

CZAPLIŃSKI // LEDER // PRZYBYLSKI // SOREL // WRÓBEL

respublica

DAJE DO MYŚLENIA

res publica nowa

Nr 1/2016 223 / rok XXVIII

ISSN: 1230-2155

cena 20 zł (VAT 5%)



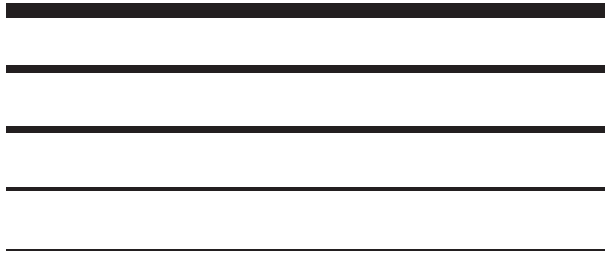
PRZEMOC

MAGAZYN MIASTA

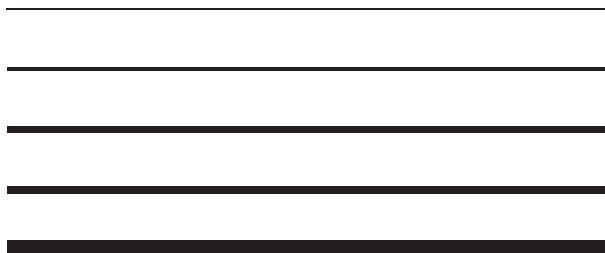


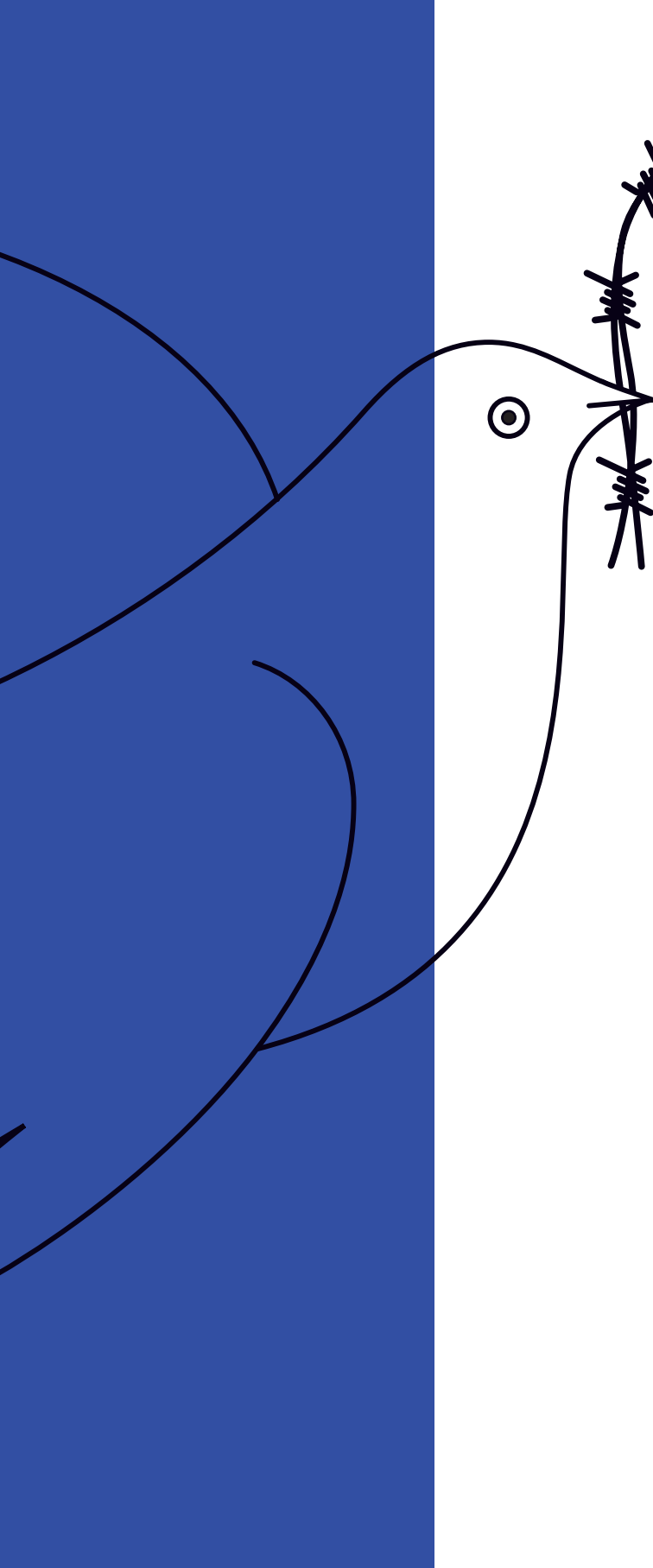
Pierwszy w Polsce interdyscyplinarny magazyn o mieście

www.magazynmiasta.pl



Światem rządzą idee.
Zajmujemy się tymi, które określają kształt
jutra. Do dyskusji zapraszamy każdego
bez względu na różnice zdań. Idee mają
konsekwencje praktyczne. Rzetelna debata
o nich jest podstawą inkluzywnych praw,
a uproszczenia są z gruntu wykluczające.
Dlatego od trzech pokoleń nadajemy ton
w sporze o republikę.





Wybrańcy demokracji zajmują stanowiska, które w czasach ancien régime'u zostałyby powierzone ludziom króla. Co natomiast przypada w udziale pozostałej części demosu? To, co zaleca filozof w Kandydzie: uprawianie w spokoju swojego ogródka. Tymczasem pod podszewką republiki skrywa się mniej lub bardziej jawna przemoc, agresja wyjęta poza nawias politycznego dyskursu

PRZEMOC, REWERS REPUBLIKI

4 Pstry płaszcz republiki AGNIESZKA ROSNER

6 Granice w sercu republiki MICHAŁ SMOLEŃ

10 Kobanê, rewery Europy JAKUB WENCEL

15 Architektura przemocy WIKTOR WOJCIECHOWSKI

20 Niewidzialna pięść rynku
JĘDRZEJ MALKO

Na rynku przemoc nie istnieje, unieważnił ją ekonomiczny dyskurs

24 Gwiazdne stany wyjątkowe PRZEMYSŁAW CZAPLIŃSKI

28 Oblicza strachu FILIP KONOPCZYŃSKI

SZKOŁA ESEJU

32 Organizacja demokracji

GEORGE SOREL

Trzeba upewnić się, że badana zbiorowość nie głośnie jak jeden mąż, powodowana jednostkowym uczuciem, które zostało uwspólnione. Doprowadziły to bowiem do ogromnego oszustwa, widocznego w większości popularnych opinii

KULTURA

43 Sto niemych ciał ANNA WANDZEL

47 Iconoclasm, czyli o przemoc symbolu

OLIWIA MIMI BOSOMTWE

IkonoKLazm: akt agresji wymierzony w obiekt o statusie dzieła sztuki

POLITYKA IDEE

54 Europa albo barbarzyństwo. Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana

SZYMON WRÓBEL

Filozofia jest sztuką podobną suplementacji

68 Przyczyna pragnienia w polskiej polityce ANDRZEJ LEDER

78 Posłuszeństwo republice LUCJAN WRÓŃSKI

TEATR

82 Demokratyczne złudzenie

Z dyrektorem Teatru Polskiego we Wrocławiu Krzysztofem Mieszkowskim rozmawiał Tadeusz Koczanowicz

Parlament jest amatorskim teatrem. Jego dramaturgia tworzy dystans, który prowadzi do utraty kontaktu ze społeczeństwem

LITERATURA

88 Buty Bohdana Chmielnickiego

KATARZYNA KWIATKOWSKA-MOSKALEWICZ

RECENZJE

94 Europa jest kobietą. O *Why Europe needs to become a Republic. A Political Utopia*, nowej książce Ulrike Guérot

WOJCIECH PRZYBYLSKI

Utopia na miarę czasu? Paneuropejska republika politycznej równości

97 Niedokończony kadisz. O *Synu Szawła* László Nemesa
PAWEŁ JASNOWSKI

100 Gdyby Adaś Miauczyński był dziewczyną. O poemacie *Danke* Dominiki Dymińskiej
EWA CECUDA

102 Przyszłość to coś, czego nie ma
MACIEJ KUZIEMSKI

WEŻ UDZIAŁ W DYSKUSJI!



Res Publica Nowa



@respublicanowa



AGNIESZKA ROSNER

Wybrańcy demokracji zajmują stanowiska, które w czasach *ancien régime'u* zostałyby powierzone ludziom króla”, stwierdza w prezentowanym w obecnym wydaniu przekładzie George Sorel. Co natomiast przypada w udziale pozostałej części *demosu*? To, co zaleca filozof Martin w *Kandydzie*: uprawianie w spokoju swojego ogródka. Tymczasem pod podszewką pokojowej republiki skrywa się mniej lub bardziej jawna przemoc, agresja wyjęta poza nawias politycznego dyskursu. Wywrócony na lewą stronę płaszcz republiki ukazuje swoje brudne podszycie.

Filozofia polityki pełna jest tekstylnych metafor. Platon, obserwując z niesmakiem demokrację, notował:

To gotów być (...) najpiękniejszy z ustrojów. Jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, tak i ten ustrój, urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy. I może być – dodałem – że wielu go potrafi uważać za najpiękniejszy, podobnie jak dzieci i kobiety, kiedy patrzą na różnobarwne materiały¹.

Wielobarwność, tak przez nas ceniona we współczesnych ustrojach, była dla niego złudnym atrybutem.

Inaczej widział to Robert A. Dahl – fascynowała go nie tylko mnogość kolorów, lecz także struktura pasm tkaniny, pozwalająca opisać skomplikowanie demokratycznego ustroju. Fantazjował o niej na metapoziomie:

Wyobrażam sobie teorię demokracji niczym wielką trójwymiarową tkaninę. Zbyt wielka, by ogarnąć ja jednym spojrzeniem, spleciona jest z powiązanych ze sobą pasemek o różnym stopniu elastyczności. Podczas gdy nieliczne jej polacie składają się ze sztywno powiązanych pasemek (odpowiedniki wnioskowań dedukcyjnych) to w innych powiązania są luźniejsze bądź zgoła wiotkie. Tak jak dobrze znany model wszechświata, tkanina wydaje się uniwersum skończonym, lecz nieograniczonym. W rezultacie, kiedy podążamy za jakimś wnioskowaniem, nie prowadzi nas ono jednoznacznie do żadnego punktu końcowego, leżącego na skraju nieograniczonego uniwersum teorii demokracji. Za każdym razem okazuje się nagle, że niepostrzeżenie zaczęliśmy już iść torem innego wnioskowania – i tak, obawiam się, będzie w nieskończoność².

Wydaje się więc, że wiele wiemy o materii, z której skrojona jest demokratyczna republika, trudniej jednak wskazać na analizy jej podszycia. Tu kończą się metafory, a zaczyna agresywna polityka.

Doskonale rozpoznał to Cynceron, gdy u schyłku rzymskiej republiki przestrzegał, że posłuszeństwo

powinno się okazywać regułem, nie zaś kaprysom osób sprawujących władzę. Uderza aktualność fragmentów z jego dialogu *O państwie*:

Rzeczywiste prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania. Pozbawione sensu byłoby szukanie komentatora lub znawcy, by ustalił odpowiednią wykładnię (...)³.

Uśpieni pokojem w republice, zajęci uprawą prywatnej rabatki wyciszyliśmy w sobie rzymskie cnoty i nagle zaskoczyły nas kaprysy władzy. Przebudzonym, pozostaje nam ponowne tkanie materiału republiki. Oby trwało to krócej niż czekanie u Penelopy. ◀

Agnieszka Rosner

(1982) – filozof polityki, sekretarz redakcji „Res Publici Nowej”

- 1 Platon, *Państwo*, ks. VIII, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 266.
- 2 Robert A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2012, s. 15-16.
- 3 Cynceron, *O państwie*, ks. III 33, [w:] *Idem, O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 71-72.

GRANICE
W SERCU
REPUBLIKI

▽

*Oblicze migranta – przepływającego się przez
Morze Śródziemne, maszerującego przez
Bałkany, koczującego pod Calais – staje się
symbolem wykluczenia leżącego u podstaw
współczesnej republiki*

△

MICHAŁ SMOLEŃ

To nie przejściowy kryzys ani nie-szczęśliwy zbieg okoliczności. Oblicze migranta – przepływającego się przez Morze Śródziemne, maszerującego przez Bałkany, koczującego pod Calais – staje się symbolem wykluczenia leżącego u wypartych fundamentów współczesnej republiki. W epoce globalnych przepływów kapitału i towarów fizyczne granice nie tracą bowiem na znaczeniu: miejsce i status pobytu ma bezpośrednie przełożenie na dostęp do materialnej pomocy, cywilizowanego rynku pracy, ale także instytucji zapewniających poszanowanie elementarnych praw człowieka. Europa, Stany Zjednoczone czy Australia prowadzą aktywną politykę mającą na celu utrzymanie fal imigracji poza swoimi granicami, jednocześnie odpowiadając, w różnym stopniu, za kryzysy leżące u ich źródła. Globalne zmiany klimatu wyznaczają jednak moment, w którym nasze praktyki w stosunku do „Zewnętrza” muszą ulec transformacji – w przeciwnym razie czekająca nas brutalizacja polityki wykluczenia podważy wszelkie humanitarne osiągnięcia, którymi szczyci się nasza cywilizacja.

Nieobywatele u bram

Niedola ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są pozbawieni prawa do życia, wolności, dążenia do szczęścia lub równości wobec prawa i wolności poglądów, gdyż te formuły zostały wymyślone w celu rozwiązania problemów w obrębie określonych społeczności, lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności¹.

– pisała w *Korzeniach totalitaryzmu* Hannah Arendt, odnosząc się do kondycji bezpaństwowca, o którego nie upomni się żadna wspólnota polityczna. Dziś brzemień nieprzynależności obciąża uciekinierów z państw upadłych i ogarniętych konfliktami: dopiero na końcu długiej, geograficznej i proceduralnej drogi niektórzy z nich uzyskują proteżę obywatelstwa w postaci statusu uchodźcy, co zależne jest też od stosunkowo arbitralnej oceny politycznej sytuacji w ich macierzystym kraju.

Warto przypomnieć fakt, z którego nie zdaje sobie sprawy wielu Europejczyków – zgodnie z dyrektywami Unii Europejskiej linia lotnicza lub operator promu

ponosi koszt deportacji pasażerów nieposiadających odpowiednich dokumentów. Mimo że kara nie obejmuje uchodźców chronionych na mocy Konwencji Genewskiej, firmy nie są przecież w stanie sprawdzić takiego statusu i w konsekwencji odmawiają transportu. W ten sposób uciekinierzy wpychani są w ramiona przemytników i narażani na wysokie koszty, ryzyko oszustwa, niepowodzenia czy śmierci na morzu. Uchodźcy zaczynają życie w Europie od nielegalnego przekroczenia granicy, swoistego obrzędu inicjacji, zapowiadającego ich przyszły, chwiejny status na obrzeżach prawa i społeczeństwa. Jak pisała Arendt, „najlepszym kryterium, na podstawie którego można stwierdzić, czy ktoś został zmuszony do znalezienia się poza prawem, jest pytanie, czy odniósłby korzyść przez popełnienie przestępstwa”².

Co jednak sprawia, że taki stan rzeczy może się utrzymywać? Większość europejskich państw zgadza się przecież na (ograniczoną) relokację uchodźców przebywających już na terytorium UE i gotowa jest by ponieść niemałe koszty tego procesu. Zmuszanie setek tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci do ryzykowania życia i zdrowia podczas przeprawy pontonem jest bezsensownym okrucieństwem, o ekonomicznej nieefektywności nie wspominając. Prawda jest jednak jeszcze bardziej bolesna: utrudnienie podróży nie jest wynikiem urzędniczego przeoczenia, a konsekwentną polityką mającą na celu ograniczenie fali przyszłych uciekinierów, w tym także i uchodźców. Sztormy Morza Śródziemnego odgrywają więc podobną rolę, co zwieńczone drutem kolczastym zapory wokół hiszpańskich enklaw na północnym wybrzeżu Afryki czy duńskie regulacje dotyczące konfiskaty majątku przybyszów: mają zniechęcać nieobywateli do prób wnikięcia do najzamożniejszych społeczności globu.

Ekologia nierówności

Europa jest w stanie przyjąć i milion przybyszów, nie może sobie jednak pozwolić na pełne otwarcie granic, ponieważ kontrola przepływów ludności stanowi fundament światowego porządku opartego na głęboko niesymetrycznych relacjach. „Zewnątrz” od wieków stanowi źródło surowców i taniej siły roboczej, w wielu przypadkach jest także rynkiem zbytu dla centrum „importującego” rozwój gospodarczy i „eksportującego” jego koszty. Współcześnie nierówne przepływy dotyczą coraz częściej kwestii ekologicznych: niemała część zanieczyszczeń powstałych przy produkcji dóbr konsumowanych w zamożnych państwach Europy czy Ameryki Północnej sływa rzekami Indii lub zatruwa

powietrze Chin, a gdy Polska z satysfakcją odnotowuje wzrost zalesionej powierzchni, w Ameryce Południowej czy Azji Południowo-Wschodniej wycina się wielokrotnie większe połacie tropikalnej puszczy.

Bezprecedensowym zagrożeniem są jednak antropogeniczne, globalne zmiany klimatu: rok 2015 był kolejnym rekordowo gorącym w historii pomiarów. Naukowcy cały czas pogłębiają naszą wiedzę o przyczynach problemu i jego konsekwencjach. Według Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu³ w kolejnych dekadach będziemy świadkami natężonych klęsk żywiołowych: tajfunów, burz, susz, fal upałów czy pożarów, niektórym regionom grozi załamanie dzikich i rolniczych ekosystemów, rozszerzyć się może zasięg tropikalnych chorób. Podniesie się poziom mórz, a wzrost stężenia dwutlenku węgla w atmosferze przełoży się na zakwaszenie oceanów, co postawi pod znakiem zapytania przetrwanie ekosystemów, i tak przeciążonych rybołówstwem. Po wielu latach opóźnienia świadomość stojącego przed ludzkością wyzwania zdobyła wreszcie przychówek w debacie publicznej.

A jednak koncepcja antropocenu – nowej epoki w dziejach Ziemi, kształtowanej przez ludzkość – może ukryć to, jak bardzo rozwój sytuacji ugruntowany jest w istniejących stosunkach społecznych⁴, a przede wszystkim, jak nierówno rozłożona jest odpowiedzialność za kryzys klimatyczny i jego konsekwencje. Konsumpcja w krajach zamożnej Północy opłacana jest lokalną i „wyeksportowaną” emisją gazów cieplarnianych: biedniejsza Polska pozostaje w tyle nie tylko w stosunku do USA, ale także wrażliwych ekologicznie społeczeństw Niemiec czy Szwecji. Do zmian klimatu w niewielkim stopniu przyczyniają się najbiedniejsze społeczności, ale to właśnie niektóre z nich – np. mieszkańcy Afryki Subsaharyjskiej – szczególnie narażone są na susze czy globalny wzrost cen żywności. Choć oczywiście jednoczynnikowe tłumaczenie złożonych procesów społecznych nigdy nie jest wyczerpujące, to bez wątplenia można powiedzieć, że warunki atmosferyczne w dłuższej perspektywie wpływają na wydarzenia gospodarcze i polityczne. Głód, brak dostępu do wody, kryzys rolnictwa – dodatkowe napięcia w osłabionych już państwach mogą doprowadzać do kolejnych konfliktów, wojen domowych, a w efekcie – nowych procesów migracyjnych. Część badaczy już wskazuje na klimatyczne uwikłanie wojny domowej w Syrii⁵, a to dopiero początek: nawet przy optymistycznych wariantach redukcji emisji dwutlenku węgla, zakładających przezwyższenie narodowych interesów, temperatura na Ziemi będzie się podnosić jeszcze przez większość XXI wieku.

Globalne zmiany klimatu jako symbol międzynarodowej, „powolnej” przemocy – to odwrócenie typowych wyobrażeń, nawiązujących czy to do kolonialnej przeszłości, czy do głośnych interwencji wojskowych lub zamachów stanu⁶. Przemoc wyrządzana przez nasze społeczeństwa nie ma charakteru okazjonalnego czy wyjątkowego – jest zasadniczą cechą światowych stosunków polityczno-gospodarczych. Nawet konsekwentny izolacjonizm, powstrzymanie się od wojen, politycznych ingerencji czy traktatów handlowych nie zatrzyma przecież wytwarzanych przez kraj zanieczyszczeń w jego granicach.

Ta sama maszyna, która produkuje względny dostatek zachodnich społeczeństw, podkopuje wysiłki populacji pragnących wyrwać się ze skrajnego ubóstwa. Półprzepuszczalne granice, pozwalające na swobodny przepływ kapitału i niektórych towarów, ale nie ludności ani prawa, stanowią niezbędny instrument, za pomocą którego republika zapewnia swoim obywatelom dostatek, wyrzucając na zewnątrz możliwie dużą część niechcianych konsekwencji procesów społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dotyczy to również zamożnych państw socjaldemokratycznych, w których dzięki polityce społecznej obywatele rzeczywiście mogą w daleko posuniętym stopniu realizować formalne wolności i uprawnienia: poruszające listopadowe wystąpienie wicepremier Szwecji Åsy Romson, ze łzami w oczach informującej o ograniczeniu otwartej polityki migracyjnej, to moment, w którym manifestuje się związek pomiędzy państwem dobrobytu i jego granicami. Porzucenie nacjonalistycznej mitologii i ksenofobicznego uprzedzenia stawia nas oko w oko z nagim faktem skandalicznego wykluczenia nieobywatelskiego życia przez współczesne państwo, rozbijając w puch wysokie mniemanie, jakie mamy o moralnej i humanitarnej przewadze naszego systemu politycznego.

Prawda granic

Nie możemy przewidzieć przyszłości. Jako społeczeństwa Zachodu zrobiliśmy jednak wiele, by rysowała się ona w ciemnych barwach. Utrzymanie w bezpiecznym dystansie konsekwencji naszego modelu rozwoju gospodarczego wymagać będzie coraz radykalniejszych barier: jeżeli teraz UE kojarzy się jej obywatelom przede wszystkim z dofinansowywaniem inwestycji infrastrukturalnych, to kolejne pokolenia mogą myśleć o niej już przede wszystkim przez pryzmat przedstawionego w grudniu 2015 roku programu Europejskiej Straży Granicznej i Przybrzeżnej – o ile oczywiście

bieżący kryzys nie doprowadzi do redukcji integracji w imię narodowych systemów bezpieczeństwa.


Pytanie o przynależność ludzkiego życia i eksternalizację negatywnych konsekwencji czy, innymi słowy, pytanie o zewnętrżność powinno znaleźć się w centrum politycznych dyskusji. Dobra wola, moralne odrzucenie rasizmu czy niemrawa polityka klimatyczna nie wystarczą, jeżeli nie zrozumiemy zależności pomiędzy kapitalistyczną gospodarką nieskończonego rozwoju, globalnym ociepleniem (reprezentującym całe spektrum kryzysów) i funkcją granic. Systemu opartego na wykluczeniu nie da się w dłuższej perspektywie uratować: bariery zawsze pozostaną nieszczelne, a także i Zachód zakosztuje w końcu skutków klimatycznej zapaści. Jednakże w czasach, gdy nawet stara socjaldemokratyczna polityka wewnątrznarodowej solidarności wydaje się nierealistycznym radykalizmem, niezbędna transformacja teorii i praktyki zachodniego modelu państwa wydaje się mało prawdopodobna. Ponure potwierdzenie znajdujemy w słowach czołowych polskich polityków, nazywających dekarbonizację „antypaństwową herezją”, opowiadających o polskim „gazie życia” czy deklarujących finansowe wsparcie, byle tylko zatrzymać uchodźców poza naszymi granicami. Co jednak jeszcze gorsze, te niezdarne wypowiedzi często wprost komunikują to, czego nie wypada powiedzieć eleganckim, zachodnim politykom – swoją prawdę na temat kondycji liberalnej republiki. ◀

Michał Smoleń

(1990) – studiował filozofię, socjologię, kulturoznawstwo w ramach MISH na Uniwersytecie Warszawskim oraz technologię chemiczną na Politechnice Warszawskiej. Zajmuje się filozofią społeczną, krytyczną socjologią pracy i gospodarki

- 1 Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, przeł. D. Grinberg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 411.
- 2 *Ibidem*, s. 399.
- 3 *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, R.K. Pachauri i L.A. Meyer (red.), IPCC, Geneva 2014.
- 4 Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon & Schuster, New York 2014.
- 5 C. P. Kelley, S. Mohtadi, M. A. Cane, R. Seager, Y. Kushnir, *Climate change in the Fertile Crescent and implications of the recent Syrian drought*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”, nr 112(11), s. 3241–3246.
- 6 Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge 2011.





▼
*Kurdowie mogą okazać się
ostatnią szansą na pokojową
przyszłość Bliskiego Wschodu.
Niewykluczone, że są nią
również dla Zachodu*

REWERS EUROPY

Tot.AFP/EastNews

JAKUB WENCEL

Na początku lutego 2016 roku prezydent irackiego Kurdystanu – formalnie autonomicznej jednostki administracyjnej, będącej federalnym podmiotem Iraku – Masud Barzani wyraził wolę rychłego przeprowadzenia referendum mającego rozstrzygnąć kwestię uzyskania niepodległości przez Region Kurdystanu¹. Nie jest to pomysł całkowicie nowy, bo o planach przeprowadzenia takiego referendum Barzani wspominał już w 2014 roku². Wtedy jednak perspektywa utrzymania niepodległości nie wydawała się dość prawdopodobna, by zaryzykowanie takiej deklaracji było racjonalne. Dziś perspektywa ustanowienia faktycznie niezawisłego Kurdystanu, choć wciąż odległa i uzależniona zarówno od powodzenia planu ustabilizowania całego regionu, jak i politycznego zaakceptowania przez państwa w rodzaju Iranu czy Turcji, wydaje się być bliższa niż kiedykolwiek. Dla Bliskiego Wschodu Kurdowie mogą być ostatnią szansą na pokojową przyszłość. Od niedawna są również ostatnią szansą dla samego Zachodu, który zaczął w ubiegłym roku odczuwać skutki syryjskiej wojny domowej również wewnątrz własnych granic.

Punktem zwrotnym dla kurdyjskich zmagania na Bliskim Wschodzie było przypieczone w styczniu ubiegłego roku zwycięstwo w bitwie o miasto Kobanê, znajdujące się na terenie północnej Syrii. Bojownicy Powszechnych Jednostek Ochrony (YPG), zbrojnego ramienia Partii Demokratycznej Jedności, oraz Partii Pracujących Kurdystanu poinformowali za pośrednictwem Twittera³, że obrona Kobanê zakończyła się sukcesem. Oglądając zdjęcia z jeszcze stygnących ruin syryjskiego miasta, można było się zastanawiać, na ile rzeczywiście można mówić o *obronie*. Fotoreporter Bulent Kilic w rozmowie z magazynem „Time” stwierdził, że Kobanê właściwie przestało istnieć na skutek wielotygodniowych bombardowań i krwawych walk ulicznych⁴. Szczególnie miała ucierpieć wschodnia część miasta, od której rozpoczął się atak sił Państwa Islamskiego (ISIS). W czerwcu, blisko pół roku po zdobyciu miasta i stopniowym jego odbudowywaniu, siły ISIS przeprowadziły niespodziewaną kontrofensywę od strony granicy tureckiej, na skutek której doszło do masakry ponad dwustu cywilów. Kurdowie utrzymali jednak kontrolę nad miastem, podobnie zresztą jak nad

większością Rożawy, autonomicznego obszaru północnej Syrii wchodzącego w skład Kurdystanu⁵.

Bitwa o Kobanê stała się symbolem lokalnego oporu wobec dżihadystów⁶, ale prawdziwa stawka tej walki jest dużo poważniejsza. Gra toczy się bowiem nie tylko o mit kurdyjskich bojowników czy możliwość ustabilizowania sytuacji w Iraku i Syrii, ale także o pytanie, czy istnieje możliwość artykulacji politycznych treści poza obowiązującymi geopolitycznymi liniami podziału. Kobanê stało się zarazem początkiem, jak i dopełnieniem mitu, jaki narodził się wokół kurdyjskich sił oporu. Uniwersalny (zarówno w sensie postulatów, jak i form obecności) charakter ujawniającego się również w Europie konfliktu odsłania pewien emancypacyjny potencjał, którego nie da się zlokalizować w ramach binarnego podziału na „liberalny zachód” i „regresywne peryferia”, a tym bardziej w konserwatywnych kategoriach „starcia cywilizacji”. Dzięki temu na planie globalnych dążeń wolnościowych jest to konflikt tak istotny.

Zaskakujące nasilenie działań Kurdów na terytorium Unii Europejskiej staje się bardziej zrozumiałe, gdy przypomnimy sobie ideologiczne ramy niepodległościowego projektu leżącego u podstaw całej serii tych walk. Ich najważniejszą częścią jest projekt państwa, o którego utworzenie (na terytorium Turcji, Iranu, Iraku i Syrii) od 1978 roku walczy uznana przez wiele krajów za organizację terrorystyczną Partia Pracujących Kurdystanu⁷. Jej postulaty są bowiem najbardziej postępowym zespołem planów instytucjonalizacji mniejszości na Bliskim Wschodzie – nie tylko w zakresie rozwiązań gospodarczych czy państwowotwórczych, ale również obyczajowych⁸. Założyciel Partii Pracujących Kurdystanu oraz centralna figura kurdyjskiego ruchu oporu Abdullah Ocalan, przebywający od 1999 roku w więzieniu na skutek wspólnej akcji CIA, Mossadu i tureckich służb specjalnych, spisał te poglądy, tworząc ideologię demokratycznego konfederalizmu. To system samorządności opartej na kolektywnej, dobrowolnej partycypacji, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy ekologicznej i feministycznej. Demokratyczny konfederalizm ustawia się w kontrze do rozumienia państwowości jako hierarchicznej, hegemonicznej struktury, która pozwala na autorytarne sprawowanie władzy i prowadzi do powstawania i rozprzestrzeniania się ksenofobii, religijnego fundamentalizmu czy seksizmu.

Najbardziej rozpoznawalnym symbolem demofederalistycznego podejścia do kwestii społecznej

emancypacji – i zarazem dowodem na jego praktyczną realizację – stał się udział kobiet w obronie Kobanê. Zdjęcia przedstawiające młode Kurdyjki stojące do walki ramię w ramię z mężczyznami przełamywały nie tylko schematy charakterystyczne dla (także zachodniej) kultury militarystyki, ale zmusiły swoich zachodnich odbiorców do przemyślenia stereotypu, że podrzędna rola kobiety w społecznościach wyznających islam jest koniecznością⁹. Ich walka potrafiła przybrać w pełni rewolucyjny wymiar właśnie dzięki czytelnemu ujawnieniu się podwójnego charakteru oporu. Z jednej strony występuje on przeciwko wykluczeniu, za które odpowiadają inne regionalne reżimy, takie jak Syria, Irak czy Państwo Islamskie. Z drugiej zaś zwraca uwagę na uniwersalny charakter wszelkich walk o emancypację. Kurdystan forsuje rozwiązania opierające się na demoliberalnych wartościach na dwóch płaszczyznach – z jednej strony wewnętrznie, w ramach własnej struktury administracyjnej, z drugiej zaś zewnętrznie, powstrzymując ekspansję ISIS. Te dwa fronty są nierozłączne, bo zwycięstwo w konflikcie zewnętrznym jest jednocześnie częścią procesu tworzenia i kształtowania się państwa (które istniało do tej pory jako częściowo fikcyjna autonomia), a także utrwalania jego instytucji. Walka Kurdów nie skończy się w chwili, kiedy uda im się wywalczyć prawo do własnego, suwerennego państwa, ale będzie kontynuowana w formie pracy politycznej, której – przynajmniej w założeniach – przyświecać będą cele liberalnej demokracji i sprawiedliwości społecznej.

Ten uniwersalny wymiar oporu ujawnił się, kiedy kurdyjskie zmagania wyszły poza ustanowiony wcześniej front walki. Można spierać się, na ile iracko-syryjska ofensywa Państwa Islamskiego i wojna domowa w Syrii są bezpośrednim rezultatem imperialnej polityki zachodu ostatnich siedemdziesięciu lat. Nawet najbardziej entuzjastyczni apologeti zachodniego interwencjonizmu przyznają jednak, że błędów popełniono przez ten czas niemało¹⁰. Ostatni z nich – inwazja na Irak w 2003 roku pod pretekstem przejęcia broni masowego rażenia, którą miał ukrywać reżim Saddama Husajna, była być może jednym z największych. To m.in. rozwiązanie armii irackiej stworzyło fundamenty dla wzrostu potęgi Państwa Islamskiego. Bliski Wschód od zakończenia II wojny światowej był poligonem starcia dwóch wielkich imperializmów – sowieckiego i amerykańskiego – w gestwinie lokalnych interesów. Stał się wypartym, wojennym rewersem świata, który rzekomo wojnę zostawił już za sobą. Dziś ta przemoc nie tylko sięgnęła nieznanego

wcześniej poziomu intensyfikacji, ale zaczęła przekraczać geograficzne ramy, w których została zamknięta.

7 października 2014 roku w dzielnicy St. Georg w Hamburgu na ulice wyszli Kurdowie i jazydzi – mówiąca po kurdyjsku mniejszość, uważająca się jednak za odrębny od Kurdów naród – co spotkało się z agresywną reakcją tamtejszych muzułmańskich fundamentalistów¹¹. Tego samego dnia doszło do kontrmanifestacji ponad czterystu salafitów, co zaowocowało brutalnymi zamieszkami, w których rannych zostało kilkanaście osób. Do podobnych incydentów doszło później w Celle – mieście z największą w Niemczech społecznością jazydów. Skalę mobilizacji sympatyzującej z działaniami Państwa Islamskiego części salafitów dobrze pokazują statystyki. Samych żyjących w Niemczech jazydów jest około 100 tys., z kolei salafitów, według szacunków z końca zeszłego roku, jedynie 5,5 tys. Większość z nich to jednak zaangażowani w podtrzymywanie silnej kulturowej tożsamości konwertyci, których liczba wzrasta z każdym miesiącem. Jeszcze dwa lata temu było ich w RFN niecałe 3 tys., a przewiduje się, że do końca roku ich liczebność może wzrosnąć nawet do 7 tys. To wciąż niewielki ułamek trzymilionowej społeczności muzułmańskiej w tym kraju, ale to właśnie oni najczęściej trafiali na łamy niemieckiej prasy. Wsławili się przede wszystkim zorganizowaniem marszy tzw. policji szariatu w Bonn i Wuppertal, sprawdzających, czy właściciele lokalnych sklepów przestrzegają muzułmańskiego prawa, czy też upartym promowaniem islamu na ulicach i placach, które polegało między innymi na starciach z radykalną prawicą. Po zaostrzeniu się sytuacji na Bliskim Wschodzie wielu z nich wyjechało walczyć do Syrii i Iraku. Oczywiście po stronie Państwa Islamskiego.

Dla części europejskiej prawicy starcia pomiędzy jazydami i salafitami oraz protesty tych pierwszych, do jakich doszło w największych stolicach Europy, są kolejnym dowodem na zgubne efekty islamizacji kontynentu, a każda próba politycznego czy symbolicznego samostanowienia muzułmanów w przestrzeni publicznej odczytywana jest jako kolejny akt przemocy skierowany przeciw tradycyjnym europejskim wartościom. Tymczasem pokazały one nieadekwatność wyobrażeń sytuujących imigrantów i muzułmanów na jednym froncie, zapewne radykalnie antyzachodnim. Bez względu na to, jak ocenimy praktykę przenoszenia politycznych konfliktów na ulice, to ten konkretny jest nie tylko niecałkowicie tożsamościowy, tj. oparty na narodowych i etnicznych podziałach, ale ideowy. Bójki na ulicach Hamburga okazały

się więc paradoksalnie wyrażać to, czego dyskurs antyimigrancki domagał się od imigrantów od dawna – czyli „wzięcia sprawy w swoje ręce”.

Nawet jeżeli ta zaskakująca artykulacja polityczności była niedoskonała, niejasna, przeprowadzona wątpliwymi narzędziami – pokazała pewien ukryty potencjał woli emancypacji Bliskiego Wschodu, niewidoczny wcześniej dla przeciętnego Europejczyka. Niestety, po ostatnich wydarzeniach we Francji szansa na to, że tego rodzaju artykulacja zostanie odebrana w przyszłości inaczej niż jako imigranckie zamieszki, jest niższa niż kiedykolwiek. Kryzys migracyjny – który tak naprawdę dopiero się rozpoczyna – będzie niestety kolejną przykrą konfrontacją z materialnymi skutkami wyniszczającej wojny, utrudniającej polityczne mobilizowanie emancypacyjnych sił, które mogłyby przynieść zmianę. Ewentualny sukces syryjskiego Kurdystanu, który stanie się jeszcze bardziej prawdopodobny dzięki

lutowemu rozejmowi pomiędzy siłami Baszszara al-Asada a rebeliantami, może doczekać się swojej niepokojącej przeciwwagi w gwałtownym skręceniu Europy na prawo. Oznaczałby on kontynuację destrukcyjnej dla Bliskiego Wschodu polityki zagranicznej Zachodu. Z drugiej strony, może też okazać się najważniejszą dla Koalicji lekcją, przewartościową całą współczesną politykę zagraniczną. Nic jej tak nie skuteczni jak realizujący postulatory liberalnej demokracji Niepodległy Kurdystan w samym sercu ziemi stygnącej po jednym z najbardziej krwawych konfliktów współczesnego świata. ◀

Jakub Wencel

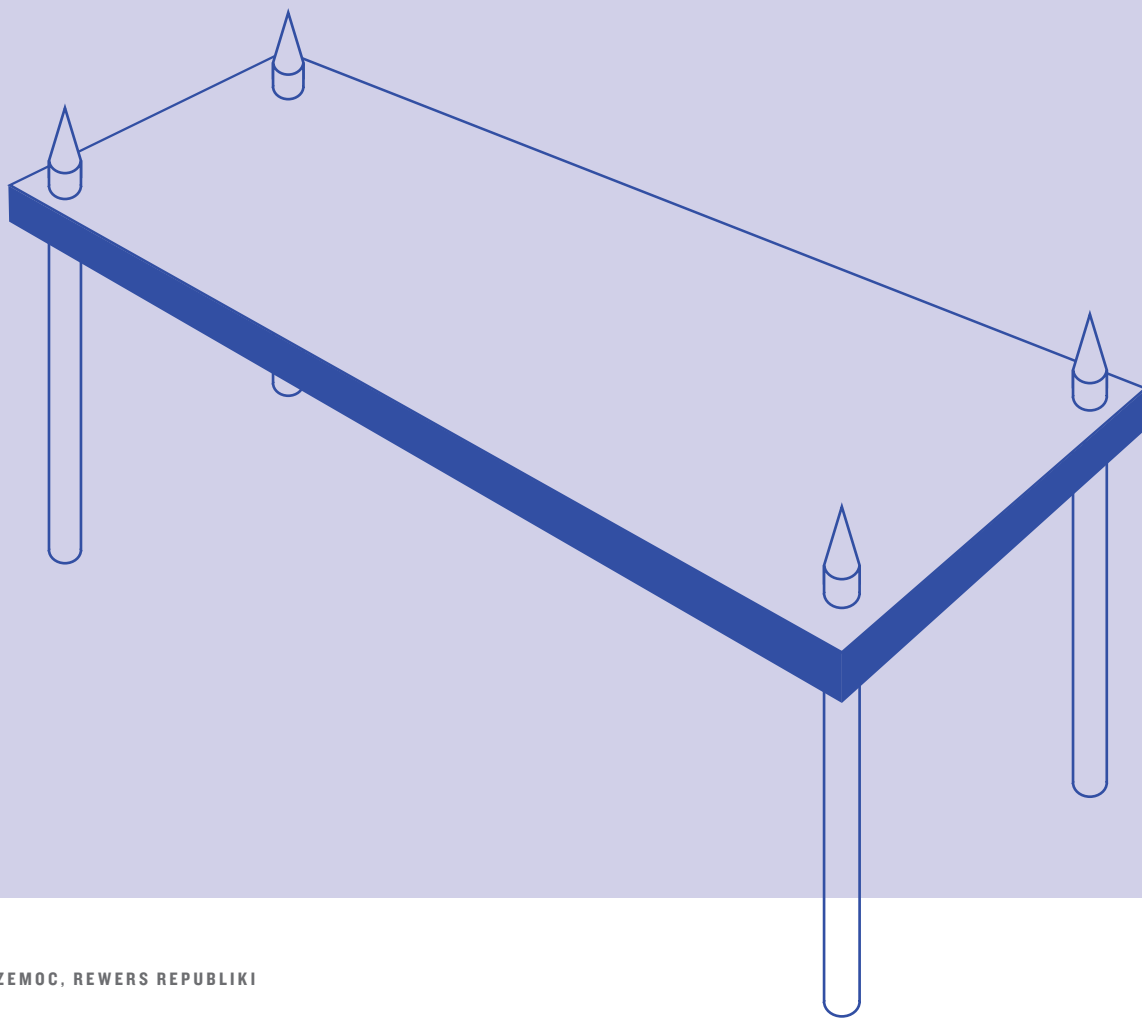
(1991) - dziennikarz i publicysta, pisał m. in. na łamach „Res Publici Nowej”, „Dziennika Opinii Krytyki Politycznej”, „Ha!art-u”, „Wakatu” oraz „Dwutygodnika”. Studiował w Instytucie Filozofii UW. Współtwórca cyklu seminariów „Powiększenie krytyczne” w Nowym Wspaniałym Świecie poświęconych twórczości Michelangela Antonioniego, współautor książek „Spojrzenie Antonioniego” i „Holland. Przewodnik Krytyki Politycznej”

- 1 Rudaw, [online]. Dostępny w internecie: <http://rudaw.net/english/kurdistan/260120164>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 2 BBC News, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-28103124>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 3 BBC News, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30991612>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 4 Bulent Kilic, „Inside Kobane”, [online]. Dostępny w internecie: <http://blogs.afp.com/correspondent/?post/inside-kobane>, Agence France Presse 2016, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 5 Tom Anderson, Eliza Egret, *Rebuilding Kobanê*, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.redpepper.org.uk/rebuilding-kobane/>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 6 Aris Messinis, Sara Hussein, *Kobane becomes symbol of resistance as air strikes push back Islamic State fighters*, [online]. Dostępny w internecie: http://www.yourmiddleeast.com/news/kobane-becomes-symbol-of-resistance-as-air-strikes-push-back-islamic-state-fighters_27112, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 7 Wikipedia, *List of designated terrorist groups*, [online]. Dostępny w internecie: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_designated_terrorist_groups, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 8 Michelle Goldberg, *American Leftists Need to Pay More Attention to Rojava*, [online]. Dostępny w internecie: http://www.slate.com/blogs/xx_factor/2015/11/25/rojava_is_a_radical_experiment_in_democracy_in_northern_syria_american_leftists.html, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 9 Florian Neuhof, *Meeting the Kurdish women fighting the ISIS*, [online]. Dostępny w internecie: <http://english.alarabiya.net/en/blog/2015/11/03/Meeting-the-Kurdish-women-fighting-ISIS.html>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 10 Zob. Alexandra Jaffe, *Colin Powell: Invasion of Iraq 'Badly Flawed'*, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.nbcnews.com/meet-the-press/colin-powell-invasion-iraq-badly-flawed-n422566>, [dostęp: 9.03.2016 r]; Nicholas Watt, *Tony Blair makes qualified apology for Iraq war ahead of Chilcot report*, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.theguardian.com/uk-news/2015/oct/25/tony-blair-sorry-iraq-war-mistakes-admits-conflict-role-in-rise-of-isis>, [dostęp: 9.03.2016 r].
- 11 „The Local”, *Kurds and Islamists brawl in Hamburg*, [online]. Dostępny w internecie: <http://www.thelocal.de/20141008/eight-hurt-in-hamburg-street-battle-isis-kurds-salafists-islamists>, [dostęp: 9.03.2016 r].

ARCHITEKTURA PRZEMOCY



*W ogólnodostępnej przestrzeń miast
wkraczają osobliwie zaprojektowane elementy
dyscyplinujące*



WIKTOR WOJCIECHOWSKI

Współcześnie w przestrzeń miast coraz częściej wkraczają intruzi, którzy na pierwszy rzut oka wydają się w niej niepotrzebni. Stalowe kolce wystające z wnek przy budynkach, na chodnikach i przy witrynach sklepowych, uniemożliwiają swobodne korzystanie z przestrzeni publicznej i ograniczające do niej dostęp. Specjalnie zaprojektowane ławki w parkach, skwerach i przy ulicach, często mało wygodne, służące jedynie do złapania krótkiego oddechu, ale już nie położeniu się. Osobliwie zaprojektowane wiaty przystankowe zniechęcające do potraktowania tej przestrzeni w inny sposób niż krótkie oczekiwanie na środek komunikacji miejskiej.

Czemu mają służyć te wszystkie ingerencje w małą architekturę przestrzeni publicznej? Dlaczego w sferze ogólnodostępnej znalazły się te dyscyplinujące elementy? Przeciwno czemu lub komu takie praktyki są skierowane?

Odpowiedź pewnie większości nie zaskoczy. To bezdomni są głównymi ofiarami tych działań. Poprzez wspomniane kolce, wypustki i niewygodne ławki wprowadzane w przestrzeń publiczną bezdomni – współcześni banicy miejscy – wykluczani są ze wspólnoty miejskiej.

By zrozumieć, dlaczego tak się dzieje, spojrzeć należy w kierunku poświeceniowych nurtów ideowych nowoczesności. Mimo określania współczesności

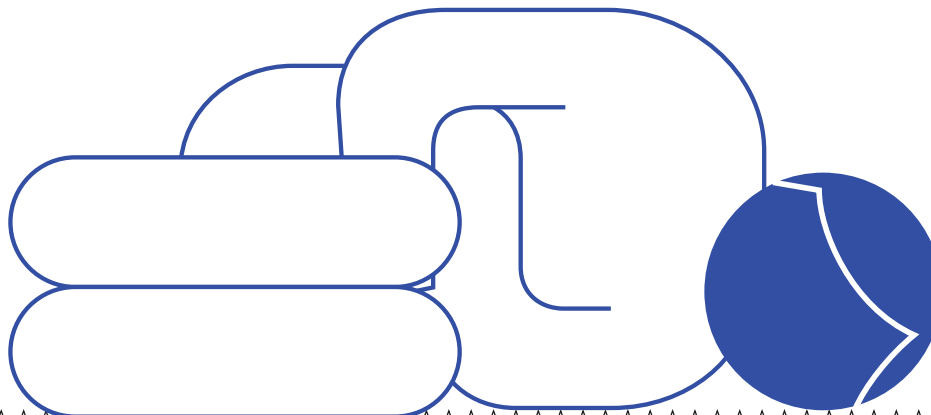
mianem *płynnej nowoczesności*, logika władzy stojąca za tymi praktykami związana jest ściśle z myślą XIX i początku XX wieku.

Dyscyplinujące oko

Autorem jednej z ideowych podwalin takiego stanu rzeczy jest ojciec-założyciel modernizmu w architekturze i urbanistyce Le Corbusier. Sposób myślenia Corbusiera nastawiony był na kompletne zaplanowanie przestrzeni. W jego filozofii patrzenia na architekturę widać fascynację regularnością, funkcjonalnością, odwołaniem do prostych kształtów, linii demarkacyjnych i, co najważniejsze, do ładu i porządku¹. Czystość, przestrzeganie norm i funkcji danej przestrzeni jest wpisane w ład przestrzenny, ład architektoniczny i społeczny.

W nurcie modernistycznym dyscyplina inżynierska oraz projektowanie budynków i obszarów miasta ma identyfikować potrzeby społeczne i je zaspokajać. Drugim kluczowym punktem jest jednorodność znaczeniowa przestrzeni. Innymi słowy, przeznaczenie przestrzeni wspólnej wyłącznie do optymalnej społecznie socjalizacji mieszkańców, zaś ciągów komunikacyjnych – ulic, chodników – do przemieszczania się. Odstępstwo od normy jest niefunkcjonalne, a więc przeciwne paradygmatowi modernistycznemu.

Kolejnym mechanizmem wprowadzającym do przestrzeni miejskiej takie wykluczające aktywności² jak kolce czy nieregularne ławki jest okulocentryzm,



doskonale opisany przez Juhani Pallasma w książce *Oczy skóry. Architektura i zmysły*³. Paradygmat ten, zapoczątkowany w starożytnej Grecji, funkcjonuje do dziś, w dodatku w coraz bardziej radykalnej formie. Polega on na uprzywilejowaniu wzroku jako zmysłu nadrzędnego wobec pozostałych, za pomocą którego odbieramy rzeczywistość i poprzez który tworzymy przestrzeń wspólną. Jest to bliskie nietzscheańskiemu rozumieniu dominacji apollińskości w naszej kulturze⁴. Oba sposoby myślenia kładą nacisk na hegemonię Rozumu i kontrolę rzeczywistości społecznej, na uprzywilejowanie pisma i wzroku; na obsesyjnie higieniczny kod kultury, na tworzenie środowiska technologicznego, na dominację czystości, harmonii, racjonalności, jednostkowości.

Władza dyscyplinująca i biopolityka

Michel Foucault, pisząc o nowoczesności, stworzył obraz społeczeństwa, które znajduje się pod wpływem dwóch naczelnych i dopełniających się rodzajów władzy. Z jednej strony jest to powstała na przełomie XVII i XVIII wieku władza dyscyplinarna, skupiająca się na parcelacji jednostek, blokowaniu⁵ ciał, normalizacji i panoptycznym administrowaniu społeczeństwem⁶. Z drugiej strony znajduje się powstała w XIX wieku biowładza, skupiająca się na zarządzaniu populacją, kontrolą jej zdrowia, regulowaniem demografii, porządkowaniem codzienność przy użyciu aparatu administracyjno-policyjnego.

Współcześnie oba typy władzy przenikają do rozwiązań architektonicznych i zabiegów designerskich. Z jednej strony mikrowładza – władza kapilarna, dyscyplinarna – przy pomocy konkretnie zaprojektowanych ławek, wiat przystankowych, chodników ustawia nasze ciała w odpowiedniej pozycji. Z drugiej strony makrowładza – biowładza, władza zarządzania populacją – wpływa na przestrzeń publiczną w postaci urbanistycznych projektów takich jak kontrola przepustowości ulic czy grozdzenia terenu.

Bezdomny – współczesny banita

Z punktu widzenia tak nakreślonej wizji nowoczesności i współczesnego miasta, problem bezdomności wydaje się idealną egzemplifikacją nowoczesnego zarządzania społeczeństwem, któremu służy mała architektura i design. Bezdomny we współczesnym świecie jest dewiantem, nieprzystosowaną jednostką, odstępstwem od normy w funkcjonalnym społeczeństwie. Bezdomny jest intruzem, który wprowadza nieład do biopolitycznego projektu i zakłóca serię bezpieczeństwo-populacja-rządzenie⁷ w ten sposób zagrażając czystości, higienie oraz porządkowi. W ramach paradygmatu wzroku⁷ wprowadza nieład w przestrzeni publicznej, w której chodniki, ławki, place są przystosowane dla tzw. normalsów⁹ i przeznaczone do jasno określonych funkcji. Epistema nowoczesności zmienia kloszarda czy żebraka, obecnego w przestrzeni publicznej w czasach przednowoczesnych, w wygnańca

wydalonego z przestrzeni publicznej, mogącego istnieć tylko wtedy, gdy jest niewidoczny. Teren podziemny miasta to dozwolone miejsce, w którym mogą przebywać bezdomni. Przestrzenie naziemne, dostępne wzrokowi – chodniki, parki, place, klatki schodowe i wnętrza w budynkach dostępne są tylko dla normalsów. W tym kontekście słowa Pallasmy: „(...) hegemoniczne oko pragnie dominacji nad wszystkimi polami kulturowej produkcji i wydaje się osłabić naszą zdolność do empatii, współczucia i uczestnictwie w świecie (...)”¹⁰ wydają się doskonałą interpretacją relacji współczesności i bezdomnych. Dominacja okulo-centryzmu, biowładzy, funkcjonalizmu i władzy dyscyplinarnej stwarza przestrzeń dla nagiej architektonicznej przemocy wobec bezdomnych – społecznych dewiantów wyrzuconych poza nawias.

Kolce, ławki, klatki czyli rzecz o blokowaniu bezdomnych

W dzisiejszym krajobrazie przestrzeni publicznej dostrzegamy wiele działań, które powodują, że przestrzeń publiczna jest zarządzana logiką wykluczenia dewiantów z obszaru wspólnego.

Jednym ze sposobów „radzenia” sobie z bezdomnymi jest umieszczanie na chodnikach, wnekach, murkach wypustek lub kolców, które uniemożliwiają położenie się. Władze miast w Wielkiej Brytanii wstawiają w podłóża „newralgicznych” miejsc kolce, które mają na celu pozbycie się bezdomnych. Warto zaznaczyć, że część tych zabiegów powstaje z inicjatywy samych mieszkańców. We wnęce przy wejściu do jednego z londyńskich apartamentowców mieszkańcy budynku wstawili kolce w podłóże, aby uniemożliwić nocleg bezdomnym.

To pokazuje, że idea wykluczenia jest wpisana zarówno w biopolityczny projekt miast, jak i w umysły zwykłych obywateli. Chodzi o to, aby przestrzeń nie była dostępna dla niepożądanych ciał. Innym sposobem realizowania tego celu w europejskich miastach jest ustawianie ławek w parkach, na skwerach czy chodnikach, zaprojektowanych tak, aby nie można było się na nich położyć, na przykład poprzez dodanie dodatkowego przęsła pośrodku. Takie zabiegi są stosowane stricte do blokowania ciał jednostek. Jednym z ciekawszych przykładów takiego myślenia są londyńskie ławki typu „Camden bench”. Jest to przykład współpracy rynku ze środkami publicznymi w imię wykluczenia bezdomnych. Producent ławek na swojej stronie internetowej tak opisuje produkt:

Ławka zaprojektowana jest z myślą o wyzwaniach współczesnych siedzisk miejskich, takich

jak zachowania przestępcze i antyspołeczne: spanie (sic!), handel narkotykami, śmiecenie. Ławki można również łatwo i w prosty sposób przemieszczać, np. z miejsc problematycznych¹¹.

Jak widać, element przestrzeni publicznej jest ściśle zaprojektowany w ramach logiki biowładzy, władzy dyscyplinarnej i płynnej nowoczesności, w której mobilność jest ważnym aspektem. Bezpieczeństwo, czystość, porządek, brak łamania społecznych norm to odpowiedź na wymagania współczesnej rzeczywistości społecznej.

Kolejnym dość osobliwym przykładem zarządzania przestrzenią w myśl tych strategii jest francuskie miasteczko Angoulême. Miejscowi sklepikarze stworzyli koncepcję architektoniczną, zgodnie z którą ławki wzdłuż hotelu zostały okratowane ze wszystkich stron. Pomysłodawcy twierdzą, że postawili siatkę ze względu na „pijanych bezdomnych, którzy straszili klientów hoteli”¹². Jak widać, doszło do sytuacji rodem z filmów Barei. Ławki owszem są, ale ogrodzenie powoduje, że nikt nie może z nich skorzystać. Dotyka to więc już nie tylko bezdomnych jako dewiantów, ale także normalsów. Może sklepikarze francuscy powinni dodać dekoracyjny roślinny element do swych instalacji, tak jak zrobiono to w ogrodzie Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego?

Zgodnie z tą samą logiką projektowane są wiaty przystankowe. Siedziska w nich są bardzo wąskie, o nieregularnej powierzchni, pozwalające jedynie na oparcie, ale już nie na położenie się na nich. Na pewno nie są tak wygodne jak ławki o regularnym profilu, ale czego się nie robi w imię ładu, porządku i estetyki.

Jednocześnie, przy dominującej tendencji wykluczenia bezdomnych z przestrzeni publicznej, powstają nieliczne projekty kierujące się odwrotną logiką niż zaprezentowane powyżej. W Vancouver, w odpowiedzi na pojawiające się coraz częściej zabiegi mające na celu wykluczenie, w okolicy pewnego budynku mieszkalnego zostały postawione niestandardowe ławki. Posiadają one plastikowe oparcia, które po pociągnięciu za rączkę zamieniają się w daszek, który zapewnia możliwość suchego noclegu, a w wewnętrznej części oparcia znajduje się adres najbliższego ośrodka zajmującego się opieką nad osobami bezdomnymi.

Ornament to zbrodnia

Powyższe przykłady, z wyłączeniem pozytywnego projektu z Vancouver, prezentują zabiegi architektoniczne i designerskie mające na celu wyrzucenie bezdomnych z przestrzeni publicznej. Wpisują się one

w nowoczesny projekt społeczeństwa ładu, porządku i zarządzania populacją. Łamanie norm społecznych stanowi pretekst do działania władzy dyscyplinującej, również poprzez blokowanie ciał.

Jednostki skazane na wygnanie, banici – poświadczając za myślą Agambena – posiadają najbardziej polityczne życie z możliwych¹³, gdyż biopolityczna władza konstytuując się właśnie dzięki wygnańcom. Nauki humanistyczne takie jak

socjologia, architektura i urbanistyka starają się dziś przemysleć i zorganizować przestrzeń publiczną miast na świecie, nie zdając sobie sprawy z faktu, że w ich sercu tkwi nagie życie, które określało biopolitykę totalitarnych państw XX wieku¹⁴.

Tak więc bezdomni są materia, za pomocą której fundamenty współczesnej biopolityki mogą być urzeczywistniane zarówno przez te nauki, administrację naszych miast, jak i przez nas samych.

Funkcjonalizm, modernizm, myślenie okulo-centriczne, biopolityka i władza dyscyplinarna są awerssem monety współczesnego miasta. Jej rewerssem stali się bezdomni, którzy instrumentalną przemocą pod postacią

powykrzywianych ławek, wystających z podłoża kółców, stalowych klatek, ekwilibrystycznie zaprojektowanych wiat przystankowych wygnani są poza publiczny obszar widoczny dla „normalnych mieszkańców miast”. Banici mogą zajmować obszar podziemi, tunele, kanalizacje, opuszczonych budynków. Dzięki temu estetyczny ład wspólnej przestrzeni jest reprodukowany.

W tym kontekście sformułowanie „ornament to zbrodnia”, przypisywane niemieckiemu prekursorowi modernizmu w architekturze Adolfowi Loosowi, zyskuje dosłowną i bolesną egzemplifikację. Zabiegi z architektury przemocy potęgują wykluczenie, w którym osoby bezdomne się znajdują. Zamiast skupienia się na podmiotowym szukaniu rozwiązania problemu bezdomności, stosuje się „zbrodniczy ornament”, który zmienia tylko to, że przemoc wobec wykluczonych wchodzi do kolejnego obszaru, jakim jest mała architektura miasta i przestrzeń publiczna. ◀

Wiktor Wojciechowski

(1989) – student socjologii stosowanej i antropologii społecznej w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, studiował również na Goldsmiths, University of London. Zajmuje się mediacją oraz badaniem reprodukcji kapitału kulturowego wśród inteligencji

- 1 Le Corbusier, *W stronę architektury*, Centrum Architektury, Warszawa 2012, s. 43-111.
- 2 U Latoura znajdujemy zamienne zastosowanie terminów aktant i aktor (przy. red.). Por. Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Universitas, Kraków 2010.
- 3 Juhani Pallasma, *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, Instytut Architektury, Kraków 2012.
- 4 Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli Hellenizm i pesymizm*, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- 5 Blokowanie jest określeniem stworzonym przez Foucaulta, które odnosi się do zewnętrznych wobec ciała obiektów, które ustawiają jednostkę w konkretnej pozycji, w konkretnym miejscu. Z jednej strony umiejscawia (lokuje) ciało w danym położeniu, z drugiej uniemożliwia (blokuje) przyjęcie innego.
- 6 Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 26-35.
- 7 *Idem*, *Filozofia, historia, polityka*, PWN, Warszawa 2000, s. 163.
- 8 Juhani Pallasma, *op. cit.*
- 9 Odwołuję się tu do pojęcia stworzonego przez Ervinga Goffmana. W książce *Piętno. Rozważania o straconej tożsamości* Goffman pokazuje, jak społecznie wytwarzane jest piętno oraz jak przebiegają relacje między *normalsami*, czyli jednostkami nienaznaczonymi, a osobami z *defektem*, czyli cechą uznaną przez społeczność jako odbiegającą od normy.
- 10 *Ibidem*, s. 29.
- 11 <http://factoryfurniture.co.uk/camden-bench/> [dostęp: 19.02.2016].
- 12 http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,17182244,Francja__sklepikarze_mieli_dosc_bezdomnych__Wokol.html#BoxSlotI3img [dostęp: 19.02.2016].
- 13 Zob. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- 14 *Ibidem*, s. 248.

NIEWIDZIALNA PIĘŚĆ RYNKU



∨
*Na rynku – z definicji – panuje wolność.
O historii unieważniania przemocy w dyskursie
ekonomicznym*
∧



JĘDRZEJ MALKO

Ekonomia głównego nurtu z problemem przemocy poradziła sobie prosto: został on z przez nią wprost unieważniony lub, w najlepszym wypadku, wyrzucony na margines. Gospodarka wolnorynkowa, widziana przez pryzmat dyskursu liberalnego, ma z przemocą punkty styeczne, ale znajdują się one dokładnie tam, gdzie rynek się kończy. Wyznaczają one jego granice, zarazem przeszkadzając w ekspansji. Rozwój rynku ma być zatem równoznaczny z poszerzaniem sfery wolności i likwidowaniem ognisk ucisku.

Rysując tę kwestię schematycznie, można wyznaczyć dwa główne podejścia do przemocy ekonomicznej. Lewica mówi o niej, używając kategorii wykluczenia. Prospołecznie zorientowani ekonomiści dostrzegają czasem przemocowy charakter strukturalnego wykluczenia pewnych grup z życia gospodarczego. Ludzi, którzy z najróżniejszych powodów znaleźli się na marginesie gospodarki, warto w jej główny obieg włączać – mówią¹. Niech pracują, niech konsumują, niech będą produktywni. Jest to pewna droga do redukcji napięć społecznych i możliwe powszechnego dobrostanu. O przemocy ekonomicznej jako o wykluczeniu z udziału w procesie swobodnej wymiany pracy, towarów i usług na rynku mówi się także wtedy, gdy ma ono miejsce w sferze prywatnej. A więc wtedy, gdy w związku intymnym jedna strona próbuje kontrolować „zdolności partnerki/partnera do nabywania, utrzymywania i korzystania z zasobów ekonomicznych”². Przemocą ekonomiczną jest więc na przykład utrudnianie partnerowi podjęcia pracy zarobkowej albo kontrolowanie wydatków partnerki w celu podtrzymywania asymetrii sił w związku³.

Prawica także dostrzega przemoc w gospodarce, ale tam, gdzie kończy się rynek. Główną przestrzenią ucisku nie jest dla niej przestrzeń wykluczenia, a interwencji. Interwenującym jest rzecz jasna państwo, które – wykorzystując instytucje oparte na policyjnej przemocy – ingeruje w wolność gospodarczą jednostek. Państwo ma monopol na przemoc i raz za razem wykorzystuje go, by regulować gospodarkę, tępić swoich przeciwników i, oczywiście, zbierać podatki. Do przemocy tej stosunek jest zróżnicowany. Niektórzy uznają ją za niezbędną dla funkcjonowania państwa prawa. Innym jawi się ona jako instrument prześladowania przedsiębiorczych obywateli przez broniące swoich partykularnych interesów elity polityczne lub przez masy społeczne próbujące socjalistycznymi wybiegami uwłaszczyć się na cudzej pracy. Dla niemal wszystkich jednak przemoc pojawia się wraz z zewnętrzną interwencją w funkcjonowanie wolnego rynku. Na nim samym bowiem przemocowe zjawiska z definicji nie występują.

Ekonomiczna przemoc nie istnieje – mówili stanowczo zarówno Friedrich Hayek, jak i Ludwig von Mises⁴. Na rynku równi wobec prawa ludzie spotykają się, by negocjować możliwie najlepsze dla siebie umowy. Skoro umowa została zawarta, widocznie obie strony chciały ją zawrzeć, jak tu więc mówić o przymusie czy przemocy? Jak mówi rzymska paremia prawnicza: *volenti non fit iniuria* – „Chcącemu nie dzieje się krzywda”. Przyjęcie w ekonomii głównego nurtu perspektywy indywidualizmu metodologicznego powoduje, że jednostka jest z definicji traktowana jako suwerenny i autonomiczny poruszyciel wszystkich procesów gospodarczych. Z niefalsyfikowalnego założenia, że decyzje ekonomiczne są wyrazem indywidualnych preferencji, a więc, że ludzie robią zawsze to, co chcą robić, wynika,

że nie ma takiej decyzji, która nie byłaby wolicjonalna. Wolność wyboru może zostać jedynie ograniczona przez przymus fizyczny. Cała reszta warunków, w których wybór jest podejmowany, wlicza się po prostu do utylitarystycznego rachunku przewidywanych zysków i strat. Nikt nikogo zatem nie zmusza, by pracował na takich, a nie innych warunkach i kupował te, a nie inne towary. Na rynku, z definicji, panuje więc wolność.

W 1647 roku, w trakcie wojny domowej w Anglii, odbyły się słynne debaty w Putney. Po pierwszym zajęciu Londynu przez Armię Nowego Wzoru parlamentarzyści spotkali się, by ustalić założenia nowej konstytucji dla Wielkiej Brytanii. Jedną z osi sporu była powszechność wyborów. Stronnictwo umiarkowane, skupione wokół Cromwella, proponowało wprowadzić cenzus majątkowy wykluczający rzemieślników, sklepikarzy i wszystkich innych pracowników utrzymujących się ze swojej pracy. Posiadanie majątku miało być warunkiem niezależności politycznej i gwarantem, że obywatele nie zwrócą się przeciwko prawu własności jako takiemu. Stronnictwo bardziej radykalne opowiadało się za wykluczeniem jedynie tych, którzy utrzymywali się z jałmużny, oraz czeladników i służby. Lewełery twierdzili, że życie jałmużników, mistrzów czy gospodarzy zależne jest od woli innych ludzi do tego stopnia, że nie można ich traktować jako politycznie niezależnych. Natomiast utrzymywanie się z pracy najemnej nie miało powodować utraty wolności⁵. Zapośredniczenie stosunków społecznych przez instytucję wymiany pieniężnej miało w tej, niszowej jeszcze, narracji funkcję emancypującą. Z czasem podjęcie to, zakładające, że dostateczną podstawą wolności politycznej jest nie posiadanie zasobów ekonomicznych, tylko posiadanie prawa do sprzedawania swojej pracy na rynku, miało zrobić wielką karierę.

Należy mieć świadomość kontekstu, w jakim wykuwała się klasyczna ekonomiczna i polityczna myśl liberalna. Dziś często utrzymuje się, że jej główni rywale to etatyzm, keynesizm czy socjalizm. U początków liberalizmu jednak żaden z tych prądów nie istniał i to nie przeciwko nim występowali liberałowie. Adam Smith pewnie zdziwiłby się, że uważa się go dziś za pogromcę socjalizmu, nie tylko dlatego, że o żadnym socjalizmie za swojego życia nie mógł słyszeć, ale też dlatego, że zarówno w swoich własnych oczach, jak i w oczach ówczesnych władz jego idee były radykalnie prospołeczne. Przeciwnicy oczerniali go jako „miłośnika biedoty”⁶, a rękopis

Bogactwa narodów w marcu 1776 roku skonfiskowała policja i ponoć niewiele brakowało, by został zniszczony⁷. Podstawowym celem ataku zarówno na Smitha, jak i innych klasycznych liberałów była gospodarka oparta na ekonomicznych przywilejach dla nielicznych i chronionych prawnie monopolach gildii. W roku wydania słynnego dzieła Smitha, po drugiej stronie kanału La Manche, Anne-Robert-Jacques Turgot, minister finansów Ludwika XIV, przypłacił stanowiskiem próbę ukrócenia systemu cechowego. „Równość”, której żądali francuscy rewolucjoniści, była – przynajmniej póki do władzy nie doszli jakobini – równością wobec prawa, a nie równością majątkową czy dochodową. Nie znaczy, że nie był to postulat o charakterze ekonomicznym. Jednakże bliżej mu było do dzisiejszego sloganu „równości szans” niż „równości efektów”. W czasach, w których życie gospodarcze wciąż było w dużej mierze organizowane przez instytucje dziedzicznych przywilejów i prawnie gwarantowanych monopolii, postulat „równości szans” miał w sobie potencjał nieporównywalnie bardziej wywrotowy niż w gospodarce zasadniczo rynkowej.

Walka o wykorzenienie z ustroju gospodarczego elementów feudalnego partnerstwa publiczno-prywatnego odbywała się między innymi przy wykorzystaniu liberalnej narracji o emancypacyjnej funkcji pieniądza. Jak przekonywał na przykład Monteskiusz, prawnie usankcjonowana osobista podległość była niepożądana i degradująca. Natomiast stosunki dominacji wynikające z działania mechanizmu rynkowego były już całkowicie niewinne⁸. Łańcuch trzymający galernika przy wiosle był narzędziem przymusu. Trzymająca go w tym samym miejscu konieczność spłaty długów z przemocą nie miała już nic wspólnego. Konstrukcja ta była możliwa do utrzymania dzięki jednoczesnej naturalizacji i dehumanizacji mechanizmu rynkowego. Ówczesny dyskurs liberalny forsował założenie, że rynek jest naturalnym sposobem organizacji życia społecznego, który pojawia się wszędzie tam, gdzie usunięte zostaną z jego drogi sztuczne przeszkody. Stąd zawołanie *laissez faire, laissez passer* – niech tylko władza pozwoli ludziom działać, niech uwolni naturalną przedsiębiorczość od barier i regulacji, a efektywny rynek ustanowi się sam⁹. Rynek może generować cierpienie, jest ono jednak całkowicie naturalne. Rynek może być brutalny, nie jest jednak przemocowy. Umowa jest bowiem wehikułem emancypacji. Nieprzypadkowo politycznym ideałem miał być ustrój opierający się na kontrakcie społecznym.

Ahistoryczność tej perspektywy nie przeszkadzała jej w zdobyciu popularności. Rzecz jasna,

wszędzie na świecie pojawienie się procesów rynkowych wymagało powołania do życia przez państwo szeregu instytucji¹⁰, z nowoczesnym prawem własności na czele. „Wolny rynek” nie pojawiał się na ziemi magicznie w wyniku nagłej inkarnacji ideału wolności. Jak pokazuje choćby Foucault, wolność, którą przynosił, była konstrukcją wymagającą rozwinięcia nieznanych wcześniej aparatów dyscypliny i nadzoru¹¹. Jednakże ramy oświeceniowego ruchu sekularyzacji nie pozwalały na dostrzeżenie tego ludzkiego, historycznego i politycznego charakteru nowego porządku gospodarczego. Legitymizacja transformacji ustrojowej opierała się na podstawieniu pod figurę absolutu Boga, figury absolutu natury¹², z którego postulaty polityczne mogły wypływać o tyle, o ile były one wpisane wprost do porządku natury. I tak na przykład prawa człowieka miałyby być chronione dlatego właśnie, że były naturalne i przyrodzone. Naturalne prawo stanowione mocą ustawy nie jawiło się jako oksymoron, lecz oczywistość.

Warto czytać libertarian. Albo przynajmniej przeczytać któregoś z nich raz. Ich entuzjazm dla ideału wolnego rynku pozwala im dostrzec, że rynek realny jest od tego ideału bardzo daleki. Libertarian prowadzi to na manowce tropienia bolszewickich przepisów i socjalistycznych praktyk. Jednak, przynajmniej w części, ich podstawowe rozpoznanie jest prawidłowe. Prawdziwa gospodarka rynkowa nie ma nic wspólnego z abstrakcyjnym ideałem rynku. Działa ona w taki, a nie inny sposób nie dlatego, że urzeczywistnia się w niej naturalny porządek wszechrzeczy, ale dlatego, że jej funkcjonowanie określane jest przez ramy przepisów, instytucji, kultury oraz uwarunkowań geograficznych, geopolitycznych, demograficznych etc. Blisko 1129 osób pogrzebanych w 2013 roku pod gruzami Rana Plazy w Bangladeszu to nie przypadkowe ofiary katastrofy naturalnej, a ofiary systemu prawnego sankcjonującego asymetrię sił pomiędzy pracownikami a inwestorami. Przynajmniej część cierpienia doświadczanego w przestrzeni gospodarczej nie jest nieuchronna, a wynika ze zinstytucjonalizowanej przemocy podtrzymującej dominację jednych grup nad innymi. Problemy podziału dochodu i obciążeń w gospodarce oraz regulacji chroniących zdrowie i dobrostan to problemy polityczne, których rozwiązanie wykluwane są na drodze konfliktu między aktorami społecznymi.

Tymczasem przyjęcie optyki naturalizującej procesy gospodarcze powoduje, że przemoc, z którą

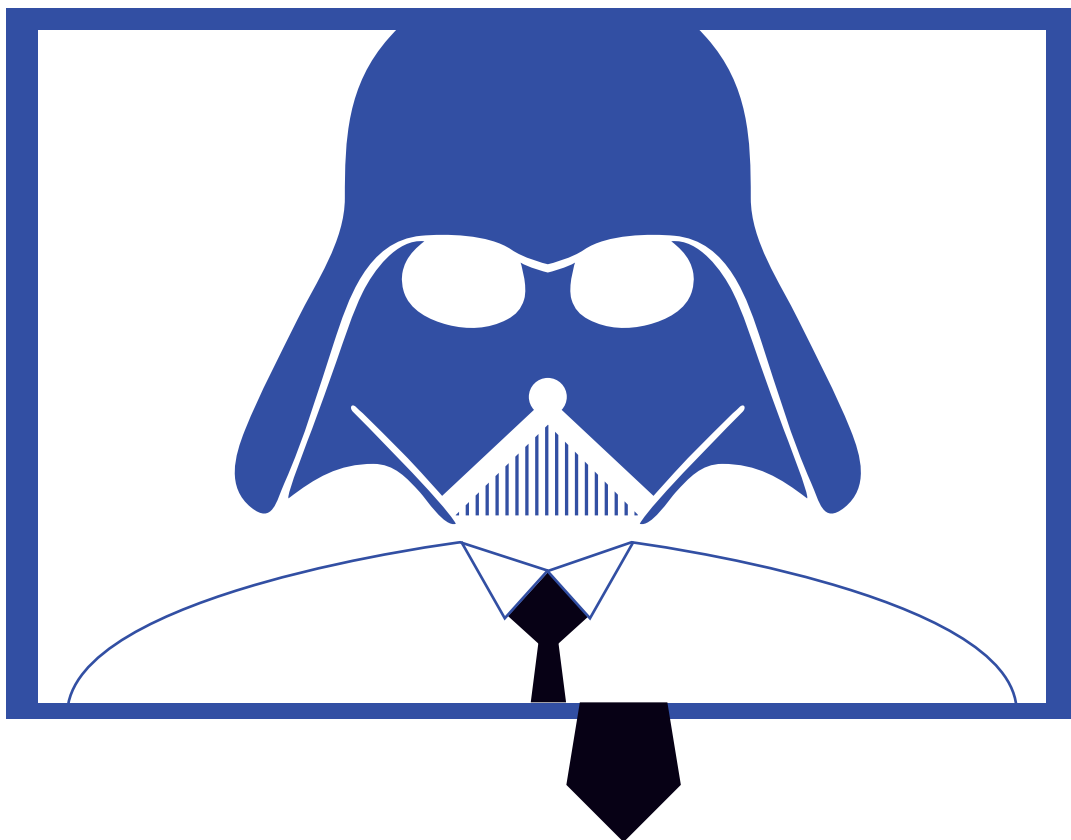
spotykają się na co dzień pracowniczki i pracownicy, staje się niewidoczna. Protestować przeciwko niej, to jak protestować przeciwko nieprzyjemnym czasem konsekwencjom istnienia prawa grawitacji. Samo uczestnictwo w gospodarce rynkowej jest w tej optyce równoznaczne z wolnością i brakiem opresji. Można zrozumieć, że w epoce, kiedy osią najbrutalniejszych nierówności w społeczeństwach europejskich wciąż wydawały się pozostałości po gospodarce feudalnej, takie postawienie sprawy wydawało się sensowne. Dziś jednak, gdy wyzwaniem dla państw rozwiniętych nie jest już uwłaszczenie chłopów czy rozbięcie systemu cechowego, utrzymywanie, że przemoc na rynku nie istnieje, wydaje się w najlepszym wypadku naiwnym archaizmem. ◀

Jędrzej Malko

(1989) – dziennikarz, badacz historii dyskursów ekonomicznych, analityk Fundacji Kaleckiego, absolwent European Graduate School i doktorant w Kolegium Ekonomiczno-Społecznym Szkoły Głównej Handlowej. Ostatnio ukazała się jego książka „Economics and Its Discontents” (2016)

- 1 Jordi Estivill, *Concepts and Strategies for Combating Social Exclusion: An Overview*, International Labour Organization 2003.
- 2 Adrienne E. Adams, Cris M. Sullivan, Deborah Bybee, Megan R. Greeson, „Development of the Scale of Economic Abuse” *Violence Against Women*, Vol. 14, No. 5. (01 May 2008), s. 563-588.
- 3 Agata Chelstowska, Małgorzata Druciarek, Aleksandra Niżyńska, *Przemoc ekonomiczna w związkach*, Instytut Spraw Publicznych (2015), s. 10.
- 4 Odd Langholm, *The legacy of scholasticism in economic thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 186, 196-197.
- 5 William M. Reddy, *Money and liberty in modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, s. 73.
- 6 Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2001, s. 62.
- 7 *Ibidem*, s. 87.
- 8 Monteskiusz, *O duchu praw*, XXVI, 15, vol. II.
- 9 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV.9.51 (1776 r.), [online]. Dostępny w internecie: <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>, [dostęp: 27.11.2014].
- 10 Ha-Joon Chang, *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*, London: Anthem Press 2002, pp. 19-50.
- 11 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, (2009). *Op.cit.*, s. 48.
- 12 Saul Newman, *Unstable Universalities*, Manchester: Manchester University Press 2007.

GWIEZDNE STANY WYJĄTKOWE



∨

*Saga Lucasa to niemal modelowa propedeutyka nauk politycznych:
Imperium jest tu totalitarne, zbrodnicze, chciwe.
Republika jawi się za to na przemian jako ustrój demokratyczny
i monarchiczny*

∧

PRZEMYSŁAW CZAPLIŃSKI

Najnowsza część *Gwiezdných wojen* – co odnotowano w licznych recenzjach – składa się prawie w całości z powtórzeń. Od motywu „nowego rycerza Jedi”, poprzez sekwencję walk na pokładzie imperialnego statku kosmicznego, aż po końcową bitwę – wszystko jest tu powtórzeniem. Umiejętnie poskładanym, znakomicie rozegranym, ale jednak powtórzeniem. Wcale mi to nie przeszkadza. Mam jednak wrażenie, że skrywa się za tym zmiana tak ważna, że zwiastuje koniec amerykańskiego snu.

Nie zamierzam krytykować filmu. *Przebudzenie Mocy* J.J. Abramsa obejrzałem z mieszanymi uczuciami, spośród których uciecha była najsilniejsza. Rozpoznawalność poszczególnych chwytów i nawiązań pozwalała na łatwą zabawę, ale nie odbierało to radości. Ujmujący wydawał mi się koncept reżyserski polegający na tym, by włączyć do filmu starszych aktorów – Harrisona Forda, Carrie Fisher, Marka Hamilla – którzy spajają całą sagę i pozwalają odnaleźć się w niej starszym widzom. To znaczący gest w stronę ludzi, którzy w 1977 roku obejrzała *Nową nadzieję* i przez trzy późniejsze dekady chodzili ze swoimi dziećmi na kolejne części. Kiedy jednak do oglądania najnowszej części usiedli pięćdziesięciolatkiem z dorosłymi dziećmi i wnukami, okazało się, że film zmienia swoje przesłanie. I mówi do najmłodszej generacji: Moc jest gdzie indziej.

Demokracja i kontrabanda

Ponadpokoleniowy przekaz jest o tyle istotny, że saga od początku stanowiła propeudeutykę nauk politycznych. Od pierwszej części, *Nowej Nadziei*, poznawaliśmy losy starcia między siłami Imperium i Rebelią,

partyzanckim ruchem tworzonym przez dawnych polityków Republiki. Imperium, przypominające mieszankę Niemiec wilhelmińskich i hitlerowskich, zmierzało do militarnego podporządkowania sobie wszystkich planet. Republika broniła zasady suwerenności poszczególnych społeczeństw, ras i gatunków, powierzając losy galaktyki parlamentowi.

Z tego punktu widzenia międzygwiazdny złodziejasek Han Solo, zainteresowany raczej zyskiem niż polityką, usiłujący spłacać stare długi nowymi pożyczkami, wydaje się istotniejszy od Luke’a Skywalkera i jego siostry. Rodzeństwo niemal od początku jest zaangażowane w walkę, a ich polityczne stanowisko jest wyraźnie prodemokratyczne i prorpublikańskie. Han Solo zachowuje cyniczny dystans wobec walczących stron. I właśnie ten cynizm stanowi wyzwanie dla ideałów republiki: gdyby nie udało się wciągnąć Hana w walkę, znaczyłoby to, że republika utraciła seksapil. Ideały wolności i równego udziału w wybieraniu władz zwyciężają, ponieważ większość istot – jak przekonuje film – jest z natury demokratyczna. Republika przetrwa, ponieważ zachowała zdolność apelowania do owej natury, skrywanej przez Hana Solo pod maską obojętności.

Han otrzymuje oczywiście dodatkową nagrodę w postaci księżniczki. Jednakże ma on inną jeszcze motywację: totalitarne zakusy Imperium powodują, że polityka wkracza do handlu i ogranicza obszar wolnego rynku. Komiwojażer oferujący towary z kontrabandy to stały motyw kultury amerykańskiej: Han nie jest jednak przestępcą, lecz sprzedawcą operującym w szarej strefie, zaspokajającym potrzeby wynikające ze słabostek. Na tym właśnie – czyli przekonaniu, że każda żyjąca istota ma jakieś słabości i „zakazane potrzeby” – opiera się najgłębszy egalitaryzm całej sagi. Mieszkańcy różnych

planet potrafią się porozumieć, ponieważ wspólna im jest wizja względnej moralnej słabości wszystkiego, co żyje. Istota żywa jest zawsze skłonna do ulegania rozmaitym pokusom, ale ułomność własna staje się podstawą tolerancji dla ułomności cudzych.

Lucas, wprowadzając przemytnika do swojej opowieści, przekonywał więc, że tylko demokracja parlamentarna potrafi zaakceptować i godzić przywary rozmaitych istot. Imperium natomiast chce narzucić wszystkim jednolity profil emocji i potrzeb, więc odwołuje się do wąskiego purytanizmu. Republika jest kobieca i męska, Imperium – wyłącznie męskie. Republika honoruje zróżnicowane języki, dlatego stwarza roboty-tłumaczy, które pośredniczą w kontaktach, Imperium natomiast zna tylko jeden język i zmusza wszystkich, by się do niego dostosowali. Gdyby Republika trwale zwyciężyła i zniosła ograniczenia handlowe, Han Solo stałby się legalnym komiwojażerem kapitalizmu galaktycznego.

Sądzę, że ten świat – republiki istot niedoskonałych, zdolnych w chwili próby bronić wolności – malowany kreską o grubości Drogi Mlecznej, dobiega w najnowszej części końca. Tytuł *Przebudzenie Mocy* mówi prawdę, jednakże Moc ta ma zupełnie nowy charakter.

Kłopoty republiki

Zacznijmy od stwierdzenia, że saga od samego początku miała pewien kłopot z republiką. Imperium jest wyraziste, nawet przesadnie – totalitarne, zbrodnicze, chciwe. Republika natomiast jawi się na przemian jako organizm demokratyczny i monarchiczny.

Właściwsze byłoby stwierdzenie, że Republika przedstawiana w sadze jest republikańską federacją małych monarchii. Na różnych planetach bohaterowie spotykają królów, a na jednej z nich w wyniku nieporozumienia C-3PO zostaje za króla uznany. Wynika z tego, że wyobraźnia polityczna zarówno Lucasa, jak i mieszkańców galaktyki ma charakter mieszany. Galaktyka to zbiór małych monarchii, mających swoje reprezentacje w parlamencie. Gwarantem istnienia republiki jest jednak nie tylko wspólna wola i zasada parlamentarnego konsensusu, lecz także osoba monarchy, który – nieco podobnie jak w Wielkiej Brytanii – nie bierze udziału w sprawowaniu władzy, strzegąc ciągłości porządku politycznego.

Księżniczka Leia, nie będąc faktyczną władczynią, jest osobowym potwierdzeniem quasi-sakralnego ładu. Aby monarcha mógł w republice pozostać monarchą, musi stać się ciałem wyłącznie symbolicznym.

A jednak Leia wydaje rozkazy i sprawuje rządy. I to niemal od pierwszej chwili, gdy ją poznajemy. Wyjaśnienie tkwi w szczególnych warunkach – wojny z Imperium. W takiej sytuacji, podobnie jak w starożytnym Rzymie czasów republiki, władza zostaje powierzona jednej osobie (bądź kilkuosobowej grupie), która w imię wyższej racji zawiesza demokratyczne prawa. Nie z galaktyczną republiką mamy więc do czynienia, lecz z konfederacją planet dobrowolnie przyjmujących zasady stanu wyjątkowego. Jeśli dodamy do tego wojnę, która toczy się prawie przez cały czas sagi (tylko w jednej części odbywają się normalne obrady parlamentarne), to otrzymamy paradoksalny rezultat: Republika istnieje wyłącznie jako obietnica uzasadniająca stan wyjątkowy, zaś stan wyjątkowy to środek do republikańskiego celu.

Rzadko w dziejach kinematografii światowej zdarza się przypadek, by dzieło w każdym calu trywialne było zarazem tak szczerą wypowiedzią na temat przemian dzisiejszej demokracji i tak trafną jej diagnozą. Zgodnie z poczynionym w sadze rozpoznaniem republiki zamieniają się dziś w państwa stanu wyjątkowego. W państwach tych najpilniejsze zadanie polega na wypracowaniu paradoksalnych procedur, które pozwolą na demokratyczne zawieszenie demokracji.

Rzadko też zdarza się, by diagnoza ewidentnie dostosowana do polityki USA obejmowała Europę Środkową. *Przebudzenie Mocy* można całkiem łatwo odczytać jako film zrobiony o Polsce na prośbę liberałów: PiS w śmiesznych strojach imperialnych, opozycja z pomarszczonymi twarzami i przestarzałą bronią, a na końcu i tak wszystkich ratuje kobieta. Interpretacja taka nie wynika jednak z faktu, że Stany Zjednoczone opacznie wykonały zamówienie ministra Głińskiego i przekazały światu zaszyfrowaną przypowieść o polskiej walce ze złem. Zbieżność wynika stąd, że Polska, Węgry i Słowacja toczą swoje lokalne „gwiazdne wojny” globalizującą się metodą stanu wyjątkowego.

Globalny syndrom objawia się pod postacią praktyki politycznej, która nie ma programu, choć ma cel. Celem jest stworzenie prawa, które będzie umożliwiała odbieranie praw.

Galaktyczny Piketty

Dzisiejszy widz wie już zatem, że im bardziej Republika angażuje się w walkę z faktycznym bądź wymyślnym złem, tym bardziej przestaje być Republiką. Oprócz reguł politycznych zmieniają się również zasady fizyki. Zmianę tę najkrócej można

zasygnalizować jako przejście od świata Einsteina do świata Piketty'ego.

Równanie $e = mc^2$ – najbardziej znany wzór fizyczny XX wieku – mówiło, że każda masa jest potencjalnie energią. Im więcej energii potrzebujemy, tym większy musi być iloczyn masy i ruchu. Przy niewielkiej prędkości trzeba dużo masy, przy niewielkiej masie trzeba ogromnej prędkości. Albo tona trotylu, albo kilogram bomby atomowej. Wzór Einsteina można – z pewnym ryzykiem i na sposób ludyczny – przełożyć na prawidła ekonomii. Sens równania oznaczałby wówczas, że niewielka suma pieniędzy wprawiona w intensywny ruch inwestycyjny może przynieść ogromny zysk. Kto potrafi kupować akcje i sprzedawać je w tempie wyprzedzającym ruch giełdowych zmian, zarobi krocie. W wersji potocznej jest to bliskie znanemu powiedzeniu, że czas to pieniądz: im mniejsza kwota, tym szybciej należy nią obracać.

Jeśli pozostaniemy przy ekonomii, okaże się, że znaczenie wzoru Einsteina ulega dziś osłabieniu. Nieco ponad sto lat po sformułowaniu szczególnej teorii względności (1905) pojawił się inny wzór, który zdaje się lepiej wyjaśniać dynamikę kapitału. Wzór jest zwięzły i nieodwołalny jak wyrok. Ułożył go Thomas Piketty w książce *Kapitał XXI wieku* (2013), nadając mu postać: $R > G$.

Oznacza to, że dochody z kapitału (R) są wyższe od wzrostu gospodarczego (G). Duży kapitał powiększa się szybciej niż gospodarka. Jeśli zatem Einstein w ujęciu ekonomicznym relatywizował objętość masy, uznając, że od grosza można dojść do trzosa dzięki prędkości, to Piketty mówi, że masa finansowa ma znaczenie decydujące. Kto chce osiągnąć większą prędkość, czyli wyprzedzić innych, ten musi mieć więcej pieniędzy. Piketty stawia wzór wczesnego kapitalizmu na głowie: zamiast „czas to pieniądz” mówi „pieniądz to czas”.

Jaki to ma związek z *Przebudzeniem Mocy*? Prawie bezpośredni. Najnowsza część sagi przekonuje bowiem, że bogactwo odziedziczone działa silniej niż bogactwo wypracowane. Widzowie *Przebudzenia Mocy* zauważyli z pewnym zdumieniem, że główna postać kobieca, czyli Rey, dochodzi do mistrzostwa we władaniu mieczem świetlnym w trakcie jednej przygody. Zdumienie bierze się stąd, że w części *Imperium kontratakuję* mogliśmy niemal fizycznie odczuć, jak długi i żmudny jest proces nauki. Zanim Luke został rycerzem Jedi, musiał – drogą morderczego treningu – posiadać określone umiejętności i opanować własne namiętności. Dopiero rezultat tych ćwiczeń dawał mu Moc potrzebną do walki

i do odparcia pokus ciemnej strony. W części najnowszej Rey bez treningu i medytacji osiąga mistrzostwo, które pozwala jej pokonać Kylo Rena – syna Hana Solo i Lei Organy, którego sam Luke kształcił od dzieciństwa na rycerza Jedi. Mówiąc językiem mitu: Kylo jest dzieckiem śmiertelników. Ta, która go pokonała, musi pochodzić od bogów. Odziedziczyła coś, co skraca jej drogę do osiągnięcia triumfu.

To właśnie uznałbym za przebudzenie z amerykańskiego snu. Mit ten napędzany był bowiem przekonaniem, że pracą i staraniem można przezwyciężyć wszystko. Dziesiątki amerykańskich filmów i książek kładły odbiorcom do głowy, że przeznaczenie nie istnieje. A nieobecność przeznaczenia działała w obie strony: nie determinuje nas nasze pochodzenie i nie jest zdefiniowana nasza przyszłość. Nie ma znaczenia, czy ktoś pochodzi z rodziny bogatej czy biednej. Nie ma znaczenia, czy ktoś poznał przyszłość – jak w *Terminatorze* czy w *Powrocie do przyszłości* – ponieważ przyszłość jest zależna od ludzkiej aktywności. Tak działała kinetyka Einsteina w odniesieniu do biografii: życiowe osiągnięcia nie zależą od masy odziedziczonej po rodzicach, lecz od prędkości, z jaką ją wykorzystamy.

W *Przebudzeniu Mocy* einsteinowska fizyka już nie działa: Kylo Ren przegrywa z Rey, ponieważ Rey ma w sobie Moc. Odziedziczyła ją po rodzicach (wielce prawdopodobne, że okaże się córką Luke'a) albo po prostu z tym się urodziła. A to oznacza, że wieloletnia praca Kylo Rena przynosi słabszy rezultat niż wrodzone umiejętności Rey. Piketty ma rację: dochody z kapitału okazują się silniejsze od zysków z pracy.

W dalekich regionach galaktyki rozegrał się epizod gwiazdnych wojen, który kończy amerykański sen. *Przebudzenie Mocy* mówi bowiem, że nikt nie stanie się milionerem, jeśli milionerem się nie urodził. To nowe prawo jest tak silne, że dotyczy nawet rycerzy Jedi. Ratunek musi pojawić się pod postacią nowej fizyki kapitału. ◀

Przemysław Czapliński

(1962) – profesor zwyczajny, historyk literatury XX i XXI wieku, eseista, tłumacz, krytyk literacki; współtwórca Zakładu Antropologii Literatury UAM w Poznaniu, kierownik specjalności krytycznoliterackiej. Ostatnio ukazały się jego: *Polska do wymiany* (2009) oraz *Resztki nowoczesności* (2011). Redaktor tomów zbiorowych, w tym: *Nowoczesność i sarmatyzm* (Poznań 2011), *Literatura ustna* (2011) oraz *Kamp. Antologia przekładów* (2013). Kurator cykli spotkań – m. in. „Boskie narracje. O wierze, religii i bogach rozmowy z pisarzami” (Teatr Polski, Poznań 2016); „Bioklasy: segregacje i sojusze” (Warszawa 2016). Bada literaturę jako zakłócenie komunikacji społecznej

∨
Kto się boi Donalda Trumpa?
∧



O B L I C Z A

S T R A C H U

FILIP KONOPCZYŃSKI

Wybory kandydatów na prezydenta USA wkroczyły w decydującą fazę. Jak wszystko w ustroju amerykańskim, procedura wyłaniania reprezentantów zarówno Partii Demokratycznej, jak i Republikańskiej jest skomplikowana i rządzi się innymi prawami w zależności od stanu. Jako ilustracja może posłużyć zwycięstwo Hillary Clinton nad Bernie Sandersem w sześciu obwodach w stanie Iowa, które kandydatka odniosła dzięki szczęśliwemu rzutowi monetą. Kandydaci obu partii mają jeden cel: uzyskanie wystarczającej liczby delegatów, którzy na konwencjach partyjnych uzyskają dla nich większość zapewniającą jednemu z nich prawo do walki o fotel w Białym Domu.

Długi Marsz

Po niemal roku „praprawyborów” z oficjalnie ubiegających się o nominację dwunastu republikanów w grze o zwycięstwo pozostaje trzech: Donald Trump, Ted Cruz oraz Marco Rubio. Po stronie demokratów lista jest jeszcze krótsza i obejmuje wyłącznie Hillary Clinton i Bernie Sandersa. Po kilku tygodniach zmagania zdecydowanym liderem prawicowego peletonu jest Trump, który ku przerażeniu nie tylko liberalnych, ale i konserwatywnych elit wydaje się być na prostej drodze do zwycięstwa w republikańskim wyścigu. Po lewej stronie sytuacja jest bardziej skomplikowana: Sanders depreczuje Clinton po piętach, co może doprowadzić do sytuacji, w której o wyborze kandydata zadecydują nie

demokratyczne wybory, ale partyjne elity – w świetle regulacji Democratic National Convention tzw. „superelektorzy” wskazywani przez partię dysponują na starcie 15 proc. głosów. Clinton popiera obecnie 442 z nich, Sandersa jedynie 16 (teoretycznie mogą oni zmienić swoje preferencje, ale wydaje się to mało prawdopodobne).

Wiadomo także, jakie są główne struktury, w ramach których prezentują się i postrzegani są kandydaci. W prezydenckim wyścigu 2016 jaskrawo jak nigdy jawią się przeciwstawne narracje definiujące społeczno-polityczną rzeczywistość USA.

Istnieje natomiast element, który łączy wizerunek wszystkich najważniejszych kandydatów. Jest nim strach, choć o zdecydowanie różnych obliczach. To on organizuje wyobraźnię poszczególnych grup wyborców i staje się centrum, wokół którego budują się polityczne wspólnoty. Jak te emocje rozgrywają konkretni politycy?

Konserwatywny postęp i progresywna rewolucja

Hillary Clinton została przez największe i najbardziej wpływowe media okrzyknięta faworytką na długo przed oficjalnym ogłoszeniem uczestnictwa. Jej wybór na kandydatkę demokratów był postrzegany jako czysta formalność – nie dość, że była Pierwsza Dama ma ogromne doświadczenie zarówno w prowadzeniu kampanii wyborczych, jak i piastowaniu prominentnych stanowisk publicznych, to jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych osób nie tylko w Ameryce, ale i na świecie. Ponadto Hillary i Bill Clintonowie mają opinię

osób, z którymi nie opłaca się konkurować – historie złamanych karier politycznych dawnych konkurentów z partii opisał w 2014 roku „The Atlantic”¹ (można też wspomnieć o spiskowych teoriach, popularnych w środowiskach republikanów, którzy tworzą długie listy rzekomo „niebezpiecznych” dla Clintonów osób, które zginęły w niewyjaśnionych okolicznościach). Strach, wokół którego swoją strategię wyborczą buduje Clinton, to lęk przed tzw. „backlashem” – konserwatywną reakcją na umiarkowanie progresywną prezydenturę Baracka Obamy. Ważne zwycięstwa polityczne ostatnich lat zdaniem Clinton są zagrożone. Koniec dyskryminacji osób homoseksualnych w armii, przełomowe orzeczenie Sądu Najwyższego dotyczące równości małżeństw osób tej samej płci, wprowadzenie programu Obamacare, dzięki któremu miliony Amerykanów uzyskały w końcu dostęp do służby zdrowia, czy wreszcie ustawa Dodd-Franka, czyli próba ograniczenia zagrożenia, które dla amerykańskiego społeczeństwa stanowi nieuregulowane Wall Street – te wszystkie osiągnięcia liberałów z ostatnich lat są solą w oku republikańskich wyborców i, jak przestrzega Hillary Clinton, wybór przedstawiciela Grand Old Party oznaczał będzie kontrrewolucję. Spór zarysowany w ramach podziału: obrońcy umiarkowanie postępowego *status quo* kontra jego reakcyjni krytycy sugeruje, że Clinton nie brała pod uwagę, że aby uzyskać nominację Partii Demokratycznej konieczne jest uprzednie wygranie prawyborów. Nieoczekiwane wyrównana walka z Sandersem spowodowała, że sztab Clinton stosuje coraz ostrzejsze i zdradzające nerwowość ataki na kandydata z Vermontu.

Przekaz kampanii wyborczej Berniego Sandersa oparty jest na innym rodzaju lęku. Na swoich wiecach i w wystęпах telewizyjnych Sanders z emfazą trybuna ludowego i przy użyciu argumentacji makroekonomicznej peroruje o gigantycznych nierównościach dochodowych, majątkowych i społecznych, których ofiarą jest amerykańska klasa średnia (czyli według rozpowszechnionej w USA nomenklatury 90 proc. wszystkich obywateli). Widmo „znikającej klasy średniej” i przestrogi przed tym, że następne pokolenia Amerykanów będą musiały pracować jeszcze ciężiej i dłużej za jeszcze mniejsze pieniądze to główny punkt jego kampanii. Sanders buduje swój przekaz wokół kwestii życiowego bezpieczeństwa – ekonomicznego i zdrowotnego. Na te lęki odpowiada planem „Przyszłości, w którą możesz uwierzyć” (główny slogan jego kampanii). Proponuje dwukrotne zwiększenie (do 15 dolarów) godzinowej stawki minimalnej, powszechne

ubezpieczenie zdrowotne i bezpłatną edukację na publicznych uczelniach. Jako przeszkodę w osiągnięciu tych celów senator z Vermontu wskazuje establishment, najbogatszą grupę stanowiącą 1 proc. społeczeństwa, który czerpie niemal całe zyski z gospodarki oraz skorumpowany za sprawą systemu finansowania kampanii wyborczych system polityczny. Przekonania te zapewniły mu już szczególnie mocne poparcie wśród pokolenia millenialsów (według niektórych sondaży popiera go nawet 46 proc. Amerykanów do 35 roku życia), którzy zmagają się z problemem wysokiego bezrobocia wśród młodych oraz bezprecedensowo wysokiego długu studenckiego. Sanders głośno deklaruje, że jeśli zostanie wybrany, to stanie na czele tłumów pracujących Amerykanów i będzie wraz z nimi domagał się sprawiedliwego i godnego traktowania przez największe grupy lobbystyczne – nieplacące podatków międzynarodowe korporacje i chciwych bankierów z Wall Street. Krytyka „skorumpowanego systemu wyborczego” jest dla Sandersa także główną podstawą krytyki kandydatury Clinton, której najwięksi sponsorzy to właśnie firmy finansowe i wielkie korporacje. Popularność Sandersa rośnie proporcjonalnie do jego rozpoznawalności – można więc zaryzykować stwierdzenie, że jego szanse na uzyskanie nominacji może pokrzyżować jedynie krótki kalendarz prawyborczy.

Kto się boi Donalda Trumpa?

Po stronie republikańskiej polityka zarządzania strachem ma się jeszcze lepiej. Donald Trump już w kilka minut od ogłoszenia swojej kandydatury zdążył wyraźnie zaznaczyć, przeciw komu chce skonsolidować lęki i złość wyborców: Meksykanów nazwał „gwałcicielami” i „kryminalistami” oraz zadeklarował, że odgrodzi się od nich murem (za który oni jeszcze zapłacą!), Chińczykom zagroził, że ostatecznie ich pokona, zaś wobec muzułmanów zapowiedział politykę „znakowania” i deportacji. Na fali wzrostu medialnej paniki wokół Państwa Islamskiego i poczucia zagrożenia islamskim terroryzmem popularność Trumpa przybiera na sile. Nastroje ksenofobiczne i rasistowskie wśród jego wyborców są bardzo wysokie. Według badań opinii 20 proc. z nich uważa, że zniesienie niewolnictwa było błędem, zaś np. 74 proc. republikanów w Karolinie Południowej opowiada się za całkowitym zakazem wjazdu do kraju dla muzułmanów. To właśnie poczucie lęku przed islamem stanowi najmocniejsze paliwo jego kampanii – sfrustrowani wyborcy postrzegają go jako przywódcę, który w skuteczny i bezpardonowy sposób

obroni ich przed zewnętrznym zagrożeniem. Beztraska i finezja szkolnego osiłka, z jakimi Trump wskazuje kolejnych wrogów, umacnia jego wizerunek „niepoprawnego politycznie” lidera, który dzięki niezależności gwarantowanej przez swoją kilkumiliardową fortunę nie musi liczyć się ani z grupami interesu i elitami, ani nawet z przywództwem partyjnym.

Jego główni konkurenci, Ted Cruz i Marco Rubio, wypadają na jego tle blado i łagodnie. Cruz, przedstawiający się jako ultrareligijny konserwatywny libertarianin, określany jest jako pupilek Tea Party, a więc części najbardziej radykalnych, antypaństwowych republikańskich „rewolucjonistów”, kwestionujących zarówno sens istnienia administracji federalnej, jak i nauczania prawa ewolucji oraz zagrożenia globalnym ociepleniem. Kandydatem, który cieszy się największym poparciem elity GOP, jest z kolei Marco Rubio. Ten potomek Kubańczyków uciekających przed reżimem Fidela Castro określany jest jako kandydat umiarkowany. W dzisiejszej Partii Republikańskiej oznacza to wolnorynkowego radykała uzależnionego od największych darczyńców prawicy – braci Koch, a także przedstawicieli przemysłu naftowego oraz instytucji sektora finansowego. Warto zaznaczyć, że Trump w kwestiach gospodarczych deklaruje poglądy dalekie od linii partii, o której nominację walczy. W swoich wystąpieniach deklarował m.in. chęć wprowadzenia powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego czy ukrócenia spekulacji i patologii na Wall Street. Tego typu poglądy wśród republikańców są prawdziwą herezją. Donald Trump jest więc atakowany przez elity polityczne i medialne z obydwu stron: z lewej za ksenofobię i język nienawiści, z prawej za „lewackie” poglądy. Jego fenomen polega jednak właśnie na tym, że im mocniej jest atakowany przez establishment, tym większe poparcie zyskuje wśród wyborców.

Dwie twarze populizmu

Donald Trump i Bernie Sanders to bez wątpienia kandydaci, którzy najlepiej uchwycili wyjątkową specyfikę tych wyborów. Miliardera z Nowego Jorku i socjalistę z wiejskiego Vermontu paradoksalnie łączy więcej niż tylko miejsce urodzenia (Brooklyn). Ich kampanie zbudowane są na poczuciu zagrożenia, frustracji i wściekłości na obecny porządek społeczny i gospodarczy, który zafundowały im dotychczasowe elity władzy i biznesu. Obaj niebezzasadnie nazywani są populistami (warto pamiętać, że słowo to ma o wiele bardziej neutralną konotację po angielsku niż po

polsku). Nierówności dochodowe i majątkowe w USA pomimo kryzysu stale rosną, a rozwarstwienie społeczne się powiększa. Nadzieje rozbudzone siedem lat temu podczas kampanii Obamy pozostały niespełnione. Niczym w toquevilleowskiej interpretacji rewolucji francuskiej uprzednio uruchomione i niezrealizowane aspiracje prowadzą w końcu do radykalnego wrzenia społecznego. Recepty dawane przez Sandersa i Trumpa są na poziomie filozofii polityki diametralnie odmienne: o ile ten pierwszy stara się stworzyć masowy ruch społeczny w duchu socjalistycznym, to drugi oferuje charyzmatyczne przywództwo oparte na autorytarnych rozwiązaniach uzasadnianych za każdym razem „stanem wyjątkowym”. Wybór którejś z tych wizji będzie oznaczał prezydenturę, która obali dotychczasowe *status quo*.

W kontekście historii amerykańskiej polityki sytuacja jest więc wyjątkowa. Co najmniej od czasów wielkiego kryzysu z 1929 roku elity partyjne, medialne i biznesowe nie musiały konfrontować się z tak dużym ryzykiem odrzucenia swojego przywództwa. Innymi słowy, także one odczuwają lęk: przed zradyzalizowanym, rozczarowanym i domagającym się rewolucji *demosem*. W listopadzie okaże się, czy przywoływane przez media XX-wieczne analogie, takie jak „fasyzm”, „socjalizm”, „rewolucja” i „New Deal”, okażą się tylko natchnioną emfazą publicystów, czy w Stanach Zjednoczonych faktycznie nastąpi istotna zmiana porządku politycznego, gospodarczego i społecznego. ◀

Filip Konopczyński

– analityk Fundacji Kaleckiego, prawnik i kulturoznawca. Absolwent MISH UW. Publikował m.in. w „Res Publice Nowej”, „Kulturze Współczesnej”, „Kulturze Liberalnej” i „Dzienniku Opinii”

- 1 Peter Beinart, *Clintonophobia. Why No Democrat Wants to Run Against Hillary*, „The Atlantic”[online], 21 sierpnia 2014. Dostępny w internecie: <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2014/08/why-no-democrat-wants-to-run-against-hillary-fear-of-retaliation/378914/> [dostęp: 9.03.2016].

ORGANIZACJA DEMOKRACJI

Wybrańcy demokracji zajmują stanowiska,
które w czasach *ancien régime*'u zostałyby
powierzone ludziom króla

GEORGE SOREL

Od wielu lat liczni pisarze, nie wyróżniający się szczególnym talentem, ale za to biegli w sztuce robienia hałasu, twierdzą, że gdyby powszechne prawo wyborcze było zorganizowane wedle ich zaleceń, funkcjonowanie demokracji zadowoliliby najbardziej wymagających krytyków. Literatura tego rodzaju jest niemal zawsze przeładowana abstrakcyjnymi rozważaniami, a przez to dość mglista, toteż niewiele z niej wynika. Jednak książka Adolphe'a Prinsa pod tytułem *O duchu rządów demokratycznych*¹ nie zasługuje na to, by ją całkowicie zlekceważyć. Autor stara się bowiem przedstawić swoim rodakom reformy konstytucyjne, które – jak sądzi – odpowiadają warunkom społecznym współczesnej Belgii.

Żeby czytać tę książkę z pożytkiem, trzeba stale mieć na uwadze następujące spostrzeżenia. Politycy belgijscy, może oprócz przywódców partii socjalistycznej, są silnie przywiązani do instytucji wolności². Wykształceni Belgowie uważaliby za uchybienie podstawowym powinnościom patrioty, gdyby nie okazywali dumy z tradycji starych gmin flamandzkich. Burżuazja belgijska nie odczuwa potrzeby posiadania przywódcy, który stworzyłby armię, zdolną odgrywać znaczną rolę w świecie, lub też zapewnił ciągłość polityki zagranicznej (stanowiącej jeden z ważniejszych elementów równowagi europejskiej), czy wreszcie na tyle zabezpieczył interesy materialne, by podtrzymać konieczną wiarę w postęp ekonomiczny. Duch bonapartyzmu jest obcy

naszym północnym sąsiadom, którzy potrafią krytykować obecne działanie parlamentaryzmu, nie pragnąc przy tym wcale zaprowadzenia monarchii absolutnej³. Poza tym Prins nie należy do owych krasomówców, którzy starają się stworzyć sztuczny porządek wedle scholastycznych formuł. Jako wysoki urzędnik Ministerstwa Sprawiedliwości jest on człowiekiem praktycznym, mógł też, co istotne, obserwować, jak działa biurokracja w ustroju partyjnym. Jego projekty są więc zarazem realistyczne i liberalne, a w związku z tym mogą posłużyć jako podstawa dla pożytecznych dyskusji o nowoczesnej demokracji.

Wybrańcy demokracji zajmują stanowiska, które w czasach *ancien régime*'u zostałyby powierzone ludziom króla, uznanym – dzięki wcześniejszym zasługom – za godnych, by sprawować kontrolę nad administracją, doradzać ministrom i w razie potrzeby korygować błędy suwerena. Obecna biurokracja, która zachowała wiele z tradycji starego korpusu królewskiego, chciałaby, żeby parlamenty nagięły się w pewnym stopniu do jej zwyczajów. Jest więc dość naturalne, że projekty przedstawiane przez Adolphe'a Prinsa mają na celu przede wszystkim wprowadzenie do demokracji idei bliskich sercom biurokratów.

Regularne awansowanie w hierarchii, zorganizowane tak, żeby zapewnić sprawiedliwe wynagrodzenie zasług – oto co wedle idealnego pracownika państwa stanowi fundament prawa publicznego. Pierwsze lata służą nabyciu rutyny – podstawowej zasady

działania wszelkiego ciała administracyjnego. Młodzi ludzie, o ile jest im pisane zająć wysoko, już wtedy dają się zauważyć, wykazując na tej skromnej scenie walory moralne, które później będą im niezbędne, by przejąć funkcje kierownicze. Czy nie byłoby dobrze, gdyby także politycy musieli odbyć przeszkolenie? Nasz autor tak właśnie myśli i dlatego pisze:

Sprawowanie czynności lokalnych jest dla parlamentaryzmu współczesnego tym, czym było dla rekrutowania Senatu rzymskiego sprawowanie wysokich urzędów; lub dla rekrutowania kierowników naszych wielkich gmin, działalność mieszczan w korporacjach średniowiecznych⁴, tzn. jest systemem wyrabiania najwybitniejszych administratorów. (s. 290).

Istotnym warunkiem życia parlamentarnego jest wedle Prinsa silne życie lokalne. Osoby powołane do stosowania prawa nie mogą przeboleć, że „trzeźwą i jasną spuścizną prawodawczą przeszłości” zastąpił „chaos” (s. 182). Rozwiązanie problemów stanowiących przedmiot ogólnopaństwowej troski nieustannie podporządkowywane jest zabiegom polityków (s. 184)⁵. Pracę parlamentarną psuje system wyborczy, który umożliwia sukces kandydatom przedstawiającym nazbyt abstrakcyjne programy (s. 255, 287-289). Prawdopodobnie lepiej by było, gdyby wybory zostały wpisane w funkcjonowanie struktur lokalnych, jak to miało miejsce w Anglii, gdzie trybunały hrabstw i korporacje miejskie stawały się kolegiami wyborczymi (s. 305). Prins pisze, że w chwili obecnej władze lokalne mogą jeszcze osłabiać ducha partyjnego⁶, rozważając każdą kwestię w prawdziwie obiektywny sposób. W ocenie tego wysoko postawionego urzędnika warte są one więcej niż parlamenty wyłaniane w niezorganizowanym głosowaniu powszechnym. Bardzo często ministrowie przygotowujący trudne akty prawne uznawali za stosowne tworzenie komisji, w których skład wchodziłoby reprezentanci wszystkich grup interesu. W ustanowionej w 1892 roku Wyższej Radzie Pracy (*Conseil supérieur du travail*), gdzie zasiadało szesnastu socjologów, szesnastu przemysłowców i szesnastu robotników, duch pojednania objawiał się z taką siłą, że cały kraj wdzięczny był tej instytucji za doskonale praktyczne rozwiązania w „epoce wstrząśnięć społecznych” (s. 310). Parlament powołany przez kurie talentu (wykształcenia), kapitału i pracy mógłby prawdopodobnie zadowolić biurokratów.

Pełne zastosowanie swoich teorii na belgijskim gruncie Adolphe Prins widzi w następujący sposób. Należałoby znacznie powiększyć liczebność rad miejskich, by zainteresować szersze grono obywateli kwestią pomyślnego rozwoju ich miasta. Zgromadzenia te składałyby się

w jednej czwartej z przedstawicieli wszystkich wyborców dwudziestopięcioletnich, zamieszkujących gminę od lat trzech; w jednej czwartej z przedstawicieli jednostek posiadających średnie i wyższe dyplomy naukowe; w jednej czwartej – z przedstawicieli właścicieli domów, objętych cenzusem; i wreszcie w jednej czwartej z przedstawicieli wielkich interesów społecznych, których zarząd wchodzi w atrybucję władzy gminnej⁷. Radni byłiby wybierani spośród członków tej ostatniej jednej czwartej zgromadzenia przez większość głosów w pozostałych trzech czwartych. (s. 212, przyp. 1).

W wyborach parlamentarnych brano by pod uwagę zarówno istniejące grupy ludności, jak i położenie społeczne obywateli. W okręgach wiejskich istniałaby jedna kuria osób spełniających cenzus majątkowy i jedna pracownicza, każda wyznaczałaby jednego deputowanego. W średniej wielkości miastach trzy kurie nominowałyby po jednym deputowanym: kuria grupująca osoby spełniające cenzus wykształcenia, kuria właścicieli nieruchomości spełniających cenzus majątkowy, kuria pozostałych obywateli powyżej dwudziestego piątego roku życia, którzy przebywali w mieście od przynajmniej trzech lat. W dużych miastach istniałyby cztery kurie osób z cenzusem wykształcenia (nauki przyrodnicze, humanistyczne, sztuka i nauczanie – dwóch deputowanych; prawo i administracja – trzech deputowanych; grupy wyznaniowe uznane przez państwo – po jednym deputowanym każda; obrona narodowa – jeden deputowany); cztery kurie kapitału, z których każda nominowałaby jednego deputowanego (własność ziemska, przemysł, handel i finanse); pięć kurii pracowniczych wyłaniających również po jednym delegacie (budownictwo, fabryki, przemysł tekstylny i meblarstwo, typografia i introligatorstwo, inne zawody); jedna kuria higieny i prac publicznych wyznaczająca dwóch deputowanych (s. 311-312), którzy mieliby zadbać o zdrowie biedaków.

II

Niezwykły poziom skomplikowania tego systemu nie przestraszy czytelnika Proudhona⁸. Przekonany, że dobra administracja jest możliwa tylko jeśli czerpie z praktyk sądowniczych, dzięki którym widoczna staje się wielość interesów, Proudhon napisał pod koniec życia:

*Prawdziwa i wiarygodna reprezentacja w kraju takim jak nasz wymaga istnienia całego zespołu instytucji zestawionych w taki sposób, żeby każdy interes, każda idea, każdy pierwiastek społeczny i polityczny mogły się w nie włączyć, mogły się same wyrażać, stawać się reprezentowanymi, zyskać sprawiedliwość i ochronę, wykonywać swoją część wpływów oraz suwerenności. Reprezentacja narodo-
wa, tam gdzie istnieje jako uwarunkowanie polityczne, nie może być bowiem jedynie mechanizmem – jak w Konstytucji z 1804 roku, mechanizmem i przeciwwagą – jak w karcie konstytucyjnej z lat 1814-1830, podstawą gma-
chu rządowego – jak w konstytucjach z 1793⁹, 1848 i 1852 roku. Aby nie stać się oszustwem, musi być zarazem podstawą, mechanizmem, przeciwwagą, a co więcej funkcją – funkcją, która obejmuje całość narodu we wszystkich jego kategoriach, na które składają się osoby, terytoria, majątki, zdolności, umiejętności, a nawet bieda¹⁰.*

Żeby uchwycić w pełni charakter tej koncepcji, musimy, jak sądzę, przyjrzeć się bliżej temu, co Proudhon chciał przekazać, mówiąc o reprezentacji biedy. Wcześniej zastanawiał się, czy słusznie odmawia się wszelkich uprawnień parlamentarnych ludziom ukaranym pozbawieniem praw publicznych.

Kościół – pisał – ma swoje trybunały pokutne, podług których grzesznik winien się samooskarżyć, jeśli chce uzyskać, wraz z przebaczeniem win, uzdrowienie duszy. Otóż większość obywateli wykluczonych z list wyborczych to ludzie społecznie i politycznie chorzy: jak mają się podnieść, jak mają uzyskać sprawiedliwość, która się im należy... jeśli nie wolno im wnieść swej sprawy (jeśli wolno mi tak rzec) w ramach wykonywania suwerenności ludu?¹¹.

Tym, co powinno wywołać tutaj namysł filozofa jest analogia pomiędzy formami sądowymi a uprawnieniami politycznymi. Proudhon widział w zgromadzeniach prawodawczych sale sądowe, gdzie każda grupa przedstawia swą sprawę osobom, które potrafią wznieść się duchem poza osądy indywidualne¹², by osiągnąć rozstrzygnięcia najprawdopodobniej racjonalne¹³.

Nowoczesne rządy opierają się, jak się uważa, na rozumie kolektywnym. Jego organem jest całe zgromadzenie

służące dyskusowaniu idei i poszukiwaniu prawa¹⁴. W jednej kwestii trzeba zachować ostrożność: to znaczy upewnić się, że badana zbiorowość nie głośnie jak jeden mąż, powodowana jednostkowym uczuciem, które zostało uwspólnione. Doprowadziłoby to bowiem jedynie do ogromnego oszustwa, widocznego w większości popularnych opinii. Walczyć jak jeden mąż¹⁵ jest prawem bitwy; głośnie jak jeden mąż jest przeciwieństwem rozsądku¹⁶.

Prawdę prawną można porównać do prowizorycznej prawdy technicznej formułowanej na zjazdach praktyków.

Rozważania prawnicze pozwalają Proudhonowi dostrzec – w czym przewyższa Adolphe’a Prinsa – ogromne trudności, jakie przedstawia oczyszczenie demokracji. W *Małym katechizmie politycznym*, włączonym do *O Sprawiedliwości...*, czytamy:

Demokracja, dopóki nie wypracuje prawdziwej koncepcji władzy, może być, tak jak była dotychczas, jedynie kłamstwem... Rewolucja [uświęciła] to słowo¹⁷; my w ciągu siedemdziesięciu lat nadaliśmy mu sens skandaliczny¹⁸.

Prawu boskiemu przeciwstawia więc Rewolucja władzę ludu, jedność i niepodzielność Republiki. Byłyby to słowa bez treści, mogące jedynie służyć do maskowania najokropniejszej tyranii... gdyby nie odnosiły się do organizmu wyższego, utworzonego przez wzajemne stosunki grup przemysłowych, oraz do wymiennej siły, która z tych stosunków wynika¹⁹.

W takiej postaci, w jakiej pojawiło się ono we wszystkich konstytucjach od roku [17]89,

powszechne głosowanie jest dławieniem świadomości obywatelskiej, samobójstwem władzy ludu, odstępstwem od Rewolucji... Na to, by powszechne głosowanie było rozsądne, moralne i demokratyczne, trzeba, po stwierdzeniu liczebności poszczególnych zawodów i stwierdzeniu w drodze swobodnej dyskusji niezależności głosujących, zorganizować głosowanie według kategorii funkcji pełnionych przez obywateli, zgodnie z zasadą siły kolektywnej, leżącej u podstaw społeczności i państwa²⁰.

Niemal w całej tej książce Proudhon postrzega demokrację jako przygotowanie ustroju republikańskiego, którego zasady określił w jednym z dodatków.

Żeby ustanowić rząd republikański w jego prawdzie, konieczne jest spełnienie pięciu warunków: 1) określenie praw ekonomicznych; 2) równowaga sił ekonomicznych, stworzenie grup rolniczo-przemysłowych, organizacja usług pożytku publicznego (kredyt, dyskonto, cyrkulacja, transport, magazyny, etc.) zgodnie z zasadą wzajemności i dobrowolności, bez zysku²¹; 3) zabezpieczenia polityczne: wolność słowa i wolność prasy, inicjatywa ustawodawcza, odpowiedzialność publiczna, rozszerzenie ławy przysięgłych, wolność zrzeszeń, nietykalność osobista, nienaruszalność mieszkania i korespondencji; całkowite oddzielenie sądownictwa od rządu; 4) decentralizacja administracji, odrodzenie życia gminnego i prowincjonalnego; 5) zniesienie stanu wojny, zburzenie fortec i likwidacja stałej armii. W tych warunkach zasada władzy zaczyna zanikać. Państwo, rzecz-pospolita, res publica opiera się na niewzruszonej podstawie prawa i wolności lokalnych, korporacyjnych i indywidualnych, których współdziałanie wytwarza wolność państwową. Szczerze mówiąc, nie istnieje już nawet rząd... właśnie bezosobowość, skutek wolności i prawa, najlepiej charakteryzuje rząd republikański²².

III

Ustrój republikański, o którym marzył Proudhon, być może nigdy nie zostanie urzeczywistniony²³, ale jest całkiem prawdopodobne, że wybory powszechne przestałyby być przekleństwem, gdyby

obywateli pobudzał duch prawdziwie republikański, to znaczy – gdyby regulowali swoje stosunki ekonomiczne podług sposobów uznawanych – przynajmniej z grubsza – za sprawiedliwe, gdyby przez dłuższy czas praktykowali wolności polityczne i gdyby nie istniała już pośród nich idea podboju. Nie ma powodu sądzić, że taki naród miałby zostać wykształcony przez demokratów. W *O sprawiedliwości* Proudhon przyznawał, że monarchia konstytucyjna mogłaby przeprowadzić rozwojowi społeczeństwa ku stanowi prawa i wolności²⁴. Jakkolwiek często i gwałtownie piętnował wady demokracji, zawsze omamionej wizją *racji stanu*²⁵, nadzwyczaj trudno byłoby mu przyznać, że mylił się, wierząc tak długo w republikańską przemianę życia demokratycznego. Dlatego właśnie, jak sądzę, nigdy nie skończył swoich *Contradictions politiques* – pracy, w której wielokrotnie pomiędzy wierszami pojawia się to strasznie wyznanie²⁶. We fragmencie opublikowanym pośmiertnie Proudhon zwraca uwagę na nadzwyczajną łatwość, z jaką demokracja przechodzi w despotyzm i *vice versa*. „Co smutne – dodaje – można zauważyć, że najbardziej zapalczywi demokraci zazwyczaj najszybciej przystosowują się do despotyzmu – i odwrotnie, że dworacy władzy absolutnej [– gdy tylko nadarzy się okazja –] stają się najbardziej zaciekłymi demagogami²⁷. Jak zatem można spodziewać się, że demokracja doprowadzi nas do republiki? Możemy mieć pewność, że politycy obdarzeni takimi dyspozycjami psychologicznymi nigdy nie przeprowadzą odpowiednich reform, które ograniczyłyby znaczenie ich arbitralnej woli. Kiedy Proudhon nazywał swoich uczniów demokratami, było w tym słowie „przekonanie, że – jak mówił 4 marca 1862 – jeśli nie służymy wszechwładzy *mnogości*, to pracujemy nad jej wyswobodzeniem poprzez prawo i wolność, a skoro tak, to bronimy jej interesów²⁸. Kim zatem jest demagog (albo parlamentarny socjalista), który kłopotczy się pracą na rzecz wyswobodzenia proletariatu przez prawo i wolność?

Republika Proudhona obejmuje zbyt wiele elementów wolnościowych, antymilitarystycznych i federalistycznych, by mogły ją zrodzić nasze współczesne demokracje, pokładające nieskończoną wiarę w możliwościach gospodarczych państwa, zaślepione szowinizmem i równie fanatyczne, gdy idzie o jedność, co najbardziej ultramontańscy katolicy. Proudhon uważał, że państwo może być użyteczne, gdy interweniuje w gospodarkę, by tworzyć nowe instytucje (ubezpieczenia, banki, koleje), powinno jednak niezwłocznie przekazywać je do wykorzystywania obywatelom²⁹.

W 1860 roku obserwował machinacje agentów II Cesarstwa, wysłanych do Belgii, by przygotować jej aneksję. Radził wtedy Belgom (podobnie jak Szwajcarom), żeby unikali wszelkich działań, które francuscy szowiniści mogliby uznać za prowokację dającą usprawiedliwienie dla zaborczej wojny. Był przekonany, że układy gwarantujące neutralność Belgii i Szwajcarii nie chroniły obu tych państw przed żarłocznością naszej demokracji. Proudhon niewątpliwie zrozumiał, że osiągnięcie federalizmu poprzez ewolucję demokracji jest niemożliwe. Wydaje się, że był przekonany, iż taki ustrój musiałby być narzucony Francji przez zwycięską zagranicę, podobnie jak monarchia parlamentarna została narzucona naszym ojcom.

Boję się tylko jednego – pisał do [Gustave'a]³⁰ Chaudeya 4 kwietnia 1862 roku – że zobaczę Francję rozczłonkowaną, Paryż zaś opustoszały niczym kolejny Wersal. Ale kto wie, czy za taką cenę nasz naród nie mógłby zostać uratowany i stać się znów czymś?... Widzę tylko jeden realny środek, żeby ocalić naród i wolność, wyzwolić plebejuszy, zaprowadzić pokój i szerzyć zasady Rewolucji w Europie: podzielić Francję na dwanaście niezależnych państw i złamać Paryż³¹.

W kolejnych akapitach znajdziemy dalsze argumenty, które zapobiegają wiązaniu republiki Proudhona ze współczesną demokracją.

Demokraci, którzy nie pragną wcale, by administracja działała z regularnością tak miłą porządnym urzędnikom i zarazem nieuzgadnialną ze swobodą przywódców partyjnych, chętnie demaskują jako reakcjonistów ludzi, którzy, jak Adolphe Prins, tęsknią za porządkiem panującym niegdyś w legislacji. Dlatego jałową byłaby próba przekonania ich, że dokonaliby rzeczy użytecznej, organizując system powszechnych wyborów wedle projektu tego autora. Jednak jak wszyscy idealiści, demokraci często wpadają w sidła dialektyki. Akademickie żonglowanie abstrakcjami rozbudza w nich niezwykłą pewność siebie, takie ćwiczenia bowiem pomagają im oszukiwać ludzi, którzy nie rozumieją tego, czemu za sprawą demokratów przyklaskują. Nie byłoby więc zupełnie niemożliwe namówić ich do zaakceptowania systemu wyborczego, którego prawdziwe znaczenie nie jest całkowicie jasne. A zatem proponowano udoskonalenie naszej demokracji poprzez ordynację proporcjonalną, jaką stosuje się w Belgii, weto prezydenckie

z konstytucji amerykańskiej, szwajcarskie referendum – wszystko pod pretekstem uczynienia bardziej skutecznej kontroli, jaką obywatele mają prawo sprawować nad państwem poprzez wybory. Joseph Reinach, głęboki myśliciel klanu proporcjonalistów, woła z całych sił, że jeśli nie pospieszmy się z przyjęciem jego maskotki, nad Republiką zawiśnie nieuchronne niebezpieczeństwo. Prestiż nieustraszonego gadulstwa jest w świecie polityki tak wielki, że poglądy tego spryciarza zyskały szerokie uznanie wśród tych, których – dzięki wprowadzeniu ordynacji proporcjonalnej – spodziewa się on wypchnąć z Izby.

Oczywiście gorączkowe działania Josepha Reinacha nie wynikają – jak chciałby utrzymywać – z miłości do demokratycznych ideałów. Zrozumiał on, że obecne ugrupowania parlamentarne nie odpowiadają w najmniejszym stopniu poważnym prądom opinii publicznej i w związku z tym sądzi, że większość użytkiwana w wyborach jest kwestią przypadku³². Wprowadzenie systemu proporcjonalnego spowodowałoby, jak się spodziewa, taki zamęt wśród organizacji radykalnych, że jego przyjaciele mogliby licznie wrócić do parlamentu mimo złej woli ministrów, którzy – jakkolwiek pozbawieni są skrupułów – nie będą już mogli ustawiać wyborów tak łatwo jak dziś. Demokracja, zyskawszy nieoczekiwaną okazję ustanowienia się jako swego rodzaju dyktatura, nie zamierzała ryzykować wikłaniem się w awantury. Zaakceptuje ordynację proporcjonalną tylko wtedy, gdy uzna, że zabezpieczyła się wystarczająco, by nie obawiać się już podstępów Josepha Reinacha. Skądinąd Reinach liczy się z tym, że jego reforma stanie się bezużyteczna, jeśli zostanie znacznie odłożona w czasie.

Po cóż jednak organizować demokrację? Po to, twierdzą jej apologety, by mogła spełnić swą historyczną misję, wytworzyć własnego ducha, udowodnić, że jest zdolna stać się wyrazicielką ludzkiej rozumności. Zorganizowana, zdołałaby rozwiązać zagadkę rozwoju, stwarzając podstawy przyszłego społeczeństwa, którym rządzić będą zasady najdoskonalszej sprawiedliwości. Ja, przeciwnie, uważam, że demokracja nie pozwala na jakąkolwiek organizację w naukowym znaczeniu tego słowa, zważywszy że kieruje nią wyłącznie instynkt zniszczenia. Niemiecka socjaldemokracja utrzymuje, że odziedziczyła po Marksie głębokie zrozumienie gospodarki, polityki i historii, nigdy jednak nie była zdolna do wypracowania doktryny, która mogłaby zająć zaszczytne miejsce w nowoczesnej filozofii. Ale słusznie przypisuje sobie chwałę partii stanowiącej najdoskonalszy

typ współczesnej demokracji, udało jej się bowiem lepiej niż jakiegokolwiek innej partii ludowej złączyć mnogość oddanych wyborców w nieprzejednanej negacji tradycji narodowych. Dzięki niezłomnej agitacji socjaldemokratów niemiecki proletariatus wyczekuje dnia, w którym znikną pruska armia, biurokracja i pedantyczni urzędnicy, wywodzący się ze starych uniwersytetów, oraz władza kościołów. Gdy idzie o rozszerzanie spustoszenia duchowego na najbardziej zróżnicowane środowiska, lekkomyślność, niespójność i cynizm propagandzistów³³ posłużyły socjaldemokracji daleko lepiej, niż zdołałyby to uczynić odpowiednio ukierunkowany rozsądek. To, co napotykamy w szczególnie uderzającej formie w łonie socjaldemokracji niemieckiej, obecne jest w każdej współczesnej demokracji w Europie³⁴.

Kiedy uchwyciliśmy już negującą naturę demokracji, zaczynamy dostrzegać, że aby prawidłowo ocenić wartość projektów, które mają demokrację udoskonalić, powinniśmy przede wszystkim pytać, czy te reformy mogą rzeczywiście powstrzymać legislacyjną manię naszych parlamentów³⁵.

Z tego punktu widzenia system ordynacji proporcjonalnej zdaje się znacznie mniej interesujący niż referendum albo amerykańskie weto. Jego skutkiem jest w istocie znaczne umocnienie ducha partyjnego³⁶. Fanatyczna większość może być bardzo niebezpieczna, nawet jeśli (w parlamencie – przyp. tłum.) różnica między liczbą jej głosów i głosów opozycji jest niewielka. Byłoby lepiej, gdyby różnica ta była większa, a większość mniej zdyscyplinowana.

IV

Filozofia polityczna staje się mętna, kiedy tylko zaczyna zajmować się demokracją. Miesza bowiem w swym scholastycznym kotle abstrakcje pochodzące z bardzo konkretnych i nieprzystających do siebie systemów, lokujących się pomiędzy dwoma typami skrajnymi, które postaram się tu jasno zdefiniować, wskazując kilka godnych uwagi cech charakterystycznych. Pierwotne demokracje, których pewne pozostałości przetrwały w XIX-wiecznej Szwajcarii i Kabilii, ukształtowały się pośród rodzin powiązanych w sposób najbardziej trwały z kulturą kantonu uświęconego przez groby przodków. Rodziny te z głębokim poszanowaniem przyjmowały decyzje *władz społecznych*, podtrzymujących ducha rodu, jak również narzucony przez religię obowiązek postępowania zgodnie z surowymi zasadami moralnymi³⁷. W naszych nowoczesnych demokracjach napotykamy wyłącznie na jednostki, które uznają się

za uwolnione od przeszłości. Brakuje im głębokiej miłości do ogniska domowego, niewiele też troszczą się o przyszłe pokolenia. Omamione mirażem niepewnego bogactwa, które miałyby pochodzić raczej z pomyślności ich ducha niż z rzeczywistego uczestnictwa w produkcji materialnej, śnią tylko, by po królewsku korzystać z okazji. Ich prawdziwy wybór to wielkie miasto, gdzie ludzie przemykają jak cienie. Komitety polityczne zajęły miejsce zniszczonych przez rewolucję starych *władz społecznych*, których potomkowie porzucili kraj niepomyślny swej przeszłości i zostali zastąpieni przez ludzi żyjących na nową modłę. Klasy oświecone uważają za wysoce niefilozoficzne odmawiać sobie, ze względów religijnych, zaspokajania namiętności zawsze, gdy jest to możliwe.

Żeby dobrze zrozumieć instytucje Grecji i Rzymu, warto odnieść się do tego, co wiemy o pierwotnych demokracjach³⁸. W czasach upadku helleńskie miasta stały się bardzo podobne do naszych nowoczesnych demokracji. Oligarchowie, którzy pod koniec wojny peloponeskiej przejęli rządy w Atenach, nie mieli nic wspólnego z *władzami społecznymi* istniejącymi w chwalebnych czasach republiki³⁹. Ciekawi wszelkich egzotycznych nowinek przyjaciele literatury, uczniowie sofistów, byli co najmniej tak rewolucyjni jak najbardziej egzaltowani demagodzy. Prawdopodobnie kult tradycji utrzymywał się z większą siłą w świecie rzemieślników niż w klasach bogatych⁴⁰.

Kiedy Arystoteles próbował zastosować lekcje doświadczalnej nauki politycznej do rządów ludowych, myślał o reformach mających zbliżyć te rządy do pierwotnych demokracji⁴¹. Niestety w Grecji nie było już żywołów, które pozwoliłyby ustanowić państwo wedle takiego programu. Stąd koncepcje Arystotelesa są często dość mgliste. Wydaje się, że podziwiał przede wszystkim gospodarkę wiejską, nie pozwalała bowiem obywatelom zbierać się zbyt często. Prawodawstwo nie byłoby więc narażone na dokonywane co chwila gwałtowne zmiany – co zdarzało się w miastach, w których dominowali rzemieślnicy. Prawa jawiłyby się jako trwała manifestacja ludzkiej inteligencji, stojąca ponad przypadkowością partykularnej woli. Grecy stali się zbyt sceptyczni, by można było mieć nadzieję, że groźby religii ujmą w kategoriach tragicznych. Etyka perypatetyczna odpowiada zwyczajom mieszczan z dobrych domów, którzy podążali śladami szkół filozofii sokratejskiej. Arystoteles jest mistrzem świeckich moralizatorów i ich uderzająco pustych dzieł. By, jak się domagał, dostosować prawo do wymagań

rozumu, masy musiałyby oczywiście stosować się do zaleceń najznamienitszych obywateli (*beltistoi*), nie zaś do podszeptów demagogów. W owych czasach pozostałości starych struktur były już zbyt nieliczne, by mogła powstać rzeczywista teoria *władz społecznych*. Arystoteles musi więc zadowolić się paroma abstrakcyjnymi wskazówkami, z których niewiele dla nas płynie nauki⁴².

Republika Proudhona jest znacznie bardziej interesująca niż *politeia* Arystotelesa, francuski filozof rozumiał bowiem lepiej niż grecki wagę każdego z warunków, w jakich działały pierwotne demokracje⁴³.

Ewolucja poglądów Proudhona w kwestii własności byłaby niezrozumiała, gdybyśmy nie rozumieli, że prowadząc swe rozważania, widział z każdym dniem coraz wyraźniej, jak prawo wyrasta z gospodarki rolnej. Proudhon bardziej niż ktokolwiek inny odczuwał cześć dla ziemi⁴⁴. Miłość do życia wiejskiego tkwiła głęboko w jego psychice. Cóż będzie czynić ludzkość, gdy stanie się republikańska? – pyta w *Małym katechizmie politycznym*. A oto i odpowiedź:

Będzie robiła to, o czym mówi Księga Rodzaju⁴⁵ i co zaleca filozof Martin⁴⁶ w Kandydzie: będzie uprawiała swój ogródek. Uprawa ziemi, niegdyś praca niewolników, stanie się najpierwszą ze sztuk, tak jak jest już najpierwszą dziedziną przemysłu; człowiek pędzić będzie życie w spokoju zmysłów i pogodzie ducha⁴⁷.

Pisząc swój wielki traktat *O sprawiedliwości*, Proudhon ufał, że pracuje nad zbudowaniem filozofii ludowej – pełniejszej, równie skutecznej i nie mniej surowej niż etyka chrześcijańska, od której masy, jak widział, coraz bardziej się odrywały. Oddał się temu dziełu z godną podziwu pasją, wyobraziwszy sobie, że jest to koniecznie potrzebne. Klęska jaką poniósł, ukazała jaśniej niż mogłaby to uczynić jakakolwiek metafizyczna rozprawa, że nasze demokracje w najmniejszym stopniu nie sprzyjają rozkwitaniu prawdziwie republikańskiej moralności. Proudhon czuł z całą mocą, że świat jedynie z najwyższym trudem zdołałby przyjąć głoszoną przez niego doktrynę bezinteresownej Sprawiedliwości. Pragnął więc dać obyczajom choćby prowizoryczne zabezpieczenie⁴⁸. Dlatego też zaproponował Kościołowi szczególny konkordat, zgodnie z którym kler miałby nauczać etyki Rewolucji okrytej symboliką chrześcijańską⁴⁹. „W ciągu trzech stuleci protestanckie Niemcy

dokonały przejścia od ortodoksyjnego katolicyzmu do moralności filozoficznej i nie wywołało to, gdy idzie o masy, żadnych poważnych wstrząsów”. Proudhon liczył, że dzięki jego systemowi uda się „zrewolucjonizować umysły i sumienia, omijając protestantyzm i nie zatracając się w wyuzdaniu wizjonerów i cudotwórców... Jeśli nie tak, jedynym ratunkiem, jaki widzę, jest dyktatura i terror”⁵⁰.

Nie zaznaczyliśmy chyba dotychczas, że Proudhon z niepokojem myślał o instytucjach, które mogłyby zająć miejsce dawnych *władz społecznych*⁵¹. Zamierzam więc przytoczyć tutaj kilka wymownych ustępów z objaśnień uzupełniających *O sprawiedliwości*:

Czyż można sobie wyobrazić, że aby uczynić zadość powinności wystarczy powstrzymać się od wszelkich działań nagannych lub zakazanych prawem?... Nasza sprawiedliwość winna promieniować dalej... Jak patriotyzm, sprawiedliwość jest niczym, jeśli nie jest uzbrojona. Musimy bowiem pokonać nie tylko wrogów wewnętrznych, lecz także tych na zewnątrz. Bezkarność występku, którą piętnujecie z taką goryczą – to występki tych, których nazywacie sprawiedliwymi, to wasz występki. Wasza gnuśność, dobrzy ludzie, wasze ciche przyzwolenie ośmiela łajdaków. O co więc ośmielacie się oskarżać los? Co też opatrność jest wam winna, by powetować nieudolne życie w idiotycznej trwodze?... Mówimy o trybunałach powołanych do działania w naszym imieniu: ale trybunały wychwytyją tylko najmniejszą i najmniej niebezpieczną część występków. Prawdziwe przyczyny deprawacji są przez nie starannie omijane... Dlaczego gorliwi wyznawcy prawa, których zawsze znajdzie się kilku, nie pomyślą o zawarciu przymierza przeciwko zalewowi nieukaranej zbrodni, przeciwko nieudolności prawodawcy i pobłażliwości sędziego, przeciwko wiarołomstwu samej władzy?... Społeczeństwu brakuje nade wszystko obrońców uciśnionych – ci, których wyznaczył rząd... to tylko symulakry. Lecz znowu – na cóż się uskarżamy, wskazując na brak społecznej harmonii i żądając od nieba dodatkowego usprawiedliwienia? Jesteśmy karani, ponieważ grzeszymy. Prześladowanie, które dotyka sprawiedliwych, jest karą za ich miękkość, żeby nie powiedzieć – za współudziały⁵².

Proudhon nie zdołał przedstawić konkretnego rozwiązania problemu organizacji sprawiedliwości. Demokracja ze swoimi komitetami politycznymi nie wytworzy *obrońców ucisnionych*, o których się upominał. Ci *obrońcy*, „zorganizowani wszędzie w sądy honorowe, z prawem ścigania, osądzania i wykonywania swoich postanowień”, uderzająco przypominają *władze społeczne* z minionych czasów. Czyż syndykaty robotnicze nie byłyby zdolne do odgrywania analogicznej roli?

Należy żałować, że Proudhon nie badał nigdy bezpośrednio starych demokracji rolniczych. Gdyby je poznał, mógłby znacznie lepiej niż piszący te słowa pokazać, w czym te społeczności przypominają jego republikańską utopię, w czym zaś różnią się od naszych nowoczesnych demokracji. Takie porównania są dla filozofa nieskończenie bardziej zajmujące niż najbardziej uczone abstrakcyjne rozprawy. Zbyt długo socjalizm podążał złą ścieżką, pobudzany przez *złych pasterzy*, których wykształciła demokracja. Nic nie jest dla przyszłości proletariatu bardziej istotne niż zapoznanie go z nauczaniem Proudhona. Uczniowie (albo rzekomi uczniowie) Marksa, organizujący żarliwe kampanie przeciwko Proudhonowi, są w znacznej mierze odpowiedzialni za schyłek socjalizmu. To zabawne, że owi intelektualiści drugiej kategorii demaskowali jako *burżuazja* tego zachwycającego przedstawiciela świata pracy – człowieka, którego Daniel Halévy słusznie nazywał „typem doskonałym chłopca i francuskiego rzemieślnika, bohaterem naszego ludu”⁵³. ◀

Przełożyli Piotr Laskowski i Karolina Jesień

Podstawa przekładu: Georges Sorel, *L'organisation de la démocratie*, [w:] idem, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, wydanie 3, *Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 31 rue Jacob, Paris 1929*, s. 365-394

Georges Sorel

(1847 - 1922) - francuski myśliciel społeczny, socjolog. Twórca teorii rewolucyjnego syndykalizmu. W jego pracach pojawiają się także wątki katolickie, integrystyczne i nacjonalistyczne. Konsekwentnie sprzeciwiał się burżuazyjnej demokracji oraz mieszczańskiej tradycji rewolucji francuskiej. Jego marksizm odcinał się od teorii państwa jako dyktatury proletariatu. Napisał m. in. *Rozważania o przemocy* (1908, wyd. polskie 2014), *Złudzenia postępu* (1908), a także opublikowane po wojnie *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919), z którego pochodzi powyższy fragment. Do prac Sorela sięgają postaci tak różne jak Antonio Gramsci, Walter Benjamin czy Stanisław Brzozowski. W nieodległej historii nawiązywali do niego m. in. Chantal Mouffe i Ernesto Laclau w *Hegemonii i socjalistycznej strategii* (1985), sam Laclau także w późniejszych *Emancypacjach* (1996)

- 1 A. Prins, *O duchu rządów demokratycznych*, przeł. E. Leszczyńska, Lwów 1907 [tyt. oryg.: *De l'esprit du gouvernement démocratique*, Bruxelles 1905. Wszystkie kolejne odwołania odsyłają do przekładu polskiego – przyp. tłum.]. Opublikowałem dwie recenzje tej książki: w *Divenire sociale* (rzymskim) z 16 listopada 1906 oraz w *Mouvement Socialiste* z tego samego miesiąca. Tutaj przedstawiam trzecią, lepiej opracowaną wersję. (Wersja ta, stanowiąca podstawę niniejszego tłumaczenia, została opublikowana w: *Materiaux d'une théorie du prolétariat*, Paris 1929, s. 365-395..
- 2 Ta wątpliwość zrodziła się po lekturze ustępu na stronie 198 (w wydaniu polskim, ortografia uświadczona – przyp. tłum.) książki Prinsa: „tłumy, chciwie szczęścia, dobrobytu i sprawiedliwości, nie posiadają tego wszystkiego, czego trzeba, aby dojść do celu. Potrzebują kierowników. Nie zaprzeczają temu nawet najskrajniejsi w równościowych dążeniach socjaliści. Pozbawiona wodzów, często bardzo despotycznych, którzy ją utworzyli i nią kierowali, partia socjalistyczna byłaby niczym. I jeśli dzieli się na sekty, to tylko dlatego, że znaleźli się wodzowie w tych sektach”
- 3 To właśnie ów duch bonapartyzmu zapewnił sukces *Action Française*. Wielu ludzi, którzy bardzo niewiele dbają o wartości tradycyjnej monarchii, nie posiadało się z radości na widok żarliwych ataków na ułomności demokracji. Równie dobrze propaganda Charlesa Maurrasa mogła być w gruncie rzeczy bardziej pomocna dla Księcia Wiktora niż dla Diuka Orleanu. (Powiedziano mi, że taką opinię wygłosił krótko przed śmiercią hrabia de Sabran-Pontevès). Przez pierwszych dziesięć lat Drugiego Cesarstwa francuska burżuazja sądziła, że Napoleon III rządzi zaspokajając potrzeby reakcji. Trzeba było ekspedycji włoskiej, która zachwiała przymierzem pomiędzy klerem i dyktatorem, żeby zbudziła się opinia publiczna. W chwili, gdy ludzie Drugiego Grudnia (dzień, w którym w 1852 r. Ludwik Napoleon Bonaparte proklamował II Cesarstwo) wydawali się gotowi nawrócić się na parlamentaryzm, Proudhon podsumowywał w następujących słowach zarzuty, które można stawiać systemowi „Złotego środka” (Juste-Milieu): „System polityczny, wymyślony pospiesznie, by zatriumfowała gadatliwa przeciętność, zakłamana pedanteria, opłacane dziennikarstwo posługujące się reklamą i szantażem; system, w którym kompromisy sumienia, wulgarność ambicji, ubóstwo idei, jak również oratorski banał i akademicka paplanina są pewną drogą do sukcesu; system, w którym na porządku dziennym są sprzeczność i niespójność, a brak szczerości i odwagi nazywa się przezornością i umiarkowaniem – taki system nie poddaje się krytyce, wystarczy go opisać. Analizowanie go oznaczałoby jego wzmocnienie, krytyka wytworzyłaby jedynie jego złudne pojęcie,”. Zob. *Contradictions politiques*, Paris: Librairie Internationale, 1870, str. 222-23. To właśnie ten system narzucała nam demokracja po 1871 roku.
- 4 Na stronie 207 Prins dorzuca do powyższych jeszcze przykład Anglii: „Tajemnicą żywotności dawnego ustroju parlamentarnego angielskiego było wytworzenie specjalnej klasy politycznej, która nauczyła się administrować krajem, administrując najpierw hrabstwem”.
- 5 Adolphe Prins ubolewa na tym, że edukacja państwowa w Belgii nie jest stawiana ponad klótniami partyjnymi i regulowana przez specjalistów (s. 192).

- 6 Doświadczenie Francji nie sprzyja tej tezie, w większości naszych prowincji wybory do trybunałów handlowych (*tribunaux de commerce*) są często podporządkowane partyjnym sporom. Stałyby się już całkowicie polityczne, gdyby to trybunały miały nominować delegatów w wyborach do Senatu.
- 7 Z całości projektu Prinsa wynika, że nikt nie ma prawa głosować w dwóch kuriach.
- 8 Jest jednak znaczna różnica pomiędzy Proudhonem a belgijskim pisarzem – Prins rozpusza wszelką wielość w jednym celu, podczas gdy Proudhon zawsze myśli o zachowaniu federalistycznej mnogości.
- 9 W *Contradictions politiques* Proudhon dość dokładnie analizuje ową konstytucję z 1793 roku, którą często uznaje się za model skrajnej demokracji. „W demokracji, w której suwerenem jest kolektyw, coś quasi-metafizycznego (...), czego reprezentanci są podporządkowani sobie nawzajem, a wszyscy razem – wyższej reprezentacji zwanej Zgromadzeniem Narodowym, albo Ciałem legislacyjnym, lud pojmowany jako suweren jest fikcją, mitem. A wszystkie ceremonie, poprzez które każeć mu wykonywać jego wyborczą suwerenność, są jedynie ceremoniami jego abdykacji” (wyd. franc., s.199 – przyp. tłum.). Skoro więc demokracja tak się popisuje teorią praw, można powiedzieć, że „okłamuje sama siebie” (s. 170).
- 10 *Ibidem*, s. 190-191. Według Proudhona „zasadniczo empiryczne formy ustroju, których ludzkość do dnia dzisiejszego próbowała, mogą być rozważane jako (...) wypaczenia prawdziwego systemu, którego poszukuje każdy naród” (str. 102-103). „Synteza wyborcza (która jest prawdziwym systemem reprezentacji ludowej – tu i dalej, o ile nie zaznaczono inaczej, przypisy pochodzą od autora, nie dotyczy adresów bibliograficznych) powinna mieścić w sobie, nie tylko w teorii, ale także w praktyce, wszystkie wytworzone wcześniej systemy: powinna uznać za podstawę wyborczą nie tylko populację, lecz także zarazem terytorium, własność, kapitał, przemysł, grupy naturalne, regionalne i gminne. Musi mieć świadomość nierówności majątku i inteligencji – i nie wykluczać żadnej kategorii” (s. 189).
- 11 *Ibidem*, str. 188-189.
- 12 „Przeciwstawiając absolut absolutowi (...) i uznając za istniejące i uprawnione tylko relacje pomiędzy przeciwstawnymi pojęciami, [rozum kolektywny] dochodzi do idei syntetycznych znacząco różnych, a często wręcz odwrotnych, od wniosków indywidualnego ja”. Zob. *De la justice dans la revolution et dans l'eglise*, Paris: Garnier, 1858, t. III, str. 101. To dzięki wolności człowieka może takim sposobem wznieść się ponad pożądania swej natury (s. 217-218).
- 13 Proudhon sądził, że aby zwiększyć to prawdopodobieństwo, należałoby – stwierdziwszy, jakie są siły zwolenników dwóch przeciwstawnych tez – głosować nad „formułą, w której oba sprzeczne twierdzenia zrównoważą się i znajdą uprawnione zaspokojenie”. *Ibidem*, t. V, s. 30. W ten właśnie sposób redagowane są wyroki sądowe.
- 14 „Ludzie, obywatele, pracownicy – powiada ów kolektywny rozum, prawdziwie praktyczny i *prawniczy* – niechaj każdy z was pozostaje tym, kim jest; zachowujcie i rozwijajcie swoje osobowości, bróńcie swoich interesów; wytwarzajcie swoje myśli...; dyskutujcie jedni z drugimi, nie uwłaczając
- względem, jakie winne są sobie byty inteligentne i absolutne...; szanujcie tylko wyroki waszego wspólnego rozumu, którego sądy nie mogą być waszymi, wyzwolonego od tego absolutu, bez którego byłibyście tylko cieniami”, *Ibidem*, t. III, str. 102.
- 15 W tekście czytamy: „walczyć przeciwko jednemu człowiekowi”, co jest w oczywisty sposób błędne.
- 16 Proudhon, *Justice*, t. III, s. 119. Zarówno marksiści, jak i wielka liczba socjalistów zdają się nie brać pod uwagę tego rozróżnienia – rozróżnienia, które dla prawniczego umysłu Proudhona było oczywiste.
- 17 W tekście czytamy: „conservé à ce mot” (w cyt. tłum. „zachowała dotychczasowy sens tego słowa”), co nie ma żadnego sensu. (Sorel uzupełnia dalej: „comme une pierre d'attente” – przyp. tłum.).
- 18 *Idem*, *O sprawiedliwości w rewolucji i Kościele*, [w:] *Wybór pism*, t. 2, s. 214.
- 19 *Ibidem*, str. 220-221. Na stronie 212 Proudhon zauważa, że pojęcie „suwerenności” nie jest pozbawione niebezpieczeństw: „Choćby największa była potęga istoty kolektywnej, nie staje się ona przez to w stosunku do obywatela władzą suwerenną. Równie dobrze można by powiedzieć, że maszyna, w której obraca się sto tysięcy szpul, jest suwerenna w stosunku do stu tysięcy przadek, które reprezentuje (...) Pomiędzy władzą a jednostką istnieje tylko prawo. Wszelka suwerenność jest czymś odpychającym: to zaprzeczenie Sprawiedliwości, to religia”.
- 20 *Ibidem*, str. 230-231.
- 21 Proudhon miał nadzieję, że to, co nazywał „federacją rolniczo-przemysłową”, zastąpi to, co współcześni socjaliści zdemaskowali jako „feudalizm finansowo-przemysłowy”, wyzyskujący kolektywne siły dla własnych korzyści. Zob. *Du principe fédératif*, Paris: A. Lacroix, 1868, Cz. 1, rozdz. XI.
- 22 *Idem*, *Justice*, t. V, str. 179. Pięć warunków postawionych przez Proudhona można podzielić na trzy kategorie: gospodarkę, instytucje polityczne i organizację wojskową. Proudhon przywiązywał szczególną wagę do gospodarki – większą nawet niż Marks; dlatego z większą niż jego rywal precyzją przedstawia swe idee odnoszące się do porządku gospodarczego. Marksisci wierzą w zasadzie, że problemem, który powinien zostać rozwiązany jako pierwszy jest problem rządu. Przypominają w tym bardzo demokratów z roku 1848 (zob. Proudhon, *Du principe fédératif*, Cz. 1, rozdz. XI). Ogłosivszy swoją teorię republiki, Proudhon zaznacza, że odrzucił ją wszystkie stare partie (w 1860 roku): „Przyjęto, a i to z ogromną rezerwą, wyłącznie warunek dotyczący zabezpieczeń politycznych, które same w sobie, w niezorganizowanym społeczeństwie, mogą tylko powiększyć niestabilność państwa i nieustannie otwierają drzwi dla uzurpacji i despotyzmu”. Te zabezpieczenia stanowią najbardziej abstrakcyjną część systemu, stąd z punktu widzenia niszczycielskich dialektyków mają wiele zalet.
- 23 Mimo używania pewnych formuł, często interpretowanych nazbyt dosłownie, Proudhon nie mylił „czystych koncepcji rządu, w swej prostocie nierealizowalnych, jak czysta monarchia lub czysta demokracja, z rządami faktycznymi lub mieszanymi”. Zob. *Du principe fédératif*, cz. 1, rozdz. V.

- 24 *Idem, Justice*, t. III, s. 131-32. W *Correspondance* (Paris: A. Lacroix, 1875), Proudhon często wspomina o okazjach, jakie miał hrabia Paryża, by zastąpić Napoleona III. Sądził, że wnuk Ludwika Filipa dałby Francji pokój i wolność, której potrzebują socjaliści do szerzenia swoich doktryn w kraju, który zamierzają odnowić.
- 25 *Idem, Justice*, t. II, str. 29.
- 26 Jak wielu autorów, których opinia publiczna zna wyłącznie z paru sformułowań uznanych za szokujące, Proudhon był nieśmiały i względnie rzadko wypowiadał sedno swoich poglądów. 4 marca 1862 roku napisał do jednego ze swoich najbliższych korespondentów, że ze względu na upowszechnianie swoich idei uważa za niebezpieczne porzucenie słowa „demokracja”, które opinia publiczna uznaje „niemalże za synonim republiki” – czytelnik mógłby oburzyć się na zmianę terminologii. Zob. *Correspondance*, t. XII, str. 7.
- 27 *Idem, Contradictions politiques*, s. 81-82. Znajdujący się na końcu tej sekcji apolog jest szczególnie obelżywy wobec francuskiej demokracji.
- 28 *Idem, Correspondance*, t. XII, s. 7.
- 29 *Idem, Du principe fédératif*, cz. 1, rozdz. VIII.
- 30 Przyp. tłum., tak samo dalej w przypadku dodanych imion.
- 31 *Idem, Correspondance*, t. XIV, s. 218-219. Zob. *La Guerre et la paix*, Paris: A Lacroix, 1869, księga IV, rozdz. X. W tym drugim tekście mowa jest właśnie o dwunastu niezależnych regionach, które miałyby za stolice: Rouen, Lille, Metz, Strasbourg, Dijon, Clérmont, Orlean, Lyon, Marsylię, Tuluzę, Bordeaux i Nantes – a także o zniszczeniu centrów życia społecznego w Paryżu, co zdaniem Proudhona byłoby równoznaczne ze złamaniem Paryża.
- 32 W 1902 roku [Pierre] Waldeck-Rousseau (francuski polityk, w latach 1899–1902 premier koalicyjnego rządu „obrony republiki”, przyczynił się do ułaskawienia A. Dreyfusa. Zapoczątkował politykę bloku lewicy – przyp. tłum.) uzyskał 339 deputowanych rządowych, podczas gdy opozycja otrzymała 251 miejsc. Różnica głosów w wyborach powszechnych wynosiła tylko 200 tys. przy 10 mln wyborców (Joseph Reinach, *Histoire de l'affaire Dreyfus*, Paris: Stock, 1894-1908, t. VI, s. 188). Jak wielką rolę przy zasięganiu opinii narodu odegrał przypadek, wskazuje fakt, że Watykan sądził, iż może liczyć na katolicką większość (*Libre parole*, 18 listopada 1906). Izba Deputowanych przegłosowała nadzwyczaj istotne prawa antyklerykalne, których uchwalenie byłoby bardzo trudne, gdyby ordynacja proporcjonalna upodobniła ją do ciała wyborczego. Joseph Reinach uważa tę ustawę za doskonałą – demokratyczny ideał polega niewątpliwie na zaspokajaniu jego namiętności.
- 33 Niemiecka socjaldemokracja rozpowszechniała szeroko tłumaczenie antyklerykalnej książki autorstwa Yvesa Guyota (*Etudes sur les doctrines sociales du christianisme*, Paris: E. Flammarion, 1881), a zarazem – nie dostrzegając w tym żadnej hipokryzji – rozprowadzała broszury nauczające, że „chrześcijaństwo i socjalizm są jednym” (*Mouvement Socialiste*, 1 maja 1903, s. 71-72).
- 34 To, co się wydarzyło w Niemczech pod koniec roku 1918, pokazuje, że dość dobrze oceniliśmy sytuację w roku 1914.
- 35 Należałoby pragnąć, by w sprawach istotnych niewielka przewaga nie była wystarczająca. Prawa, które zmieniają nasze kodeksy, ustanawiają prawa ochronne, albo dotykają interesów moralnych (religia, zabezpieczenia społeczne, powszechna edukacja) powinny być moim zdaniem przegłosowywane większością dwóch trzecich głosów poselskich. Ale demokracja nigdy nie zgodzi się na osłabienie w ten sposób jej dyktatury.
- 36 Nadzwyczajnie zwiększając znaczenie ciał, które wybierają kandydatów.
- 37 Warto przywołać tu dobrze znany ustęp z Polibiusza: „Głównie jednak wyższość państwa Rzymian polega, jak mi się zdaje, na ich zapatrywaniu się na bogów... [bogo-bojność] jest tak dalece w swym ręku wielką i splecioną zarówno z prywatnym życiem ludzi, jak i z życiem publicznym, że wyższy jej stopień jest już nieosiągalny... Jakoż u Greków, żeby już innych pominąć, ludzie, którzy zarządzali dochodami państwa, jeśli się im powierzy tylko talent, mimo kontroli dziesięciu dozorców, tyłuż pieczęci, nie potrafią dochować rzetelności. Natomiast u Rzymian mężowie, którzy podczas swego urzędowania lub posłowania mają w swym ręku wielką sumę pieniędzy, już dla samej świętości przysięgi zostają wierni swemu obowiązkowi. I jeżeli u innych ludów rzadko znajdzie się mąż, który nie tknie pieniędzy publicznych i pod tym względem zachowa czyste ręce, to u Rzymian rzadki bywa wypadek schwywania jakiegoś przeniwiercy na gorącym uczynku”. (*Dzieje*, księga VI.56, tłum. S. Hammer). Współcześni Polibiuszowi Grecy nie traktowali starych wierzeń zbyt poważnie, toteż historyk zmuszony był zauważyć, że w polis, która składałaby się z samych mędrców, zasady religijne byłyby zbędne. Jednocześnie jednak deklaruje, że użyteczne jest budzenie w ludzkiej wspólnotie religijnej grozy.
- 38 Adolphe Prins sądzi, że w Grecji w początkach epoki archaicznej zgromadzenia ludowe nie głosowały (s. 133). W Kabilii wszystkie decyzje w wioskach muszą być jednoznaczne. Kiedy strony nie mogą dojść do porozumienia, często uciekają się do arbitrażu (A. Hanoteau i A. Letourneaux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris: wyd. drugie, 1872-73, t. II, str. 22, 32). Instytucja trybunów ludowych w Rzymie jest prawdopodobnie związana z zasadą jedno-myślności. Siedząc u wrót Senatu, zastępowali plebs, który w wioskach Kabilii pozostaje na placu, gdy dostojnicy dyskutują w sali. Powstrzymywali Senat, ogłaszając, że nie zdołano osiągnąć jednomyślności. Chronieni przez święty immunitet, nie musieli się obawiać przemocy partii, która proponowała zablokowane przez nich kroki. W cywilizacjach pierwotnych przemoc służy więc przewyciężaniu znacznego oporu. (Zob. Emile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaire de l'Algérie*, Paris: E. Leroux, 1886, s. 207).
- 39 Przy tego rodzaju porównaniu trzeba wziąć pod uwagę różnice pomiędzy gospodarkami. Po wojnie peloponeskiej społeczeństwo attyckie było już z ducha całkowicie miejskie. Wcześniej Ateńczycy woleli życie wiejskie niż miejskie (Alfred Croiset, *Les Démocraties antiques*, Paris: Flammarion, 1909, s. 171). Arystofanes i Ksenofont dają świadectwo dawnej wiejskiej Attyki.
- 40 Sokrates padł ofiarą tego zjawiska.
- 41 Zob. Pierre Defourny, *Aristote. Théorie économique et politique sociale* [w:] *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, t. III, 1914. Arystoteles silnie sprzeciwiał

- się ekonomii wzrostu i powiększaniu bogactwa. Ideałem była dla niego autonomia starych wspólnot, niemal całkowicie samowystarczalnych. Uważał, że należałoby stworzyć prawa zapobiegające koncentracji ziemi; z wielkim podziwem odnosił się do pomocy wzajemnej, która zawsze istniała w rolniczych regionach wiernych tradycjom. Systematycznie pomijał to wszystko, co stanowiło istotę życia śródziemnomorskich metropolii.
- 42 W idealnej polis Arystotelesa obywatele są podzieleni na klasy ze względu na swój wiek.
- 43 Należy koniecznie zauważyć, że republika Proudhona jest społeczeństwem wytwórców, podczas gdy idealna polis Arystotelesa to szczepek arystokratów, których ziemie są uprawiane przez zależnych chłopów: taki ideał uniemożliwił greckiemu filozofowi dogłębne zbadanie wiejskich demokracji.
- 44 Proudhon mawiał, że *Georgiki* Wergiliusza to „arcydzieło antyku, a być może nawet całej poezji ludzkości, poemat, który sam z siebie wystarcza za powód do nauczania łaciny w szkołach”. Podziwiał arcyzm, z jakim Wergiliusz potrafił wprowadzić tak wiele filozofii w wiejskie obrazy *Bukolik* (*Justice*, t. III, s. 370).
- 45 Wiemy, że Proudhon był gorliwym czytelnikiem Biblii – tak znakomicie dostosowanej do demokracji rolniczych. W ostatnich dniach życia Heinrich Heine z entuzjazmem sławił biblijne cnoty, które, jak uważał, odkrył na nowo w Szkocji, w krajach skandynawskich i w niektórych regionach północnych Niemiec (*De l'Allemagne*, t. II, s. 314).
- 46 W polskich tłumaczeniach *Kandyda* postać ta występuje pod imieniem Marcin.
- 47 Proudhon, *Wybór pism*, t. 2, s. 237.
- 48 List z 25 grudnia 1860 r. do François Hueta – katolickiego filozofa, który próbował odrodzić gallikanizm (ruch polityczno-religijny we Francji mający na celu uniezależnienie Kościoła francuskiego od władzy papieskiej – przyp. tłum) Zob. *Correspondance*, t. X, s. 258.
- 49 *Idem*, *Justice*, t. IV, s. 355-356.
- 50 *Ibidem*, t. VI, s. 343-44. Proudhon był silnie zaniepokojony wpływami, jakie zdawał się zyskiwać *spirytyzm* (t. V, s. 323-24; t. VI, s. 57-58). Tekst zawiera też aluzje do nowoczesnego katolicyzmu, o którym Proudhon często wypowiadał się z pogardą, zob. np. to, co mówi w *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état*, rozdz. VI, Paris: A. Lacroix, 1868, o kulcie świętej Filomeny i najświętszego serca Maryi, o bractwie Notre-Dame des Victoires (w latach 30. XIX w. proboszcz tej paryskiej parafii doświadczył objawień maryjnych) i o cudownych uleczeniach dokonywanych przez księcia Alexandra Hohenlohe (znanego jako abbé de Hohenlohe).
- 51 Rozum kolektywny może się objawić tylko wtedy, kiedy dyskusjami kierują ludzie kompetentni. Proudhon uważa, że muszą oni być zorganizowani, żeby móc wypełniać swoje funkcje. Dlatego pisze: „Gdyby nasze akademie podtrzymywały ducha swoich początków, gdyby miały jakiegokolwiek pojęcie o swojej misji, mogłyby z łatwością rozciągnąć nad dziełami ludzkiej inteligencji ów najwyższy osąd”, który pozwala oddzielać w książkach „to, co pochodzi z prawomocnego rozumu” od wytworów jednostkowego absolutyzmu (*Justice*, t. III, s. 119-20). Prawda, dostrzeżona przez mniejszość, winna dzięki jej staraniom zostać rozpoznana także przez „zarliwą nieuczoną większość”. Mniejszość ma sprawić, by większość „poczuła głębię, konieczność i wyższość” prawa, musi nakłonić większość, by „z własnej woli się mu poddała” (t. VI, s. 332-333). To właśnie czyniły – lepiej lub gorzej – *władze społeczne*.
- 52 *Ibidem*, str. 285-292. Fragmenty te zostały zaczerpnięte z notatki, która ma dowieść, że fundowanie teorii nieśmiertelności duszy na niedostatkach ludzkiej sprawiedliwości jest błędem. Ale obserwacje, które tu przytoczyłem, zachowują wartość niezależnie od celu autora.
- 53 *Débats* z 3 stycznia 1913 r. 25 października 1861 r. Proudhon powiedział do [Charlesa] Beslaya, przyszłego członka Komuny [Paryskiej]: „Chcę, na ile mogę, służyć ludowi mojego kraju... Żyję ze swojej pracy i nie pragnę niczego więcej. Jeśli mam rację, chcę mieć rację, oto cała chwała, o jakiej marzę” (*Idem*, *Correspondance*, t. XI, s. 274). W Niemczech pomysł poddania Izby wybranej w wyborach powszechnych kontroli Senatowi wytwórców (robotników i chłopów) zyskuje z każdym dniem coraz większe poparcie. Taki system władzy byłby zgodny z duchem doktryny Proudhona – gdyby działał w praktyce, mogłoby to skłonić naszych sąsiadów do ulepszenia nauk socjalistycznych.

STO NIEMYCH CIAŁ



*Performansy Beecroft to publiczny spektakl
powtórzonej przemocy. Artystka niemal
wprost narzuca odbiorcy optykę zmieszanego,
zdezorientowanego podglądacza*



ANNA WANDZEL

Wzeszłym roku, podczas wystawy Corpus w warszawskiej Zachęcie, zaprezentowano videorejstrację performansu VB55 artystki Vanessy Beecroft¹. Dekadę wcześniej, w 2005 roku, Beecroft zaprezentowała w przeszklonym hallu berlińskiej Neue Nationalgalerie sto nagich kobiet w wieku od 18 do 65 lat, ubranych jedynie w przezroczyste, nylonowe rajstopy².

Zamiarem artystki było sprowadzenie uczestniczek performansu do roli pozbawionego podmiotowości „obiekta architektonicznego”³. W tym celu Beecroft udzieliła im dokładnych instrukcji. Kobiety musiały przez dwa wieczory stać w zupełnym bezruchu i milczeniu, wystawione na spojrzenia kolejnych zwiedzających. Miały zachowywać się pasywnie i „naturalnie”; miały nie grać, nie flirtować, unikać kontaktu wzrokowego ze zwiedzającymi, pokazywać własne zmęczenie, odrzucić (wraz z ubraniami) swój dyskomfort i przekonania, a wreszcie stopić się w grupie i w totalnym dziele, którego wszystkie stały się emanacją. Jeśli kobiety chciały dostać zapłatę za występ (350 euro), musiały bezwzględnie wypełnić wszystkie instrukcje artystki. Jednak nie tylko modelki były objęte podczas performansu siecią restrykcyjnych reguł. Zwiedzający także musieli

zastosować się do narzuconych przez Beecroft zasad: mieli nie rozmawiać z uczestniczkami, nie patrzeć im w oczy ani nie zbliżać się do kobiet na więcej niż na kilka metrów.

Sytuację tego niepokojącego napięcia pomiędzy ubranym oglądającym a nagimi oglądanymi Beecroft zarejestrowała w filmie VB55. Obraz ten – spreparowany ze specjalnie przygotowanych kadrów, nagrywanych w trakcie prób oraz podczas samego performansu – koncentruje się przede wszystkim na ciałach uczestniczek. Powolny ruch kamery oraz częste, pozornie przypadkowe zbliżenia symulują voyeurystyczne spojrzenie zwiedzających. Oglądając nagranie, odbiorca ma poczuć taki dyskomfort, jakby sam znajdował się w Neue Nationalgalerie i podglądał stojące tam w bezruchu kobiety. Dysproporcję pomiędzy sytuacją oglądającego i oglądanych podkreśla dodatkowo ostatnia scena, która ujawnia obecność elegancko ubranych zwiedzających, przyglądających się z zadowoleniem nagim modelkom. Ten czytelny zabieg montażowy stawia odbiorcę w pozycji niejednoznacznej etycznie i zdecydowanie uprzywilejowanej względem uczestniczek performansu.

Beecroft jednak nie poprzestaje na montażu. Artystka decyduje się na jeszcze jeden, bardzo znaczący zabieg formalny, który ma narzucić odbiorcy filmu optykę zmieszanego, zdezorientowanego podglądacza.

Przez większość filmu (z wyjątkiem ostatniej sceny) modelkom towarzyszy zimny, mechaniczny, kobiecy głos z off-u, który bez przerwy powtarza im, jak powinny się czuć i zachowywać:

Zignorujcie spojrzenia innych. Uwolnijcie się od nich. Wokół was rozciąga się bezpieczna ściana ze szkła. Wybudujcie wokół siebie mur ochronny. Ustanówcie swoją własną rzeczywistość. Zapomnijcie o swojej nagości, uczynicie ją nieobecną. Przestańcie istnieć dla świata zewnętrznego. Bądźcie rozmarzone, lunatyczne. Stańcie się jednością, częścią całości, częścią wspólnoty tej grupy. Bądźcie częścią tego totalnego dzieła, które tu i teraz powstaje, które tworzycie⁴.

Głos instruuje uczestniczki, aby milczały, nie uśmiechały się, nie nawiązywały z nikim kontaktu wzrokowego, nie wykonywały żadnych zbędnych ruchów, były pasywne lub wręcz nieobecne. Intuicja każe zakwalifikować ów głos jako jeszcze jedno narzędzie artystycznej kontroli, narzucające odbiorcy poczucie dysproporcji pomiędzy jego pozycją a pozycją modelek. Kto jednak przemawia tym głosem? Na czym polega jego działanie? Dlaczego uczestniczki performansu nie potrafią mu się sprzeciwić?

Można zapewne pokusić się o hipotezę, że głosu udzieliła sama artystka. Beecroft przyznaje się do silnej potrzeby kontroli nad kobietami, z którymi pracuje:

Zazwyczaj, kiedy pracuję nad performensem, tworzę plan i przygotowuję geometryczną formację. Każda dziewczyna ma w niej swój numer i swoje miejsce, nawet jeśli jest ich sto. Każdy detal musi być zaplanowany na tym etapie. (...) Mój pierwszy performans nie miał żadnych reguł i dziewczyny zaczęły krzyknąć i biegać po całym pomieszczeniu, więc zdecydowałam, że muszę jednak wprowadzić jakieś zasady. Tak więc od samego początku modelki są umieszczone w bardzo konkretnej pozycji, z której nie mogą się wyłamać⁵.

Judith Thurman, dziennikarka i krytyczka sztuki, która przeprowadziła z artystką wywiad-rzekę, sugeruje, że ta obsesyjna potrzeba kontroli nad uczestniczkami procesu twórczego ma źródło

w skomplikowanej relacji artystki z własnym ciałem⁶. Beecroft, która od lat żyje ze zdiagnozowaną bulimią, zdaniem Thurman ma „kompulsywną obsesję nad kontrolą ciała” oraz „obsesję na punkcie tego, jak na kobiety się patrzy i jak one się czują pod takim spojrzeniem”⁷. Thurman postrzega performansy Beecroft jako publiczny spektakl powtórzonej przemocy, której artystka najpierw poddaje własne ciało:

Widzę jej prace i zawarte w nich ciała przez pryzmat podejścia Vanessy do jej własnej cielesności. (...) Jest głównym generałem, zawsze w pełni kontroli (...), a te modelki są dla niej po prostu mięsem armatnim. Męka, na którą je skazuje, udziela się widzowi i oddziałuje na niego, przez co oglądanie jej prac także staje się męką⁸.

Bezkompromisowe rozpoznanie Thurman znajduje potwierdzenie nie tylko w innych analizach prac Beecroft, ale także w wypowiedziach samej artystki:

Moje prace dotyczą bliskich mi tematów: obsesji na punkcie odżywiania się, przerażającego lęku przed wystawieniem samej siebie na ocenę innych, nienawiści do własnego ciała oraz obsesji na punkcie bycia idealną⁹.

Według takiej interpretacji głos instruujący modelki w filmie *VB55* mógłby pełnić przynajmniej dwie funkcje. Po pierwsze mógłby symbolizować społecznie narzucające standardy, które kobiety internalizują i odzwierciedlają w stosunku do własnego ciała. Zgodnie z tym ujęciem relacja pomiędzy głosem z off-u a uczestniczkami performansu ujawniałaby działanie siły, którą Pierre Bourdieu nazywał „władzą symboliczną”¹⁰. Bezcielesny, mechaniczny głos, narzucający kobietom zdominowaną pozycję, byłby z tej perspektywy emanacją dyskursu władzy. Wobec wszechobecnego języka regulującego zasady zachowania i wyglądu kobiety muszą milczeć, ponieważ nie mają prawa do definiowania własnej cielesności i podmiotowości. Dlaczego jednak w takim razie głos z off-u przemawia głosem kobiety? Czy symbolizuje on uwewnętrznione przez kobiety społeczne wymagania? Czy może jest po prostu głosem samej artystki, która dyscyplinuje ciała innych kobiet podobnie jak swoje własne?

Tutaj ujawnia się kolejna funkcja głosu z *VB55*. Oprócz znaczenia, które świadomie wpisała

artystka, głos niesie także pewien „naddatek”: obnażając reguły wiążące uczestniczki performansu, odtwarza on relację władzy ustanowioną pomiędzy Beecroft a jej modelkami. Artystka stawia je w położeniu, w którym sama nie chciałaby się znaleźć. Nagie i wystawione na spojrzenia innych kobiety (z których żadna nie jest przecież profesjonalną modelką) muszą nie tylko wytrzymać perspektywę oceny swoich ciał przez zwiedzających, ale także zmierzyć się z własnym dyskomfortem, wstydem czy wręcz upokorzeniem wywołanym publicznym obnażeniem. Tym samym kobiety wchodzą w sytuację kreowaną przez Beecroft przemocy, której ona sama nie może znieść. Jak przyznaje artystka w jednej z wypowiedzi:

Moment performansu wzbudza we mnie dużo niepokoju, ponieważ sama postrzegam cielesność jako coś wstydliviego, więc kiedy widzę te wszystkie nagie kobiety, sama czuję się poddana przemocy i zazwyczaj uciekam do innego pomieszczenia. Kiedy kamery kręcą, a ludzie robią zdjęcia, o ile sama nie stoję za aparatem, to staram się tego unikać, ponieważ jest to bardzo emocjonalne doświadczenie¹¹.

Beecroft kreuje siebie na postronną i empatyczną obserwatorkę sytuacji swoich modelek. W ten sposób artystka zamazuje jednak swój udział w mechanizmach reprodukcji technik przemocy i opresyjnej kontroli. Przecież to Beecroft narzuciła kobietom drakońskie zasady zachowania podczas performansu. To według jej reguł i jej interpretacji cielesność uczestniczek VB55 jest przedstawiana jako coś wstydliviego i upokarzającego, o czym kobiety nie mają prawa decydować. Ich ustawienie, pozy, mimika oraz wygląd zależą tylko i wyłącznie od woli artystki. Kobiety są zmuszone milczeć wobec decyzyjności Beecroft, która objawia się w filmie VB55 pod postacią wszechobecnego i wszechogarniającego głosu. Jest on zmechanizowany i wyzuty z ludzkich uczuć właśnie dlatego, że Beecroft zaciera w nim ślady własnej sprawczości.

Artystka zaciera także ślady sprawczości uczestniczek performansu. Jednak Beecroft nie tylko nie pozwala im odzywać się w trakcie występu – podczas prób nigdy nie zwraca się do nich bezpośrednio, z modelkami rozmawiają producenci, fotografowie, wizażystki, fryzjerzy, kuratorki i asystenci, a nigdy sama artystka. Od początku więc Beecroft nie traktuje współpracujących z nią kobiet jako pełnoprawnych

podmiotów, a więc osób zdolnych do nawiązania z nią dyskusji, wysnucia jakiś wartościowych przemyśleń lub zabrania głosu w celu wyrażenia swojej niezgody. Dlaczego? Otóż tylko w ten sposób artystka jest w stanie przemienić żywe uczestniczki projektu w asekualny obiekt architektoniczny, którego tak bardzo pożąda.

Modelki nie mogą mówić, ponieważ ich indywidualny głos zagrażałby integralności performansu. Jak dowodzi Roland Barthes, ludzki głos stanowi nośnik tego, co erotyczne, cielesne i indywidualne¹². Z kolei Judith Butler wskazuje, że poprzez przemawianie możliwe jest przejęcie najskuteczniejszego narzędzia władzy, czyli języka, i wykorzystanie go zarówno do oporu, jak i do ukonstytuowania własnej sprawczości¹³. Dla Butler „bycie w języku” jest podstawowym warunkiem ustanowienia ludzkiej podmiotowości¹⁴. Jeśli Beecroft chce swoje modelki tej podmiotowości pozbawić, zredukować je do obiektu – do pustego obrazu ciała – musi najpierw odrzeć je z głosu. Tylko w ten sposób kobiety nie będą mogły ani opowiedzieć o swojej krzywdzie, ani się jej przeciwstawić.

Julia Steinmetz, Heather Cassils i Clover Lery – trzy zaangażowane etnografki, które wzięły udział w jednym z projektów Beecroft – wskazują na jeszcze więcej technik przemocy, za pomocą których artystka paraliżuje sprawczość i podmiotowość uczestniczek swych performansów¹⁵. Po pierwsze kobiety muszą zgadzać się na stawiane im warunki, gdyby jedna z nich się wyłamała, pozostałe także nie otrzymałyby zapłaty. Po drugie uczestniczki czują respekt wobec Beecroft jako słynnej artystki, dlatego boją się kwestionować jej metody i wierzą, że swoim cierpieniem przyczyniają się do stworzenia „dzieła totalnego” i „prawdziwej, wartościowej sztuki¹⁶. Wreszcie po trzecie – przez cały czas przygotowywania performansu kobietom towarzyszy terapeutka (nieprzypadkowo nazywana przez Beecroft „hipnotyzerką”), która powtarza uczestniczkom, że obowiązujące je reguły służą ich bezpieczeństwu, a nie arbitralnym zachciankom artystki.

Sądzę, że to właśnie postać owej terapeutki-hipnotyzerki mogła zainspirować Beecroft do nagrania głosu, który pod pozorem spokoju i troski wymusza na uczestniczkach zachowania zgodne z wizją artystki. Niemniej sprowadzanie tego tajemniczego głosu tylko i wyłącznie do mechanizmu przekazania woli artystki czy treści dominującego dyskursu wydaje mi się zbyt- nym uproszczeniem. Głos ten ujawnia działanie całej skomplikowanej siatki władzy, która wikła wszystkich uczestników procesu twórczego Beecroft: od jego

uczestniczek, przez odbiorców, aż po armię bezmiejennych pracowników oraz samą artystkę.

Zamiast przypisywać głosowi z VB55 konkretne znaczenie, proponuję potraktować go raczej jako rodzaj klucza, który pozwala ustalić i zdekodować działanie płynnych i skomplikowanych relacji władzy, których performansy Beecroft są jedynie chwilowym wytworem. Jak przypomina Michel Foucault, władza we współczesnym społeczeństwie nie jest stała i jednorodna, lecz funkcjonuje jako sieć stosunków sił, których wszechobecne, rozproszone i przygodne emanacje przybierają kształt ludzkich działań, przemyśleń i relacji. Wystarczy podmienić jedną zmienną, aby stosunki te uległy zupełnemu odwróceniu, nigdy jednak nie da się przewidzieć, jaką formę następnie przybiorą. Wszelkie próby skryształizowania ich i zamknięcia w dłoni jednostki muszą zakończyć się fiaskiem. Na tym właśnie polega paradoksalny, jak sądzę, charakter głosu z filmu VB55 Vanessy Beecroft: im bardziej podszycza się pod przejaw konkretnej, rzekomo totalnej władzy, tym bardziej obnaża jej przygodność oraz rządzące nią mechanizmy manipulacji. Jego zbyt zuniwersalizowana forma każe zakwestionować jego przekaz. Głos dyktujący reguły staje się, niejako wbrew woli artystki, narzędziem ich rozbrojenia. ◀

Anna Wandzel

(1990) – studentka Instytutu Kultury Polskiej i Kolegium „Artes Liberales” na Uniwersytecie Warszawskim. Pisze o sztuce publicznej i popkulturze

- 1 Fragment filmu można zobaczyć na oficjalnej stronie artystki pod adresem: <http://www.vanessabeecroft.com/>, [dostęp: 24.01.2015].
- 2 VB55 to złożenie akronimu imienia i nazwiska artystki oraz kolejnego numer performansu, poczynając od pierwszego zaprezentowanego w 1993 roku pod nazwą VB01. Jedynie w dwóch jej performansach wystąpili mężczyźni.

W pozostałych w centrum stawała odpersonalizowane kobiece ciała wyposażone w różne atrybuty związane ze strojem, kolorem lub nagością. Performatywna twórczość Beecroft jest rozpięta między jej trudną biografią, kobiecym ciałem, modą, a światem show-biznesu. Jej działania skupiają w sobie napięcia i sprzeczności typowe dla współczesności. Porównaj: Nick Johnstone, *Dare to bare*. Dostępny w internecie: <http://www.theguardian.com/artanddesign/2005/mar/13/art>, [dostęp: 28.02.2016].

- 3 Korzystam tu z określenia stosowanego przez artystkę. Zob. *The Female Body as Art: Vanessa Beecroft* [w:] *Art in Progress*, „Reserve Channel”. Dostępny w internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=T-VOCXimwaQ>, [dostęp: 15.01.2015].
- 4 Vanessa Beecroft, VB55, Berlin 2005, www.vanessabeecroft.com, przeł. A. Wandzel [dostęp: 15.01.2015].
- 5 Za: *The Female Body as Art: Vanessa Beecroft, op. cit.*, przeł. A. Wandzel.
- 6 Zob. Judith Thurman, *Wolf at the door* [w:] *eadem, Cleopatra's Nose: 39 Varieties of Desire*, Picador, Nowy Jork 2008, s. 3-19.
- 7 Za: *The Female Body...*, *op. cit.*, przeł. A. Wandzel.
- 8 *Ibidem*.
- 9 *Ibidem*.
- 10 Pierre Bourdieu, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 13.
- 11 Przekład za: *The Female Body as Art: Vanessa Beecroft, op. cit.*
- 12 Zob. Roland Barthes, *The Grain of the Voice* [w:] *idem, Image-Music-Text*, przeł. Stephen Heath, Fontana Press, St Ives 1977, str. 179-190.
- 13 Judith Bulter, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. Adam Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 9-19.
- 14 *Ibidem*, s. 9.
- 15 Zob. Julia Steinmetz, Heather Cassils, Clover Leary, *Behind Enemy Lines: Toxic Titties Infiltrate Vanessa Beecroft*, „Signs”, Vol. 31, No. 3, The University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 753- 783, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/499083>, [dostęp: 17.01.2015].
- 16 Za: *The Female Body...*, *op. cit.*, przeł. A. Wandzel.

ICONOCLASH, CZYLI O PRZEMOCY SYMBOLU

▼
*Pozornie odmienne działania składające się
na ikonoklazm łączy jeden mechanizm
– akt agresji wymierzony w obiekt mający
status dzieła sztuki*
▲

OLIWIA MIMI BOSOMTWE

Ikonoklazm, zjawisko mające swoją genezę w VIII wieku, nie przestaje być aktualne także dziś. W epoce proliferacji obrazów i wzrastającego znaczenia tego, co wizualne, pojęcie to można rozpatrywać na zupełnie nowych płaszczyznach. We współczesnym rozumieniu ikonoklazm to nie tylko usuwanie niebezpiecznych, mimetycznych wizerunków, by zastąpić je bezpiecznymi symbolami. Zjawisko to zyskało nowy charakter polegający na zwracaniu się przeciwko różnym formom wizualności z wielu rozmaitych, nierzadko sprzecznych powodów, gdy przyjmujemy odmienne perspektywy postrzegania obiektu padającego ofiarą takiego aktu. Będę posługiwała się słowem ikonoklazm na określenie z pozoru odmiennych działań, które łączy mechanizm, jakim jest akt agresji wymierzony w obiekt mający status dzieła sztuki.

Iconoclash i typy ikonoklazmu

W 2002 roku Bruno Latour – razem z Peterem Galisonem, Dario Gambonim, Josephem Leo Koernerem, Adamem Lowe'm, Hanssem Ulrichem Obristem

i Peterem Weibelem – objął kuratelę nad wystawą *Iconoclash* zorganizowaną w Karlsruhe¹. W tekście kuratorskim wyróżnił pięć typów ikonoklastów: typ pierwszy (A) to ikonoklaści w najbardziej podstawowym znaczeniu, którzy chcą zlikwidować wszystkie obrazy i zastąpić je symbolami. Typ drugi (B) to ci, którzy nie chcą się przywiązywać do jednego wyobrażenia i zostać przez nie zdominowanymi, są raczej orędownikami porzucania jednych obrazów na rzecz innych, aby w ten sposób przenieść uwagę na nowy obraz. Do typu trzeciego (C) zaliczają się z kolei tacy, którzy sprzeciwiają się tylko tym wizerunkom, których bronią ich przeciwnicy. Można ich określić jako prowokatorów niszczących wizualne pole swoich adwersarzy. Do typu czwartego (D) Latour zalicza „niewinnych wandali”. To konserwatorzy, architekci, kuratorzy przekonani o swojej pozytywnej misji polegającej na naprawie, przebudowie czy upiększaniu, niszczą to, co zastane, zmieniając pierwotny kształt lub kontekst dzieła. Wreszcie ostatni typ (E) to dla francuskiego badacza sloterdijkowscy *kynicy*, którzy nie są ani ikonoklastami, ani ikonofilami – posługują się ironią, by uderzać w jednych i w drugich. Jako

przykład tej postawy autor podaje Maurizio Cattelana i jego *La Nona Ora*². Stworzona przez Latoura systematyka oraz kategoria *iconoclash* doskonale oddają wielowymiarowy charakter oddziaływania obrazów. *Iconoclash* to gwałtowna, agresywna konfrontacja tego, co ikoniczne, o niejasnych przyczynach i skutkach. Latour odróżnia ikonoklazm, który dla niego oznacza oczywistą destrukcję obrazów, od *iconoclash* – działania o nieoczywistym znaczeniu, które bez głębszej analizy trudno sklasyfikować jako budujące czy niszczące³. Latour stosuje ów podział, by odróżnić dwa rodzaje postrzegania. Można polemizować, czy to konieczne, niemniej ujęcie Latoura dobrze ilustruje specyfikę ikonoklazmu i przestrzega przed poddaniem się pokusie prostych klasyfikacji.

Głosy z przeszłości

Dario Gamboni w *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, wnikliwie analizującej rozmaite odmiany ikonoklazmu, zauważa, że „Ikonoklaści są prezentowani jako ślepi nie tylko na wartość tego, co niszczą, ale także na prawdziwe znaczenie swojego aktu”⁴, wskazując na dwie przeciwne postawy: niszczycielską ignorancję (*destructive ignorance*) i budujące oświecenie (*creative enlightenment*)⁵. Inne słowa określające zjawisko niszczenie obrazów, jak wandalizm czy obrazoburstwo, mają jednoznacznie negatywną konotację. Tymczasem bezrefleksyjnie negatywny stosunek do zachowań ikonoklastycznych nie pozwala dostrzec ich prawdziwych przyczyn i alternatywnej propozycji, którą często ze sobą niosą. Historia rewolucji francuskiej znacząca jest na przykład kolejnymi aktami ikonoklastycznymi, do których należy zburzenie Bastylii, obalenie pomnika Ludwika XIV na placu Vendôme czy usunięcie głów królewskich z fasady katedry Notre Dame w Paryżu. Dekonstrukcji tych dzieł nie dokonywano w pojedynkę, ich rozbiórka była dziełem tłumu ludzi. Każdy z tych aktów był aktem politycznym wymierzonym w symboliczne znaczenie poszczególnych obiektów, niósł ze sobą konkretną alternatywę – katedrę zamieniono na świątynię rozumu. Wydaje się więc, że działania ikonoklastyczne w naturalny sposób wiążą się z rewolucjami i potężnymi zmianami władzy. Nowa rzeczywistość nie chce starych znaków i za wszelką cenę stara się pozbyć tego, co pozostawili poprzednicy. W ten sposób po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku rozprawiono się z soborami i cerkwiami jako obrazami niedawnej, niechcianej obecności Rosjan. Sztandarowym przykładem

była rozbiórka soboru świętego Aleksandra Newskiego i innych cerkwi w latach 1924 – 1926 w Warszawie, z których pozostały jedynie cztery⁶. Dla nielicznych protestujących był to akt nietolerancji i niechęci dla kultury niedawnych zaborców, dla zwolenników szansa na przejście wizualno-symbolicznej przestrzeni stolicy. Podobnym aktem była rozbiórka pomnika Feliksa Dzierżyńskiego na warszawskim placu Bankowym (wcześniej placu Dzierżyńskiego) w 1989 roku. Monument został zdemontowany na oczach tłumu niecierpliwie oczekującego na zniszczenie figury „Krwawego Feliksa”. W tym okresie, choć z mniejszym rozgłosem, pozbyto się całej masy rozmaitych rzeźb i form upamiętnienia związanych z komunizmem.

Działania dokonywane w pojedynkę należą do nieco innego rodzaju aktów ikonoklastycznych. Często wiążą się z indywidualnym postrzeganiem danego dzieła przez atakującego, zaburzeniami psychicznymi lub chęcią zyskania sławy na miarę Herostratesa. Niemniej osoby działające w pojedynkę również bywają rzecznikami kwestii politycznych. Przykładem jest tu choćby Mary Richardson, sufrażystka, która w 1914 roku pocięła siekierą obraz Velázquezego *Wenus z lustrem* znajdujący się w londyńskiej National Gallery. Richardson swoim gestem chciała sprzeciwić się polityce ówczesnych władz brytyjskich względem sufrażystek oraz przetrzymywaniu Emmeline Pankhurst, liderki tego ruchu. Richardson wydała wówczas oświadczenie wydrukowane przez „The Time”, w którym stwierdziła:

Próbowałam zniszczyć wizerunek najpiękniejszej kobiety w mitologicznej historii w akcie protestu przeciwko rządowi za zniszczenie Pani Pankhurst, która jest najpiękniejszą postacią we współczesnej historii (...) kamienie rzucane we mnie z powodu zniszczenia tego obrazu są dowodem artystycznego, moralnego i politycznego humbugu i hipokryzji⁷.

Richardson wspominała także, że drażni ją, gdy mężczyźni potrafią godzinami gapić się na ten obraz w galerii. To znakomity przykład na relatywny wymiar ikonoklazmu. To co dla jednych jest sztuką w wymiarze absolutnym, nietykającym dziełem, któremu należy się szacunek, dla innych może być przykładem hipokryzji i głęboko zakorzenionej negatywnej strategii wizualnej, jaką w tym wypadku jest eksponowanie aktu kobiecego w muzeum.

Naziści, papież i tęcza

W Polsce po transformacji niechęć do obrazów osiągnęła społeczno-polityczny wymiar, dość niepowtarzalny w swoim kształcie. Odwołując się do systematyki Latoura, rodzimi ikonoklasty zdają się reprezentować typ C, czyli tych, którzy nienawidzą obrazów swoich przeciwników. Nienawidzą tylko niektórych rodzajów przedstawień i symbolów, zazwyczaj nie dla nich samych, ale ze względu na kontekst, w jakim są one pokazywane. Zjawisko to można prześledzić na przykładzie zdarzeń towarzyszących trzem dziełom: *Nazistom* (1998) Piotra Ukłańskiego i *La Nona Ora* (1999) Maurizio Cattelana w 2000 roku oraz akcji związanej z instalacją Julity Wójcik *Tęcza* (2012) w latach 2012-2014. O ile kontrowersje, które wzbudziły prace Ukłańskiego i Cattelana są częściowo związane ze stosunkiem polskiej opinii publicznej do sztuki krytycznej w ogóle, o tyle siedmiokrotne spalenie instalacji Julity Wójcik zdaje się być znakiem zupełnie innych tendencji.

Konserwatywna szabla

Naziści zostali zaprezentowani polskiej publiczności na wystawie o tym samym tytule jesienią 2000 roku. Zestawienie 160 fotosów przedstawiających popularnych aktorów w rolach nazistów było wcześniej pokazywane w Londynie i Berlinie. W tamtym czasie Piotr Ukłański, mieszkający od prawie dekady w Nowym Jorku, był już dość znanym artystą, choć bez wątplenia to właśnie wydarzenie z 2000 roku przyniosło mu spory rozgłos. Jedną z fotografii użytych w zestawieniu przedstawiała Daniela Olbrychskiego w roli Karla Kremiera z filmu Claude'a Leloucha *Jedni i drudzy* (1981). Aktor, wstrząśnięty umieszczeniem jego wizerunku bez komentarza wskazującego na źródło, wniósł do galerii szablę zachowaną z planu filmu *Potop* i pociął swoją podobiznę oraz kilka innych fotografii (m.in. Jana-Paula Belmondo i Bogusława Lindy). Jak tłumaczył: „Na wieczorne pieśni patriotycznych podeszła do mnie licealistka i mówi: «Ja tę wystawę rozumiem, ale młodsza siostra pytała, czy pan służył w armii Hitlera». A ja u Leloucha grałem tylko szefa orkiestry. Tą wystawą pieprzy się dzieciom w głowach”⁸.

Zachowanie Olbrychskiego poskutkowało zamknięciem wystawy przez ówczesnego ministra kultury i sztuki Kazimierza Michała Ujazdowskiego, który uznał, że fotografie mogłyby zostać zaprezentowane po opatrzeniu stosownym objaśnieniem. Zamieszanie związane z pracą Ukłańskiego Piotr Piotrowski sytuował w polu polskiego stosunku do sztuki krytycznej i sztuki

w ogóle. Autor koncepcji muzeum krytycznego zwracał uwagę na zachowawczy charakter polskiej publiczności, oczekującej sztuki obrazującej „wielkie kwestie”, która reprezentowałaby patetyczno-martyrologiczną stronę polskiej kultury przy użyciu tradycyjnych, przede wszystkim malarskich, środków⁹. Piotrowski dostrzegał negatywny stosunek krytyki artystycznej w głównym obiegu prasowym, punktując brak intelektualnego przygotowania dziennikarzy do prowadzenia debaty na temat możliwości i roli sztuki krytycznej w Polsce. Skutkiem takiej strategii była (i jest, jak sądzę) niemożność rozsądnego zmierzenia się z działaniami artystycznymi w rodzaju *Nazistów*. W swoich rozważaniach Piotrowski posuwa się dalej i zestawia reakcję Olbrychskiego i Ujazdowskiego z polską niepamięcią o Holokauście. Atak sienkiewiczowskiej szabli symbolizującej dyskurs bohaterów wymierzony jest więc nie tylko we współczesne dzieło sztuki, lecz także w jakiegokolwiek próby zniuansowanego spojrzenia na problematykę II wojny światowej i jej recepcji.

David Freedberg, przywołując przykład obalenia przez talibów posągów Buddy w Bamiyan, zestawia ikonofobiczny charakter aktu z postawą wobec kobiet, którym talibowie nakazują zasłanianie twarzy. Autor podkreśla, że to właśnie oczy i twarze, zarówno w przypadku wizerunków, jak i kobiet, są tym, co ożywia i urzeczywistnia obecność. To w oczach jest „pragnienie, by ujrzeć to, czego nie widzieć nie można, i uczynić to, czego nie powinno się czynić”¹⁰, pisze. Takie spojrzenie na rolę wizerunku rzuca ciekawe światło na akt Olbrychskiego. Wszak oczy i twarz podkreślane przez Freedberga decydują o figuratywności przedstawienia. Stąd już tylko krok do uosobienia przedstawianego z desygнатem. W przypadku *Nazistów* ukazanie postaci z filmu w odmiennym kontekście – na sali wystawowej – groziło utożsamieniem aktora z postacią. W ten sposób fotos – pozbawiony odniesienia do kina, filmu i komentarzy wskazujących na jego umowność – staje się tym, kogo przedstawia. Pocięcie fotografii przez Olbrychskiego paradoksalnie wpisuje się w mechanizm, przeciwko któremu swoją pracą próbował wystąpić Ukłański. Według niego filmowe kreacje przedstawiają nazistów jako silnych, atrakcyjnych mężczyzn, tworząc przyciągający wizerunek, który uwodzi widzów. W efekcie nazizm staje się estetycznie uwodzicielski zamiast obnażać przerażającą prawdę o sobie. Kolaż Ukłańskiego zhiperbolizował ten efekt, pokazując aktorów jako nazistów. W tym sensie działanie Olbrychskiego pokazuje, że aktor właściwie

odczytał intencję artysty i potraktował wizerunek siebie jako nazisty dosłownie. Jego gwałtowna reakcja, choć pozornie śmieszna i nieadekwatna do sytuacji, dobitnie pokazuje moc, jaka tkwić może w wizerunku. W tym punkcie interesującym wydaje się również pytanie, jak wypadłby projekt Uklańskiego, gdyby artysta zamiast fotografiami posłużył się innym środkiem. Fotografia w popularnym odbiorze ma właściwość dodatkowego potwierdzenia tego, co przedstawione (poprzez barthesowskie *to było*¹⁷). Brak pisemnego objaśnienia pod użytymi fotografiami dodatkowo wzmacnia ten efekt, jedyne *to, co było*, to mężczyzna w nazistowskim mundurze. Czy zestawienie ze sobą np. serii obrazów olejnych przedstawiających portrety tych samych aktorów w tychże rolach wywołałoby podobny efekt? A może z racji komemoratywnego charakteru malarstwa olejnego skutki byłyby jeszcze poważniejsze?

Na ratunek papieżowi

Pod koniec 2000 roku w Zachęcie zaprezentowano wystawę „100 lat sztuki polskiej” zorganizowaną z okazji stulecia galerii. Kuratorem został Szwajcar Harald Szeemann, który podjął próbę zaprezentowania nowego spojrzenia na polską sztukę. Na wystawie pokazano wspomnianą już rzeźbę Maurizio Cattelana *La Nona Ora*, woskową figurę papieża Jana Pawła II przygniecioną przez meteoryt. Rzeźba, ponoć dobrze przyjęta przez katolicką rodzinę artysty, wzburzyła posłankę i posła Porozumienia Polskiego – Halinę Nowinę Konopkę i Witolda Tomczaka. Gdy Konopka odwróciła uwagę ochrony, Tomczak zdjął z figury papieża kamień, przy okazji uszkadzając część figury. Sprawa skończyła się w sądzie, który nakazał Tomczakowi zwrot kosztów naprawy rzeźby w wysokości kilkudziesięciu tysięcy złotych.

We wspomnianym tekście Freedberg wskazuje, jak żywa pozostaje wiara w związek między boskim porządkiem a wizerunkami. Autor pisze:

Afgańscy talibowie, wysadzając w powietrze wielkie posągi Buddy w Bamiyan, wpisali się w długą historię zamachów wymierzonych przeciwko wizerunkom, których autorzy, choć być może twierdzili, że niszczą jedynie przedstawienia bożków, w rzeczywistości dawali świadectwo swego lęku przed zmysłowym oddziaływaniem sztuki. Mułtowie mogli głosić, że usuwają kultowe wizerunki religii

*niewiernych; przecież tamta religia właśnie tam nie miała współcześnie niemal żadnego znaczenia. Chodziło bez wątpienia o dawny lęk przed bogami, którzy w pewien sposób obecni są w swych przedstawieniach, także o odwieczny niepokój, że wizerunki zbyt silnie działają na zmysły i uczucia, by można je było kontrolować*¹².

Dla Freedberga związek między bóstwem a jego wizerunkiem jest kluczowy. Bez wątpienia istotny jest on także dla katolicyzmu, który za wizerunkiem opowiedział się dwukrotnie – po raz pierwszy w sporze ikonoklastycznym, ponownie w strategii kontrreformacyjnej. Choć ikonoklasty niestrudzenie przekonywali, że rzeźba jest wciąż kamieniem i nie staje się przedstawioną postacią, to katolicy bronili swoich przedstawień za wszelką cenę. Choć w oficjalnej wykładni Kościół rozgranicza część oddawaną Bogu od szacunku należnego jego przedstawieniom, to przyglądając się istniejącym formom kultu, można odnieść wrażenie, że podział ten istnieje jedynie w teorii. Dobrym przykładem jest tu kult maryjny, który przyjmuje formę kultów Madonn, wynikających z jej/ich rozmaitych wizerunków. Przyglądając się działaniom i rytuałom, jakie otaczają chociażby Matkę Bożą z Guadalupe, Matkę Boską Czeszochowską, z Lourdes czy Ostrej Bramy, można dostrzec raczej ich formę bałwochwalczą¹³. Wierni, choć twierdzą, że modlą się do Matki Boskiej, często wybierają jej konkretny wizerunek i jemu oddają cześć. Ślad tej postawy jest dobrze widoczny w języku, w zwrotach mówiących o modlitwie „do Matki Boskiej Czeszochowskiej” czy „do świętego Antoniego”, a nie za ich wstawiennictwem. Rodzaj bliskiej relacji, jaka łączy wiarę w świętych z ich wizerunkami, zdaje się tłumaczyć reakcję posła Tomczaka na rzeźbę Cattelana. W tym sensie jego działaniem kierowałby freedbergowski lęk przed bogiem-świętym obecnym w przedstawieniu:

*Liczne zamachy na wizerunki – jeśli nie ich przeważająca większość – w pewien sposób opierają się na przypisywaniu życia przedstawionej postaci albo na pokrewnym założeniu, że znak jest w rzeczywistości tym, co znaczone, a wizerunek – prototypem; że obraza wizerunku – odwracając słynne zdanie św. Bazylego – nie tylko przechodzi na prototyp, lecz rzeczywistość jest szkodą wyrządzoną prototypowi*¹⁴.

Kiedy *La Nona Ora* pokazano w Zachęcie w 2000 roku, Jan Paweł II jeszcze żył, niemniej jego postać w Polsce była otoczona kultem należnym świętemu. Toteż fakt, że nie był jeszcze oficjalnym świętym Kościoła, można uznać za mało istotną przesłankę z punktu widzenia katolickiego odbiorcy rzeźby. Według takiej postawy umieszczenie sztucznego meteorytu na woskowej figurze papieża jest zbeczczeniem jego wizerunku. A skoro święty jest obecny w wizerunku, to nie można pozwolić, by pokazywano go w nieodpowiedni sposób. Postawa ta wydaje się więc być podszyta pierwotnym lękiem przed mściwym bóstwem, które nie może być znieważane w żadnej formie. Sądzę, że na uświęcenie postaci Jana Pawła II jeszcze za życia wpłynęła ekspansja jego wizerunków. Bez wątplenia jego pochodzenie, status w hierarchii kościelnej, wreszcie rola czy raczej stosunek do obalenia komunizmu przyczyniły się do tego, jak był postrzegany przez wierzących rodaków, postawy te mieszczą się jednak w kategoriach najwyższego szacunku czy autorytetu. Natomiast tzw. „święty obrazek z papieżem” staje się tym punktem, w którym owa relacja przestaje być hołdem dla autorytetu, a zaczyna nosić znamiona uwielbienia i adoracji, jaką zazwyczaj obdarza się świętych Kościoła. W tym sensie zostaje on najpierw uświęcony w wizerunku, w świętym obrazku – w małej, niemal kieszonkowej formie. Podobnie rzeźba papieża umieszczona w przestrzeni galeryjnej staje obiektem dewocyjnym, bliskim świętemu obrazkowi, któremu należy się szacunek, a któremu w praktyce oddaje się cześć.

Skutkiem opisanego utożsamienia jest podwójny charakter aktu ikonoklastycznego. Dla religijnych posłów przedstawienie Jana Pawła II przygniecione przez meteoryt to działanie obrazoburcze. Z punktu widzenia artysty i odbiorców nieutożsamiających obiektu z przedmiotem kultu działanie Tomczaka jest ikonoklastycznym zamachem na dzieło sztuki i jego zniszczeniem. Posłowie reprezentują tutaj postawę części osób religijnych, traktujących w dosłowny sposób grę znaczeń. Odmawiają oni racji bytu pewnym rodzajom przedstawiń. Można przypuszczać, że logika takiego ataku, ze względu na dewocyjną specyfikę, opiera się na ściśle figuralnym charakterze przedstawienia. Czy np. instalacja z metalowych prętów podpisana „JP II” wywołałaby podobne poruszenie?

Pożar na placu Zbawiciela

W 2012 roku na placu Zbawiciela ustawiono *Tęczę* Julity Wójcik. Była to trzecia *Tęcza* artystki.

Pierwszą stworzyła w 2010 roku jako element podpierający rozsypujące się mury klasztoru Kamedułów (sic!) w Wigrach. Kolejna stanęła w 2011 roku przed gmachem Parlamentu Europejskiego w Brukseli. Wreszcie kwiatowo-stalową konstrukcję ustawiono na środku okrągłego placu Zbawiciela, między kościołem a szeregiem knajpek i barów, stanowiących jedno z nocnych centrów stolicy. Wójcik starała się maksymalnie rozciągnąć ideologiczny przekaz i znaczenie *Tęczy*. Podczas jednego ze spotkań poświęconych instalacji określiła swoje dzieło następująco:

»Tęcza« pojawiła się w momencie organizacji wielu wydarzeń: 2 czerwca 2012 odbyła się *Parada Równości*, za chwilę będziemy mieć *Boże Ciało*, a zaraz potem – otwarcie *Euro 2012*. (...) *Ona pasuje niejako do wszystkich tych wydarzeń, co sprawia, że tym samym podkreśla moje główne założenie: żeby «Tęcza» nie była zaangażowana społecznie czy politycznie, aby była całkowicie wolna od jakichkolwiek narzucanych znaczeń. Po prostu – aby była piękna*¹⁵.

Pomimo to przez trzy lata obecności instalacji na placu *Tęcza* płonęła siedmiokrotnie, stając się kością niezgody między grupami reprezentującymi odmienne światopoglądy. Nie będę przedstawiać dokładnego kalendarium podpaleń ani analizować ich przyczyny. O wiele bardziej interesująca wydaje się zaciekłość i konsekwencja, z jaką starano się *Tęczę* zarówno zniszczyć, jak i odbudować. Po kilkukrotnych naprawach, rekonstrukcjach i odbudowie, w szczytowym momencie zastosowano bardzo kosztowne środki ochronne: zraszacz mające obniżyć ryzyko zapłonu oraz kilkusobowy patrol straży miejskiej, przez całą dobę zajmujący się głównie usuwaniem tych, którzy chcieli sobie zrobić pod *Tęczą* zdjęcie lub wspiąć się na nią. *Tęcza* stała się najbezpieczniejszym miejscem w Warszawie. Do *Tęczy* nie wolno było podejść.

Kontrowersje wokół instalacji Wójcik, podobnie jak wokół dzieła Cattelana, zdają się obnażać podwójnie ikonoklastyczny charakter instalacji. Dla prawicy ustawienie znaku kojarzonego obecnie z emancypacją środowisk LGBT okazało się zamachem na uświęconą przestrzeń placu Zbawiciela. *Tęcza* przelała czarę goryczy wypełnioną przez intensywną obecność życia nocnego w tym miejscu i stała się elementem wskazującym na ostateczne zawłaszczenie przestrzeni przez liberalną narrację obyczajową. Jednym z elementów

sprzeciwu wobec tej narracji była grupa modlitewna z transparentami przeciwko *Tęczy*, odprawiająca modlitwy w intencji jej usunięcia. Warto zwrócić uwagę, że to właśnie konserwatywna katolicka część opinii publicznej traktowała instalację *Wójcik* jako symbol środowisk LGBT. Atrybucja ta przebiegła poniekąd wbrew intencjom samej autorki, która w cytowanym fragmencie starała się neutralizować taki wydźwięk. Potwierdza to sama geneza instalacji, najpierw będącej klasztornym wspornikiem, potem symbolem prezydencji Polski w Unii Europejskiej. To niezwykle, jak ten stary symbol, w tradycji chrześcijańskiej łączony ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, został potraktowany jako znak braku szacunku dla pobliskiego kościoła. Przeciwnicy *Tęczy* walczyli o zlikwidowanie instalacji jako znaku środowisk LGBT, nie interesowało ich natomiast odzyskanie symbolu i ponowne nadanie mu religijnego sensu. Nie odwoływali się do jego starego znaczenia, mimo że pierwsze odsłony *Tęczy* sprzyjały dowolnym odczytaniom.

Podpalenie *Tęczy* przez uczestnika Marszu Niepodległości uwikłało instalację w konflikt polityczny, którego wspomniana konfrontacja religijna jest jedynie odpryskiem. Zniszczenie dokonane w ramach Marszu Niepodległości, charakteryzującego się konfrontacyjnym i szerzącym nienawiść charakterem, stało się aktem agresji jednej grupy społecznej wymierzonym w drugą. Ci, którzy czuli się poniżeni dominującym wówczas społeczno-politycznym dyskursem sukcesu, ci, którzy padali ofiarą paternalistycznej debaty o wykluczonych, czy wreszcie ci, którym się nie powiodło, w dorocznym karnawale paraliżującym miasto wzmocnili swoją obecność przez symboliczne przejęcie pola wizualnego. Tym samym podpalenie *Tęczy* stało się parabolicznym gwałtem na narracji grupy uprzywilejowanych, będącej poza zasięgiem uczestników Marszu. Był to akt niczym z porządku obalenia Bastylia – zwrócenie się przeciwko znieprawionemu układowi społecznemu – choć z braku rewolucyjnego zaplecza raczej o mniejszym znaczeniu. Odpowiedzią było zwanie szyków obrońców *Tęczy* i zastosowanie wspomnianych zabezpieczeń. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie była to reakcja środowisk LGBT. To nie ich głos był najbardziej

słyszalny, podobnie jak wspomniana frakcja religijna nie przypuściła najostrzejszego z ataków. Redutą obrońcy *Tęczy* stał się ratusz i prezydent Warszawy Hanna Gronkiewicz-Waltz, zapowiadająca, że instalacja będzie odbudowywana tak długo, jak długo będzie niszczone. Reakcja ratusza potwierdza pole znaczeń nakreślone przez podpalenie. Władze miasta wraz z rządzącą wówczas Platformą Obywatelską koncentrowały się na kreowaniu narracji sukcesu. Opowieści, do której należą uczestnicy Marszu. W ten sposób ikonoklastyczny napad na znak i próby jego zachowania zostały wpisane w starcie między przeciwstawnymi światopoglądami, a może raczej stylami życia Polaków. Przegraną przeciw zwycięzcom.

Przemoc i konserwatywizm

Wskazane trzy ikonoklazmy, jeśli spojrzeć z perspektywy światopoglądu liberalnego, obrazują skłonność polskiego konserwatyizmu do transmutowania w przemoc wobec działań krytycznych, wymierzoną w to, co wizualne. Opisane wydarzenia są przykładami walki o przestrzeń wizualną i dominację w polskim polu artystycznym. Odwołując się do tych przykładów, z powodzeniem można rozszerzyć definicję Latourowskiego zderzenia, agresywnej konfrontacji – *iconoclash* – na zjawiska związane ze starciem przeciwstawnych postaw społeczno-polityczno-swiatopoglądowych w polu wizualnym. Te trzy dzieła sztuki, które same w sobie można uznać za obrazoburcze, denotują trzy rodzaje aktów ikonoklastycznych o różnych przyczynach, będących zamachem na istnienie dzieł sztuki w przestrzeni wizualnej. W tym sensie *iconoclash* może oznaczać starcie dwóch wzajemnie się znoszących sposobów oddziaływania i form postrzegania jednego dzieła-wizerunku. Jednocześnie wielość znaczeń wytwarzanych przez opisane fenomeny pokazuje, jak bardzo przestrzeń sztuki pozostaje istotnym polem walki dla polskiej opinii publicznej. ◀

Oliwia Mimi Bosomtwe

(1991) – interesuje się pograniczem kultury, filozofii i nauk społecznych, szczególnie związkami fotografii i władzy. Studentka Kolegium MISH, pracuje w Muzeum Warszawy

- 1 Zob. *Iconoclash*. Dostępny w internecie: [http://hosting.zkm.de/icon/stories/storyReader\\$28](http://hosting.zkm.de/icon/stories/storyReader$28), [dostęp: 19.02.2016].
- 2 Bruno Latour, *What is iconoclash? Or is there a world beyond the image wars?*, [w:] *Iconoclash, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*, red. P. Weibel, B. Latour, ZKM and MIT Press 2002, s. 21-30.
- 3 *Ibidem*, s. 16.
- 4 Dario Gamboni, *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, Reaktion Books, 2013, s. 11 (przekł. cyt. O. Bosomtwe).
- 5 Gamboni podkreśla, że przywykliśmy postrzegać działania ikonoklastów jako wyraz ignorancji dla wartości estetycznych niszczonej dzieł; ich postawę często przeciwstawiamy myśli oświeceniowej, która dostrzega wartość dzieł sztuki i nie chce ich niszczyć; w rzeczywistości taki podział jest iluzoryczny, a postawy bardziej zdywersyfikowane.
- 6 W Warszawie do dziś istnieją cztery cerkwie założone przed 1918 rokiem, dwie z nich to samodzielne budynki o cechach typowych dla architektury cerkiewnej – sobór metropolitalny Świętej Równiej Apostołów Marii Magdaleny i Cerkiew św. Jana Klimaka; pozostałe dwie ocalały jako integralna część innej formy architektonicznej (cerkiew Świętej Trójcy w formie kaplicy zbudowanej wewnątrz dziedzińca kamienicy przy ulicy Podwale 5 oraz cerkiew i monaster Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny zbudowane w stylu klasycystycznym jako element ciągłej zabudowy ulicy Miodowej); te drugie nie mogły cieszyć się zainteresowaniem ruchu usuwającego cerkwie, ponieważ w żaden sposób nie odznaczały się w przestrzeni miejskiej, ich symboliczny potencjał był znikomy.
- 7 *Miss Richardson's Statement*, „The Times”, 11 marca 1914, [za:] Dario Gamboni, *op. cit.*, s. 72.
- 8 Emilia Dłużewska, *Zachęta. Olbrychski z szablą, obieranie kartofli i inne skandale*. Dostępny w internecie: <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,19198431,zacheta-szabla-kartoflem-i-procesem.html>, [dostęp: 19.02.2016].
- 9 Piotr Piotrowski, *Szabla Sarmaty i pamięć historyczna*, [w:] *Sztuka według polityki. Od melancholii do pasji*, Universitas, Kraków 2007, s. 214-215.
- 10 David Freedberg, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] *Potęga wizerunków: studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. XXXIX.
- 11 Roland Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2008.
- 12 *Ibidem*, s. XXXVIII.
- 13 Zob. David Freedberg, *Wizerunek i pielgrzymka oraz Idolatria i ikonoklazm*, [w:] *op. cit.*
- 14 David Freedberg, *Idolatria i ikonoklazm*, [w:] *op. cit.*, s. 421.
- 15 Julita Wójcik, *Tęcza*. Dostępny w internecie: <http://culture.pl/pl/dzielo/julita-wojcik-tecza>, [dostęp: 20.02.2016].

EUROPA ALBO BARBARZYŃSTWO

Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana



SZYMON WRÓBEL

Grób w Ermenonville (tajemnica Jana Jakuba Rousseau)

Mogłoby się wydawać, że twórczość Bronisława Baczki należy wyprowadzić z dzieła samotnika Rousseau, a nie z dzieła salonowca Woltera. Mogłoby się też wydawać, że twórczość Krzysztofa Pomiana wywodzi swój rodowód z filozofii salonu i ducha Europy Woltera, a nie z filozofii ogrodu i społecznego odosobnienia Jana Jakuba Rousseau. Napięcie między orientacją na cywilizację i historię, charakterystyczne dla Woltera, oraz orientacją na źródło i naturę, charakterystyczne dla Rousseau, to z pewnością zasadnicze napięcia dzielące zarówno „filozofię utopii” Baczki, jak i „filozofię cywilizacji” Pomiana. Obie filozofie „spełniają się” i „działają” w tym samym napięciu, chodzi jedynie o dwa sposoby rozładowania konfliktu kultura-natura i cywilizacja-utopia. Mówiąc o różnicy dzielącej „filozofię natury” oraz „filozofię cywilizacji”, musimy sobie jednak natychmiast zdać sprawę, że nie ma jednego „Rousseau” i jednej wizji „natury” ani też jednego „Woltera” i jednej wizji „cywilizacji”. „Rousseau” Baczki i „Rousseau” Pomiana to nie ten sam Rousseau. „Wolter” Baczki oraz „Wolter” Pomiana to nie ten sam Wolter.

Dla Baczki Rousseau to „wszechczłowiek”, „transczłowiek”, „człowiek człowieka”, „człowiek

parauniwersalny”. W recepcji/odczytaniu Baczki Rousseau jest jednocześnie „człowiekiem marginesu”, jak i „wielkim człowiekiem”, jest „Rousseau w Panteonie” i jest także Rousseau na winobranium w Clarens. Dla Baczki francuski filozof nie należy do żadnego stanu, raczej jest człowiekiem, który poznał wszystkie stany, począwszy od najniższych, a na najwyższych skończywszy. Autor *Umowy społecznej* żył na wszystkich „poziomach społecznych” „z wyjątkiem królewskiego dworu”, co oznacza, że weryfikował ważność społecznej umowy we wszystkich możliwych kontekstach. Dla Baczki zatem Rousseau jest podmiotem, który poznał człowieka „wszędzie” – wśród ubogich i wśród bogatych.

Przyjmowany przez wszystkich ludzi – pisze Rousseau sam o sobie – jako człowiek bezpretensjonalny i nieuciążliwy, mogłem ich studiować do woli, gdy przestawali się maskować, mogłem porównywać człowieka z człowiekiem i stan ze stanem. Będąc niczym i nie chcąc niczego, nikogo nie kłopotalem i nie wadziłem nikomu, nie tkwiłem w żadnym miejscu i poruszałem się wszędzie, niekiedy jedząc obiad w południe z książkami, a wieczorem kolację z chłopami¹.

Zdaniem Baczki Rousseau „cierpi margines”, co oznacza, że oddaje się życiu wagabundy i wyrzutka. Sam jednak także wybiera margines, chce być marginesem i na marginesach; częściowo odrzuca ów margines – w południe obiad jada z książkami. Rousseau doświadcza marginesu poprzez wybór związku z Teresą, służącą i półanalfabatką, wreszcie porzuca swoje dzieci, tym razem to je skazując na marginalizację społeczną. Rousseau porzuca rolę ojca. Na koniec – zamyka się w ogrodzie, tj. dokonuje „świadomego wyboru” odosobnienia, usuwając się w cień i określając się jako człowiek marginesu wobec świata, który się przed nim otworzył. Paryż jest dlań tylko pustynią, a park jest jedyną nieumarłą społecznością (kolektywem).

Ten sam Rousseau uruchomił mechanizm, nad którym nie jest w stanie panować. Nie jest w stanie bowiem panować nad swoją popularnością, tj. własnym obrazem społecznym. W rezultacie alienacji swojego obrazu od siebie samego autor *Rozpraw o nowej muzyce* tworzy w wyobraźni „inne towarzystwo”, „inną wspólnotę”, „inne radości”. Baczko pisze: „Cierpieć istnienie na marginesie, wybierać lub odrzucać margines to tylko różne aspekty jednej i tej samej postawy, która rodzi się i zanika przez całe jego życie i w całej jego twórczości”². Baczko twierdzi, że zapowiedzią przełomu w literackiej karierze Rousseau jest nawiązanie współpracy z *Encyklopedią*, a prawdziwy przełom następuje wraz publikacją pierwszej *Rozprawy*. „Człowieka, o którym mówi cały Paryż – dodaje Baczko – i który prowadzi polemikę ze Stanisławem Leszczyńskim, byłym królem polskim, nic już nie zmusza do bycia na marginesie. Pod względem społecznym udało mu się przesunąć z »peryferii« do »centrum«³. Bycie w centrum nie oznacza zapomnienia marginesu, oznacza raczej odkrycie marginesów w samym centrum.

Wszystko to jednak nie byłoby pełne i sprawiedliwe, gdybyśmy nie dodali, że Rousseau, odczytany przez Baczkę, jest filozofem politycznym i to filozofem ściśle politycznym. Rousseau pisze *explicit* w *Emilu*, że „Ludzkość składa się z ludu; to, co nie jest ludem, jest tak nieliczne, że nie wchodzi w rachubę. Człowiek jest taki sam w każdym stanie; jeżeli tak jest, stany najliczniejsze zasługują na największe poważanie”⁴. Rousseau jest filozofem ludu, tj. tego, co liczne. Baczko dodaje rzecz dla nas kluczową:

W przeciwieństwie do Woltera, Rousseau nigdy nie zintegrował się z elitami, których częśćkę przecież stanowił. Jego wyobcowanie

*i jego bieda stały się symbolem jego niezależności. Jego sukces polega na tym, że rzuca swe oskarżenia z pozycji człowieka marginesu, co ze swej strony znowu spycha go na margines*⁵.

Co to oznacza? To, że bycie na marginesie u Rousseau podniesione zostaje do rangi moralnego wzorca. Rousseau na marginesie i w marginesach, podobnie jak w przyszłości Karol Marks, szuka odpowiedzi na pytanie, jak istnieć w świecie i jak się wobec niego buntować?

Bycie na marginesie nie oznacza jednak bycia w nędzy. Rousseau w południe obiad jada przecież z książkami.

*Wbrew pogłoskom krążącym po Paryżu – pisze Baczko – Rousseau nie umiera w nędzy. (...) Fałszywe są również pogłoski, że z braku pieniędzy Rousseau był zmuszony iść z Paryża do Ermenoville na piechotę. (...) Jednak wszystkie te pogłoski na temat biedy Jana Jakuba są po części prawdziwe. Jeśli w ścisłym tego słowa nie był biedakiem, to środki, którymi dysponował, pozwalały mu jedynie na bardzo skromną egzystencję. Od nikogo Rousseau nigdy nie przyjął w darze żadnej dożywotniej renty i żył wyłącznie z dochodów, które przynosiły mu jego dzieła i praca kopisty nut (...). Odrzucić dary możnych, żyć wyłącznie ze swojej pracy, żyć skromnie – to świadomy wybór Jana Jakuba*⁶.

Nie wiadomo, czy „skromność” oznacza tutaj, że wieczorem Rousseau kolację jada z chłopami? A może „skromność” oznacza jednak wierność reżymowi ubóstwa, w tym ubóstwa w zakresie tożsamości społecznej? To „ubóstwo” jest bliskie „stanowi nihilizmu”.

Polityczne znaczenie Rousseau wynika nie tylko z tego, że był protoplastą i prefiguracją Hegla i Marksa, ale nade wszystko z tego, że był „patronem Thermidora”. To dzięki „figurze Rousseau” rewolucja zdobywa protoplastę, genealogię i legitymizację intelektualną. Słowa Josepha Lakanala – „W pewnym sensie dopiero Rewolucja wyjaśniła nam umowę społeczną” – są dla Baczki słowami ustanawiającymi pozycję Rousseau jako symbolicznej postaci duchowego przodka wszelkiej Rewolucji i wszelkiej Utopii, Wielkiego Ojca anarchizmu. Pytanie brzmi, czy taki obraz Rousseau podziela także Krzysztof Pomian? Czy dla Pomiana Rousseau jest także

patronem Thermidora? I czy różnica dzieląca Rousseau i Woltera, „filozofa ludu” i „filozofa wychowawców ludu”, jest różnicą przesądającą na korzyść autora *Wiek Ludwika XIV*, tak często przywoływanego przez Pomiana? Wolter nie jada kolacji z chłopami. Wolter jada tylko z książętami i nie „cierpi marginesu”, w każdym tego słowa znaczeniu. Wolter nigdy nie mówi, że jest niczym i niczego nie chce. Czy jednak nie wzbudza zdziwienia fakt, że Karol Marks i Fryderyk Engels zachęcali robotników do czytania dzieł masona Woltera, a nie ogrodnika Rousseau?

Kim jest zatem Rousseau dla Pomiana? Filozofem, który nie tyle jest obdarzony potencjałem politycznym, ile raczej potencjałem metodologicznym. Dla Pomiana Rousseau jest nie tyle protoplastą Robespierre’a i patronem Thermidora, ile raczej antycypacją idei w pełni wypowiedzianych przez Claude’a Lévi-Straussa, strukturalistą *avant la lettre*. Baczko jest oczywiście w pełni świadom „przyszłej obecności” „Rousseau strukturalistycznego”, metodologicznego, ściśle antropologicznego. W swej niezapomnianej monografii *Rousseau: samotność i wspólnota* pisze przecież – przywołując słynny tekst Lévi-Straussa *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, znamionujący „projekcję własnych postaw” i lęków – że koncepcja stanu natury u Rousseau jest „modelem teoretycznym” służącym jako „skala obserwacji”, do której „odnosi się pomiary”. „Odkryte »zasady« są tu skalą; dane empiryczne – prawo pozytywne, fakty historyczne, obyczaje innych narodów itd. – pomiarami”⁷. Wydaje się jednak, że Baczko, mimo pełnej świadomości tego tropu strukturalistycznego, który jest „niezwykle instruktywny dla wnikięcia w złożoność przesłanek metodologicznych refleksji Jana Jakuba w zakresie humanistyki”⁸, wybiera jednak Jana Jakuba ściśle politycznego, dla którego lud jest wszystkim, a „to, co nie jest ludem, jest tak nieliczne, że nie wchodzi w rachubę”.

Pomian, przeciwnie, wybiera Rousseau ściśle metodologicznego. To nie przypadek, że Pomian jest pierwszym wielkim tłumaczem tekstów z *Antropologii strukturalnej*⁹. Ten sam Pomian opracowuje także wielki przewodnik po strukturalizmie – *Słownik Pojęć Antropologii Strukturalnej*, który zamieszczony jest w posłowie pierwszego wydania dzieła Lévi-Straussa. W *Słowniku* tym, przy hasle *Natura i kultura* znajdujemy takie oto objaśnienie:

Opozycję tę wyznaczają następujące przeciwieństwa: uniwersalność/partykularność,

*spontaniczność/norma, bezwzględność/względność. Do natury należy zatem wszystko, co jest w ludziach obecne zawsze i wszędzie, do kultury zaś to, co występuje tylko niekiedy i w niektórych miejscach; do natury należy to, co spontaniczne, a do kultury, co poddyktowane przez normę; natura stanowi całość samowystarczającą, zrozumiałą bez uwzględniania kultury, kultura natomiast nie może być rozumiana bez odniesienia do natury*¹⁰.

Twierdząc, że *Słownik* stworzony przez Pomiana w trakcie tłumaczenia dzieła Lévi-Straussa będzie rządził jego myśleniem od *Przeszłości jako przedmiotu wiedzy* po *Krótką historię nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*. Pomian podzielił sąd Rousseau, wielokrotnie parafrazowany przez Lévi-Straussa, zgodnie z którym główną wadą Europejczyków jest filozofowanie o początkach rzeczy wedle zdarzeń, które widzą tylko wokół siebie. Opozycja natura – kultura, pociągająca serię wszystkich wymienionych opozycji, będzie prześladowała autora *Porządku czasu* na każdym etapie jego twórczości.

Mnożąc dalej różnice dzielące Pomiana i Baczkę, dodałbym, że dla Baczki Genewa jest miastem obywateli, dla Pomiana jest ona miastem zegarmistrzów. Genewa w dziele Pomiana pojawia się wcześniej dzięki hasłu „Genewa”, które opracował dla *Wielkiej encyklopedii d’Alembert*, gdzie czytamy:

*By powiedzieć wszystko w jednym słowie liczni pastrowie genewscy nie uznają innej religii niż jakowys socynianizm doskonały, odrzucając wszystko, co nazywa się tajemnicami i wyobrażając sobie, że pierwszą zasadą prawdziwej religii jest nie proponować do wierzenia niczego, co przeczy rozumowi*¹¹.

Genewa to nie miasto „zaangażowanych obywateli”, ale miasto „rozumnej wiary”.

Pomian pisze w 1966 roku znakomity tekst zatytułowany *Baczko: badanie historyczne i filozofia*¹², który jest zapisem jego reakcji na arcydzieło Baczki – *Rousseau: samotność i wspólnota*. W tym tekście Pomian w niezwykle precyzyjny sposób rekonstruuje złożoność architektoniczną i intelektualną monografii Baczki na temat Rousseau. Reakcja Pomiana na „historię przypadku” Rousseau jest symptomatyczna, albowiem pozwala niejako „w ruchu” ujrzeć „ekran wrażliwości” Pomiana

w bezpośrednim zderzeniu z „ekranem wrażliwości” Baczkii. Pomian zaczyna od stwierdzenia, że każda wypowiedź jest zawsze adresowana do innych, dlatego program filozoficzny oparty na rewindykacji samotności jest z definicji antynomiczny. Z drugiej jednak strony, każdy program filozoficzny rewindykujący „wspólnotę” jest również antynomiczny, ponieważ zakłada, że odosobnione jednostki osiągają pełnię swego istnienia, gdy sobie zaprzeczają, tj. roztapiają się w tożsamości mnogich innych. Pomian zauważa, że oba programy, przywołane przez sam tytuł książki Baczkii, są utopijne w tym znaczeniu, że zakładają milczenie historii lub, jak to mówi sam Pomian, że „historia nie będzie robiła niespodzianek”¹³.

Historia jednak zawsze robi niespodzianki, dlatego przyszłość nie da się wyprowadzić z terażniejszości. Teraźniejszość należy czytać nie jako funkcję przeszłości, ale otwartej przyszłości, a przeszłość jako funkcję jednej z możliwych wersji terażniejszości, tj. tej, której udało się uzyskać indeks rzeczywistości. To dlatego dzieło Rousseau w odczytaniu Baczkii niesie wraz z sobą całą historię filozofii odbitą w ruchach mediacji, antycypacji, reaktywacji i proaktywacji. „Rousseau” Baczkii nie wyczerpuje się na „osobie Rousseau”, „czasach Rousseau” lub „społeczeństwie epoki Rousseau”, ale niesie ze sobą wszystkie odczytania, interpretacje i inspiracje. Historyczność Rousseau jest zbiorem jego możliwości, antynomii, wieloznacznej koherencji i niejednoznacznego światopoglądu, który nigdy nie jest skończony. I tu docieramy do istoty sprawy. Pomian nazywa „program badawczy” Baczkii „strukturalizmem”, który jednak nie pozostaje w sprzeczności z jego zdeklarowanym historyzmem. Rousseau odczytany przez Baczkę nie redukuje się do swoich przeszłych wizerunków, lecz stanowi stałą możliwość pojawienia się wizerunków nowych. Baczko dociera do Rousseau nie poprzez czynności redukcyjne lub eliminacyjne, ale przez czynności operacyjne, tj. działalność strukturalistyczną¹⁴ pozwalającą mu odkrywać izomorfizmy łączące elementy światopoglądu Rousseau, zmienne epizody jego biografii, sprzeczne impulsy jego nieświadomości oraz powikłane losy społeczeństwa, do którego Rousseau starał się nie należeć. Spróbujmy usłyszeć tezę główną Pomiana na temat Rousseau Baczkii: Baczko strukturalizuje historycznie zmienne zjawisko Rousseau. Tak widzi dzieło (Rousseau) Baczkii Pomian.

Powiedzieć, że relacja Baczkii z Rousseau będzie zapośredniczona przez Thermidora, a relacja Pomiana z Rousseau przez strukturalizm, to z pewnością

uznać coś przesadnego. W tym nadmiarze zawarty jest jednak pewien drogowskaz. Baczko nie może zaakceptować „Rousseau strukturalistycznego” ze względu na swój zmysł konkretny i wierność wobec materialności. Pomian natomiast chętnie zasymiluje Rousseau-strukturalistę, dla niego bowiem głównym problemem będzie nie „konkret”, w opozycji do abstrakcji, ale relacja między tym, co widzialne i tym, co niewidzialne. Tak będzie w jego głównych studiach na temat historii i pamięci (*Przeszłości jako przedmiocie wiary*), ale także w jego monumentalnym studium o czasie (*Porządku czasu*), klasyfikacjach (*Zbieraczach i osobliwościach*), a nawet Europie (*Europie i jej narodach*). Pytanie – czy przeszłość jest pojmwalna i poznawalna – które jest głównym problemem Pomiana, jest pytaniem o relację poznania zmysłowego, dotyczącego tego, co tu i teraz, do poznania rzeczywistości bezpośrednio nieobserwowalnej, do tego, co niewidzialne. To, co niewidzialne jest głównym demonem Pomiana.

By nie pozostać gołosłownym, dodam, że antropologia strukturalna Lévi-Straussa znajduje inspiracje w rozmaitych orientacjach teoretycznych. W rozmowach z Didier Eribonem Lévi-Strauss twierdził, że „Marks i Freud dają mu do myślenia”, natomiast przy lekturze Jeana-Jaquesa Rousseau jedynie „rozpala się”. Ten sam Lévi-Strauss w *La Potiere jalouse* napisał także, że Freud podążał tropem fałszywym, wytyczonym przez Vico, Rousseau i Woltera, tropem wyprowadzania uczuciowej strony człowieka ze zjawisk, które w rzeczywistości są fenomenami należącymi do obszaru poznawczego¹⁵. To ważna deklaracja, która także będzie dzielić Baczkę i Pomiana. Ten pierwszy wybierze właśnie afektywną drogę rozumienia polityki i intelektu, ten drugi uzna, że afekty należy rozumieć przez moc strukturalistyczną ludzkiego myślenia i klasyfikowania zbiorów. Lévi-Strauss twierdzi, że Vico, Rousseau i Wolter, wreszcie Freud bronili hipotezy, że ludzie w pierw myśleli poetycko, potem zaczęli myśleć racjonalnie. Jednak źródła tej poezji szukali oni pośród emocji. Zdaniem autora *Myśli nieoswojonej* jest to trop fałszywy – mimo że metafora wyprzedza abstrakt, to jest jednak procesem intelektualnym. Podobnie jak Lévi-Strauss, Pomian programowo unika jakichkolwiek wyjaśnień odwołujących się do życia afektywnego człowieka.

Fakt, że Rousseau poszedł tropem fałszywym, nie przeszkadza jednak twierdzić Lévi-Straussowi w *Smutku tropików*, że marksizm, freudyzm i geologia są dla niego podstawowymi szkołami myślenia, bowiem wykazują, że

*rozumienie polega na sprowadzeniu pewnego typu rzeczywistości do typu innego; że prawdziwa rzeczywistość nie jest nigdy najbardziej jawna i że charakter prawdziwego przebija już w trosce, z jaką stara się ono ukryć*¹⁶.

W tak pojętym projekcie „nieświadomość” byłaby stanem pośredniczącym między *mną* a *drugim*.

*Zgłębiając jej dane, nie przedłużamy się, jeśli można tak powiedzieć, w kierunku samych siebie. Odnajdujemy natomiast poziom, który nie wydaje się nam obcy i to nie dlatego, że obejmuje nasze najtajniejsze »Ja«, lecz dlatego, że nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwia nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarazem »nam« i »drugim«, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów*¹⁷.

Lévi-Strauss zastępuje freudowskie *ono* zaimkiem *on*, który ma rodowód prowadzący do Rousseau.

Zdaniem autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności*, odczytanego przez Lévi-Straussa, człowiek zanim ośmieli się utrzymywać, że jest jakimś *ja*, powinien najpierw się rozpoznać jako *on*. Pojmowanie ludzi i zwierząt w całości, jako istot wrażliwych i żywych, jest wcześniejsze niż świadomość przeciwieństw. Poznanie samego siebie ma swe korzenie w odrzuceniu *siebie* w sobie. O tym fakcie poucza Lévi-Straussa doświadczenie etnologiczne, w którym obserwator używa siebie jako przyrządu obserwacyjnego. Ów wspomniany *on* jest kimś, kto się w nas myśli i nakazuje nam zwątpić w to, czy to właśnie myśli jakiegoś *ja*.

*Kartezjusz sądził – pisze Lévi-Strauss – iż na „cóż ja wiem?” Montaigne’a (od którego wszystko się zaczęło) może odpowiedzieć, że wiem, iż jestem, skoro myślę. Rousseau na to odpowiada kolejnym pytaniem – „czym jestem?”, nie będąc pewnym wyniku, zwłaszcza że pytanie to zakłada, iż rozstrzygnięte zostało inne, istotniejsze: „czy jestem?”; zwłaszcza, że z doświadczenia wewnętrznego wynika jedynie ów „on”, odkryty przez Rousseau i z taką przenikliwością podjęty przezeń jako temat dociekań*¹⁸.

Rousseau opisuje się w trzeciej osobie i antycypuje tym samym sławetną formułę „ja to ktoś inny”. Jednak ten sam Rousseau, w kolejnym kroku, przystąpi także do przeprowadzenia dowodu, że ktoś *inny* to zawsze jakiegoś *ja*.

Co to wszystko oznacza w naszej batalii o Rousseau-politycznego i Rousseau-strukturalistycznego? Zdaniem Lévi-Straussa w poglądach Rousseau możemy po raz pierwszy doświadczyć „obrazu nowoczesnej etnologii”. Przy czym „Rousseau nie ograniczył się do tego, iż przewidział etnologię: on ją stworzył”¹⁹. Rousseau stworzył nauki humanistyczne, stworzył nowoczesną etnologię, albowiem obdarował humanistykę nową regułą metodologiczną, odnalezioną przez Lévi-Straussa w *Szkicu o pochodzeniu języków*: kiedy się pragnie badać ludzi, należy patrzeć blisko siebie, ale żeby badać człowieka, należy nauczyć się sięgać wzrokiem daleko, należy rozpoznać różnice. Pomian nie będzie robił niczego innego jak tylko sięgał wzrokiem daleko. „Nowość” tej reguły polega na tym, że autor *Umowy społecznej* nakazuje nam poszukiwać źródeł nierówności, źródeł wszelkich różnic niezależnie od tego, czy nasze studia dotyczą języka, struktury ekonomicznej, rodziny, czasu, struktur myślowych, ideologii, kolekcji, ogrodów botanicznych, muzeów, bibliotek czy obyczajów.

Rousseau jest tu autorem podwójnego paradoksu – wola utożsamienia się z innymi idzie w parze z upartą odmową utożsamienia się z sobą, zaś stałe badanie człowieka najbardziej bliskiego, czyli siebie samego, idzie w parze z zaleceniem badania człowieka najbardziej odległego – obcego. Myśl Rousseau rozwija się zatem zgodnie z dwoma zasadami – utożsamieniem z innym, a nawet najbardziej innym – zwierzęciem, dźwiękiem, kamieniem, rośliną, i odmową utożsamienia się z sobą samym i odrzuceniem wszystkich warunków akceptowalności *ja*. W rezultacie zastosowania tych dwóch zasad autor *Uwag nad rządem Polskim* odkrywa, że „badacz człowieka”, jak i „badacz ludzkości” dysponują zaledwie swoim *ja*, które jest fizycznie i moralnie udręczone głodem, konfliktem, przesądem, przyzwyczajaniem. To *ja-peryskop* odkrywa siebie jako „sparaliżowane” i „bezwładne” z powodu przeciwności losu. Nie wiemy, co oznacza „przeciwność losu”, czy oznacza ona, że lud jest wszystkim? Niezależnie jednak, czym ona jest, „zasadą każdej kariery etnologicznej są »wyznania« – spisane lub niewyznane”²⁰. *Ja-wyznające* samego Rousseau jest otoczone obcymi (cywilizacją), ale obcy (cywilizacja) otaczają go na jego własne życzenie. Lud przecież jest wszystkim, a to, co nie jest ludem jest rzadkie.

Ważność Rousseau polega na zakwestionowaniu oczywistości *ja*, ale polega ona także na odkryciu, że przejście od natury do kultury, od uczucia do rozumu, od zwierzęcości do człowieczeństwa dokonało się za sprawą uwikłania człowieka w paradoks. Ten paradoks będzie stale odnawiany przez humanistykę, od Thomasa Hobbesa po Bruno Latoura. Polegał on będzie na tym, że człowiek stale przypisuje sobie atrybuty sprzeczne, pozostając istotą całkowicie bezradną. Jedyną nadzieją jest „zdolność współczucia” płynąca z utożsamieniem się z innym. Być może wszystkie fascynacje Rousseau – lingwistyka, muzyka i botanika – są jedynie sposobami przekroczenia nieznośnego „zamknięcia w sobie” i beznadziejnego „skoncentrowania na sobie”. Być może wszystkie obsesje Rousseau i cała złożoność jego sensorywnej podmiotowości są tylko osobliwością kolekcjonera, który chce zasymilować w sobie wszystko, co go otacza poprzez brak, który wyłonił się w chwili wykluczenia siebie samego. Wszystko to znajdujemy także u Pomiana.

Tylko wykluczeniem siebie poprzez identyfikację z nieskończoną serią innych oraz strategią badania siebie poprzez innych jesteśmy w stanie wytłumaczyć nie tylko niezliczone „podróże” Pomiana – do Chin lub Ameryki, ale także jego rzadko spotykaną gotowość do nauki języków obcych skutkującą niezmierną pracowitością translatorską. I nie chodzi tylko o tłumaczenie Lévi-Straussa, ale także – François Jacoba, Martina Heideggera, Jean-Paula Sartre’a, Marcela Maussa, Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Chodzi tu także o jego niezrównane wstępy i komentarze do rozpraw klasycznych – *Rozmów zmarłych* Bernarda de Fontenelle’a, *Myśli różnych o komecie* Pierre’a Bayle’a. Chodzi wreszcie o jego prace redakcyjne w znamienitych seriach wydawniczych takich jak *Symposion* lub wydawana od 1964 roku pod jego bezpośrednią opieką naukową seria *Omega* – biblioteka wiedzy współczesnej, w której ukazało się ponad 400 tomów. Serialność Pomiana to serialność jego myśli, jego biografii, i jego dzieła.

Rousseau otwiera zatem wyobraźnię Pomiana, paradoksalnie, nie na rodowód afektywny, ale czysto strukturalny i encyklopedyczny. Dla Pomiana najważniejszym momentem (mutacją) w historii filozofii jest odkrycie „przedmiotów teoretycznych”, oznaczające w humanistyce schizmę na teorię i historię. Stąd ważność strukturalizmu, który w XX wieku tę schizmę legitymizował. W filozofii nowoczesnej rozumianej jako ciąg przywoływanych przez Pomiana nazwisk – Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Louis Trolle

Hjelmslev, Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky i wreszcie René Thom – oznacza to tylko jedno: struktura jest granicą pojmowalności świata (wszystkiego), albowiem w najogólniejszym znaczeniu jest to zbiór relacji dających się opisać w postaci praw. Dlatego także nie ma poważniejszej mutacji w historii niż ta, dzięki której „struktura” zastępuje „substancję”.

W odróżnieniu od substancji – pisze Pomian – struktura zawiera jakąś wewnętrzną wielość; ponieważ chodzi o wielość relacji, struktura jest (w zasadzie) inwariantna względem swego podłoża, podczas gdy substancję definiowano właśnie jako podłoże relacji przygodnych (...)”²¹.

Dlatego Pomian bardzo słusznie dopisuje, i zarazem sam siebie diagnozuje, gdy twierdzi, że strukturalizm wywodzi się z „zaburzenia” samych podstaw zachodniej ontologii, jakim było „(...) zanegowanie rzeczywistości różnych nośników, ostatnich pozostałości dawnej substancji”²². To ważne stwierdzenie, szczególnie jeśli porówna się je z intuicjami Gillesa Deleuze’a, dla którego rewolucja strukturalistyczna polegała na wprowadzeniu porządku symbolicznego między porządek realny i wyobrażeniowy i który główne idee strukturalizmu wyprowadza z filozofii jednej substancji Benedykta Spinozy²³. Faktem pozostaje, że zaburzeniem „pozostałości dawnej substancji” i „nowej struktury” będzie życie i oddychanie filozofia Pomiana, przywołując imiona Rousseau, Lévi-Straussa i wreszcie Thoma. Z tym ostatnim zresztą będzie prowadził wspólne seminarium w Institut des Hautes Études Scientifiques w Bure-sur-Yvette.

Pytanie, które chcemy tutaj zadać, brzmiałoby zatem następująco: czy Pomian, podobnie jak Rousseau, poszukuje za ledwie i tylko towarzystwa natury, aby rozmyślać nad naturą społeczeństwa? Czy i Pomianowi towarzyszy uczucie utożsamienia z wszystkimi formami bytu, które pozwala zatracić poczucie odrębności własnej osoby? I czy jego wspaniała książka zatytułowana *Porządek czasu*, która nie jest na temat historii lub chronometrii, chronografii, chronologii lub nawet chronozofii, ale na temat *czasu samego*, nie byłaby świadectwem takiego zatracenia?

Przedmiotem tej książki – pisze Pomian – nie jest idea czasu. Jest nim sam czas. Czas wypełniany faktami przez historyków, przyrodników i fizyków, którego topologia i kierunek zawsze budziły spory, i to nie tylko wśród

intelektualistów. Zastygły i eliminowany w imię zrozumiałości w niektórych naukach przyrodniczych, społecznych, humanistycznych. Teoretycznie roztrząsany przez filozofów, teologów, uczonych. Mierzony, ujednolicany, standaryzowany i narzucany przez władze religijne, polityczne i gospodarcze jednostkom, których życie psychiczne i somatyczne było z tego powodu dosłownie zaburzone. Przedmiotem tej książki jest zatem czas rozpatrywany w perspektywie encyklopedycznej²⁴.

Czy droga przebyta od pytania – jak możliwa jest nauka o zdarzeniach, wobec których nie możemy przyjąć roli świadka? – przenikającego książkę *Przeszłość jako przedmiot wiary*, do pytania – czym jest czas poza naszą świadomością czasu? – zasadniczego dla *Porządku czasu* – nie jest świadectwem przejścia od ograniczonej perspektywy humanistycznej do pełnej perspektywy kosmologicznej?

Układ (jedność)

Problem można jeszcze wyartykułować w taki oto sposób. Zasadniczym zagadnieniem filozofii Baczkii jest relacja pomiędzy konkretem i abstrakcją. Zasadniczym zagadnieniem filozofii Pomiana jest natomiast problem relacji pomiędzy częścią i całością. I jest tak u tego ostatniego już od chwili opublikowania znaczącego i symptomatycznego zbioru zatytułowanego *Człowiek pośród rzeczy*. W wstępie do tego zbioru czytamy: „Dla samego siebie człowiek jest całością samowystarczalną; ujmowany z zewnątrz okazuje się on wszakże częścią całości”²⁵. Niezależnie od tego, czy będzie to Kartezjusz uwikłany w antynomię pomiędzy partykularyzmem indywiduum i jego nieskończoną wolnością woli a uniwersalnością nauki, Pierre Bayle argumentujący w *Rozmyślniach o komicie* na rzecz tego, że przekonanie o zwiastowaniu przez komety przyszłych zdarzeń lub przepowiadanie przez nie skutków zdarzeń na Ziemi jest pospolitym przesądem; czy to Bernard Fontenelle, który w *Rozmowach zmarłych*, wypowiadając się „za, a nawet przeciw” wszystkiemu, będzie próbował zidentyfikować się ze wszystkimi i wszystkim, powiadając – „wszystko jest możliwe” i „wszyscy mają słusność”, Fontenelle będący inicjatorem „buntu w imię nicości, rewolty, która dobrze nie wie, czego chce, i nie wie, jak urzeczywistnić to, czego chce”²⁶, Fontenelle narażający się tym samym na dowcip Woltera; czy też wreszcie to Søren Kierkegaard, czyniący samego siebie jedynym

przedmiotem swej filozofii i twierdzący, że mediacja to chimera, a całość to tylko część przyszłej całości. Niezależnie, czy będzie to Witkacy „sprowadzony do absurdu”, opowiadający o roztopieniu rozumu w magii i demonizmie jako rodzaju „nad-zwierzęcia” (sic!), Witkacy tworzący „teatr problemów filozoficznych” rozpięty między perspektywą partykularną a uniwersalną, systemem a fabułą, jednością organizmu (automatu) i wielością zachowań cielesnych, kompozycją (zbiorowości, wielości) a portretem (postacią, twarzą), czy też będzie to Jean-Paul Sartre, który nakazuje Pomianowi zastanowić się na tym, jak możliwy jest egzystencjalizm po Hegłu, otóż niezależnie o czym, lub o kim Pomian pisze, pisze zawsze o relacji część – całość.

W znaczącym fragmencie tej książki Pomian twierdzi coś niesłychanie ważnego:

(...) każda filozofia określa siebie jako filozofię przede wszystkim przez opozycję, w jakiej pozostaje do innych, współczesnych sobie prądów, które są jej prawdą w tym sensie, że ukazują to wszystko, czego ona nie mogła być dostrzec z właściwej sobie partykularnej perspektywy (...). Z takiego punktu widzenia, pozytywizm jest prawdą dziewiętnastowiecznej myśli egzystencjalnej, którą odróżniamy tu od jej współczesnych wersji, rezerwując wyłącznie dla nich nazwę egzystencjalizm; jest prawdą, albowiem stanowi jej konieczne dopełnienie, demonstruje to, co pozostało na zewnątrz eksplorowanego przez nią obszaru²⁷.

Filozofia – dla Pomiana – jest wysiłkiem poszukiwania układu, tj. zasady scalania części w system, wielości w substancjalną (lub strukturalną) jedność, części w całość. Filozofia jest zawsze sztuką podobną do suplementacji, albowiem każdy jej głos pozostawia coś niewypowiedzianego, coś wykluczonego, coś, co domaga się uzupełnienia ze strony kolejnego głosu. Filozofia jest stałą i nieskończoną rozmową ze zmarłymi.

To z tego powodu Pomian pisze *inter alia*, że renesans i reformacja to dwa aspekty tej samej całości, co oznacza, że Niccolò Machiavelli i Giovanni Pico della Mirandola oraz Marcin Luter i Jan Kalwin należą do tej samej konstelacji. Jak to jednak możliwe? Co to za konstelacja? Cóż to za całość, która jest w stanie pomieścić *Historie florenckie* Machiavellego i *Rozmowy przy stole* Lutra? Czy jest to całość, która powiada, że historia świata przechodzi od porządku do nieporządku, a ten

porządek do stanu pierwotnego? I czy taki sposób rozumienia historii, jako koniecznego powrotu do źródeł, nie nadaje sensu zarówno myśli Machiavellego, jak i Lutra? Niezależnie od tego, czy to źródło rozpoznawane jest w Rzymie i jego mocy, czy w Biblii i słowie Boga, jest ono zawsze inauguracją upadku. To dlatego atakując papieństwo, reformatorzy zarzucali mu sfałszowanie licznych tekstów i dokumentów, np. zbioru prawa kanonicznego (Luter) lub aktu soboru nicejskiego (Kalwin), podobnie jak historycy renesansu pokroju Lorenzo Valla dowodzili, że Konstantyn nie mógł ofiarować Cesarstwa, zaś Sylwester nie mógł go przyjąć. Źródło jest zawsze iluzją źródła, jest mitem początku, jest inauguracją spadania.

Spójrzmy na dzieło Pomiana z szerszej perspektywy. Wczesne prace *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia*²⁸ z 1968 roku oraz – wg chronologii napisana wcześniej, ale opublikowana później – książka *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (1992)²⁹, mają za swój przedmiot właśnie relacje części i całości. Ta druga jest niezwykle intrygującą rekonstrukcją myśli renesansu i reformacji na temat jedności świata, ta pierwsza natomiast jest rekonstrukcją tego samego problemu, tyle że rozważanego poprzez myśl wczesnego średniowiecza. Książki *Europa i jej narody, Drogi kultury europejskiej: trzy studia*³⁰ oraz *Rewolucja Europejska 1945-2007* traktują o relacji część – całość z perspektywy kulturowo-geograficznej, tj. stawiają otwarte pytanie: jak różnorodność plemion i zwyczajów europejskich, mnogość osobnych regionów cywilizacji europejskiej wytwarza jedność w postaci fenomenu Europy? Wreszcie książki – *Zbieracze i osobliwości: Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek* czy *Wenecja w kulturze europejskiej*³¹ podejmują problem część – całość z perspektywy teorii zbiorów, dylematu kolekcjonera, tj. możliwości domknięcia systemu. Wydaje się jednak, że dopiero *Porządek czasu* zdradza prawdziwe ambicje tej filozofii, relacje mereologiczne zostały tu bowiem wyniesione na poziom najbardziej ogólny i ontologicznie pierwotny, tj. na poziom czasu, który jest zbiorem wszystkich zbiorów, jedynym ostatecznym układem porządkowania zdarzeń. Czyż Pomian nie pyta na wszystkich etapach swojej twórczości, czym jest całość w tej formie i tej postaci, której obecnie doświadcza? Czy całość jest tylko agregacją opartą na relacji posiadania – elementy należące do całości mogą istnieć bez niej – asocjacją, czyli trwałym powiązaniem pomiędzy obiektami danych klas, generalizacją – opartą na dziedziczeniu cech w klasach abstrakcji, czy też po prostu kompozycją (złożeniem), tj. takim związkami typu całość – część, w którym części wprowadzone

do całości należą do niej bezwzględnie, co oznacza, że okres życia części jest tożsamy z czasem życia całości?

Filozofia zawsze była filozofią części i całości. Przypominam, że Arystoteles w czwartej księdze *Fizyki* rozróżnił osiem rodzajów relacji „bycia w” lub też „części do całości”³². Dla Stagiryty podstawową kwestią było rozpoznanie, czy część jest „w” całości (lokalizacja przestrzenna), czy też jest nieodzownym elementem całości, tzn. czy całość jest wyczerpywana przez swoje części? Leibniz powróci do tych rozróżnień w swoim pojęciu agregatu, ale to Stanisław Leśniewski wprowadzi rozróżnienie na dwa pojęcia zbioru – w sensie dystrybutywnym oraz w znaczeniu kolektywnym. W zbiorze w sensie dystrybutywnym całość jest zawsze możliwa do utworzenia z dowolnych elementów. Proces tworzenia zbioru jest zatem dokonywany „od dołu”: najpierw wybieramy elementy, a w następnym kroku grupujemy je w całość. W sensie kolektywnym natomiast zbiór to całość utworzona ze swoich części. To rozróżnienie między dwoma rodzajami całości jest powiązane z pojęciem podzielności i rozdzielania. To Georg Cantor jako pierwszy rozpoznał paradoks generowany przez samo pojęcie zbioru. Zbiór liczb rzeczywistych, którego obrazem jest prosta, nigdy nie będzie zwykłą sumą swoich punktów. Należy, tworząc zbiór, wziąć także pod uwagę relacje między nimi. To z tego powodu teoria zbiorów kolektywnych nazwana zostanie „mereologią”, co oznacza „teorią ciekawą”. Teoria ciekawości jest dla Pomiana źródłem wszystkich teorii, a nawet samego impulsu myślenia.

Dla Pomiana punktem wyjścia nie jest myśl Arystotelesa, jest nią myśl Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego oraz św. Augustyna. Zgodnie z tym modelem myślenia czynnikiem, który stanowi o tym, że całość jest całością, nie może być żadna z jej części ani wszystkie one razem.

Z kolei tak pojmowana całość – pisze Pomian – nie może być ani sumą swoich części, ani jakąś ich organizacją zależną od nich przynajmniej o tyle, o ile ich unicestwienie pociąga za sobą nieuchronnie jej destrukcję. Absolutnie niezależna od swoich części, całość nie może już być właściwie określana tym mianem; należy raczej uznać ją za jedność, integrującą z zewnątrz jakiś zbiór heterogenicznych elementów, dla którego charakterystyczne jest to, że jest ona wielością, czyli właśnie zbiorem heterogenicznych elementów, niezdolnych do

*zespolenia się bez ingerencji czynnika transcendentnego względem nich*³³.

Z takiej konstrukcji intelektualnej „jedności” Pomian wyprowadza wniosek, zgodnie z którym prymatu władzy papieża nad władzą cesarską, jak również dogmatu o boskim charakterze władzy, nie można wyprowadzić z „woli mocy” lub cynicznej „woli panowania”, ale właśnie ze specyficznego myślenia o relacji jedność – wielość. Podobnie pojęcie „sztuki”, „techniki”, a nawet „natury” jest ściśle powiązane z myśleniem część – całość. Nawet „czas” w tym okresie jest – zdaniem Pomiana – strukturalizowany zgodnie z zasadą „prymatu całości – jedności”: przeszłość jest bowiem stanem pierwotnego nieodróżnicowania, teraźniejszość charakteryzuje współistnienie jedności z wielością, a przyszłość to jedność odnaleziona³⁴. W tym porządku czasu daty dziejowe (cuda) są ważniejsze od dat rocznych (przemijanie). Z takiej struktury czasu wynika natomiast zarówno odrzucenie wszystkich teorii cyklicznych, jak i afirmacja jednorazowości odkupienia, wreszcie uznanie inkarnacji za najważniejsze wydarzenie dziejów świata.

Rekonstruując myśl średniowiecza, szczególnie relacje łączące naturę i sztukę, Pomian wprowadza intrygujące pojęcie „układu”. Dzięki niemu zyskuje narzędzie analizy pojęcia „przyczynowości”, „autonomii ontologicznej”, jak i wielu innych pojęć epistemologicznych. Próbuąc zaksjomatyzować filozofię układów, twierdzi kolejno: (1) Żaden układ nie może przekształcać innego układu, który nie jest jego częścią. (2) Żaden układ nie może przekształcać samego siebie, co oznacza, że (3) żaden układ nie jest w stanie stworzyć lub unicestwić innego układu, który nie jest jego częścią, oraz samego siebie. Przekształcić jakiś układ oznacza tyle, co przeobrazić go w inny układ. Władza tworzenia, unicestwiania i przekształcania układów jest zastrzeżona dla jedności względem nich nadrzędnej. Natomiast ograniczenia nałożone na funkcjonowanie ciał są następstwem tego, że są układami, tj. całościami, które są częściami innej całości. Wynika z tego, że ludzie średniowiecza, wieków XII i XIII, przeciwstawiali pojęcie całości pojęciu części przede wszystkim ze względu na opozycje: jedna – wiele, zewnątrz – wewnątrz, zależne – niezależne.

„Całość ostateczna”, „całość wszystkich cząstkowych całości” to „jedność”, czyli logiczny iloczyn czterech cech: jedności, zewnętrżności, niezależności, aktywności. Przeciwieństwem tak rozumianej „jedności” jest pojęcie wielości, rozumiane jako iloczyn cech

przeciwnych: mnogości, wewnętrzności, zależności, pasywności.

*Kategoria wielości – pisze Pomian – okazuje się swego rodzaju pojęciem granicznym, które może być stosowane tylko do pewnych części; rolę podstawową zaczyna odtąd odgrywać kategoria układu, a wraz z tym zmienia się rozumienie przeciwieństwa między pojęciem całości a pojęciem części*³⁵.

Kategoria wielości jest pojęciem granicznym, albowiem swój sens uzyskuje tylko poprzez umieszczenie tej wielości wewnątrz pewnej całości – układu. Pojęcie „układu” jest także obecne w książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, gdzie Pomian stwierdza kategorycznie:

*(..) przy myśleniu kategoriami jedności i całości (oraz jedności i substancji) mamy do czynienia z trzema siłami czy bytami, których istnienie jest przez ten sposób myślenia postulowane: z jednością, całością (lub substancją) oraz z czynnikiem aktywnym*³⁶.

Widać z tego, że niezależnie, czy Pomian zajmuje się średniowieczem czy renesansem, pytanie o stosunek między czynnikiem aktywnym a całością oraz o stosunek między jednością a całością jest dla niego konstytutywny dla zrozumienia całej formacji intelektualnej tych epok.

W ten sposób docieramy do najciekawszych implikacji, jakie Pomian wyprowadza z myśli średniowiecza, formułując *zasadę transcendencji* i *zasadę immanencji*. Jest rzeczą zdumiewającą, że Pomian formułuje obie zasady w tym samym czasie, gdy Gilles Deleuze, w samym centrum strukturalistycznej zawieruchy, pisze dopiero swoje monografie poświęcone Spinozie – *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) i *Spinoza – Philosophie pratique* (1970), które podążają tym samym tropem, lecz w odmiennym kierunku. Dyrektywę, zgodnie z którą każda całość jest pod każdym względem niezależna od swych części, Pomian nazywa zasadą transcendencji. Właśnie kategoria układu zaprzecza tak pojętej zasadzie, albowiem „układ” jest zespoleniem części, których jest wiele, i które są wewnętrżnymi przyczynami jego działania, zależnymi wzajemnie od siebie oraz „jedności” (zestrojenia), którą chwilowo wytwarzają. Układ jest zatem „urządzeniem”

działającym zgodnie z zasadą immanencji. Ta ostatnia stwierdza, że każda całość, która jest częścią innej całości, uczestniczy w niej jako zespół, złożony z części czynnej i biernej. „Sposób myślenia – pisze Pomian – dla którego charakterystyczne jest kierowanie się zasadami transcendencji i immanencji, określimy jako „myślenie kategoriami jedności i układów”³⁷. Zasada immanencji nakazuje uznać każdą całość, która jest częścią innej całości, za układ złożony z części czynnej i części biernej, części ogólnej i części jednostkowej.

*Takim układem jest dla ludzi XIII wieku terazniejszość jako połączenie trwania i zmiany, tradycji i innowacji; jest nim wykładnia – synteza autorytetu i rozumu, teologia – synteza wiary i wiedzy, objawienia i wnioskowania; jest nim wreszcie znaczenie scalające słowo i rzecz*³⁸.

Takim układem, w przyszłości, stanie się dla Pomiana „urządzenie Europa”, ale też „urządzenie muzeum” lub szerzej – „kolekcja”.

Dla myśli średniowiecza ważne oczywiście jest to, że istnieje najwyższy składnik hierarchii, tzn. taka całość, która nie jest częścią żadnej innej całości. Tę całość określamy mianem absolutu. Absolut albo jest najwyższym składnikiem hierarchii, albo jest zasadą (siłą) względem niej zewnętrzną. Dla myśli średniowiecza ważne jest także to, że istnieje również najniższy składnik hierarchii, tzn. taka część, która nie jest jednością dla żadnych innych części, a zarazem jest częścią dla każdej dowolnej jedności, co oznacza, że stanowi wspólne podłoże wszystkich możliwych układów. Taką „czystą częścią” jest materia, jest wielość. Z niej wyłania się każdy „element”, czyli absolutne „minimum cielesności” – połączenie miejsca, czyli „jedności”, oraz dwóch jakości z serii ciepłe–zimne, suche–wilgotne. Życie, w tym widzeniu, jest zdolnością do ustanawiania stosunków z innymi bytami, czego szczególnym przypadkiem jest władza poruszania się i poruszania innych. Z pewnego punktu widzenia myśl Pomiana nie jest historią idei ani nawet figur filozoficznych lub instytucji organizujących pojęcia i osoby, ale historią układów. Jest to historia „elementów”, stanowiących absolutne „minimum cielesności”, czyli wyłonienia się dowolnego układu, niezależnie, czy jest nim „sztuka”, „technika”, „demokracja”, czy „polityka”. Historia Pomiana to nie jest historia substancji i ekspresji jej własności, ale historia struktur i zmiennych okoliczności ich momentów formowania się.

Europa (granice)

Pomian, retrospektywnie nadając sens swej przeszłości w 1995 roku, sugeruje, że Europa dotarła do niego przez studia nad Piotrem Bayle’em i studiami nad tolerancją wyznaniową³⁹. Bayle był świetnym pisarzem, przenikliwym myślicielem, światowcem, ale też „przestępcą” religijnym, który – jak każdy, kto w XVII wieku przeszedł na katolicyzm i wrócił do wiary przodków – musiał emigrować z Francji do Holandii. Spróbujmy to sobie uświadomić: Bayle stał się „światowcem” przez to, że został uznany za „przestępcę”.

*Studiowanie pism Bayle’a – wspomina Pomian – skłaniało do wyjścia poza granice Francji i do zajęcia perspektywy europejskiej, a konsekwencji – do zainteresowania się Europą jako formą życia umysłowego i politycznego, co pogłębiły lektury średniowieczne związane z przygotowaniem habilitacji oraz znacznie późniejsze zetknięcie się z XIX wiekiem i zaangażowanie w politykę polską na emigracji. Wynikiem tego wszystkiego są już ogłoszone bądź powstające dopiero publikacje, które dotyczą historii Europy. Ich dojrzewanie trwało długo. Niemniej przeto są one bezpośrednim przedłużeniem przejęciem się osobą i dziełem Bayle’a, a tym samym brzemieniem w skutki rozmowy z Leszkiem Kołakowskim z listopada czy grudnia 1957 roku*⁴⁰.

Ta rozmowa przekonała Pomiana, że lepiej studiować przeszłość niż przyszłość, i lepiej zajmować się Piotrem Bayle’em niż Jeanem-Paulem Sartre’em. Baczko, który przejmie pozycję mistrza po wyjeździe Kołakowskiego z kraju, zażąda od Pomiana nie tylko powrotu do przeszłości, ale także umiejętności uczy-nienia ją ekscytującą.

W tym wspomnieniu Pomiana wszystko jest interesujące – „Europa jako forma życia umysłowego”, stawanie się światowcem poprzez bycie przestępcą, szukanie tolerancji religijnej, i wreszcie – szukanie Europy poprzez studia nad religią, nauka oraz archiwum. Studia nad socynianizmem, od Faustyna Socyna – włoskiego reformatora czasu reformacji, który uznał, że grzech pierwotny nie istnieje, gdyż obciążył tylko Adama, studia nad kolekcjonerstwem i narodzinami muzeum jako symptomem przemian postaw wobec kultury, w szczególności kultury narodowej i ludowej oraz badania rozdzielenia samoświadomości i sumienia

nauki przeżywającej moralne konflikty wprowadzają Pomiana do Europy.

Być może zatem kluczową transformacją w biografii intelektualnej Pomiana był czas, gdy dojrzał do stwierdzenia, że zachowując postawę „rewizjonistyczną”, odkrywa, że epistemologia interesuje go bardziej niż etyka, a historia kultury – bardziej niż historia filozofii⁴¹. Ta epistemologiczna i kulturalistyczna orientacja zwraca go w stronę historii i geografii cywilizacji europejskiej. Odtąd „układ Europa” prześladowa Pomiana nieustannie i powraca niczym niespełniona idea-wyobrażenie. Wśród wszystkich układów „układ Europa” dla Pomiana jest centralny. Książka *Europa i jej narody*, pisana po francusku, ukazuje się jesienią 1989 roku, a jej „logiczna” „druga część”, napisana razem z Elie Barnavim także po francusku, zatytułowana *Revolucja Europejska 1945-2007*, ukazuje się w 2008 roku⁴². Te dwie książki nie wyczerpują jednak myślenia Pomiana o „układzie Europa”, albowiem Pomian stale myśli o Europie, w Europie, z Europą i nawet myśli „*sama*” Europą, i nigdy nie myśli *przeciw* Europie. „Z pewnością Europa – pisze Pomian – to pewna propozycja ideologiczna. Niech będzie od początku jasne, że tę właśnie ideologię wyznajemy”⁴³. Jeśli się pamięta, że ideologie w rozumieniu Pomiana zastępują religie, to sprawa wygląda poważnie. Najbardziej polska książka Pomiana – *W kręgu Giedroycia*, książka o Polsce w czasach Europy bez Polski, jest o Europie, o losach Polski jako losach Europy. „Od pierwszego numeru – pisze Pomian o misji Instytutu Literackiego z Maisons-Laffitte – „Kultura” uważała bowiem losy Polski za nieodłączne od losów Europy”⁴⁴. Pomian przypomina, że patronami duchowymi pisma kierowanego przez Jerzego Giedroycia byli Benedetto Croce i Paul Valéry. Pierwszy jako reprezentant ruchu antytotalitarnego, drugi jako przedstawiciel klasycznej tradycji śródziemnomorskiej.

Pomian, mimo że ukochał Europę afektem bezwarunkowym, nigdy jednak nie napisał słów tak kategoriicznych jak jego „mistrz niezwykły”, „ktoś, u kogo chciałoby się uczyć”⁴⁵ – Leszek Kołakowski w 1980 roku. Kołakowski, mimo że nie wie, kiedy się narodziła Europa, tj. nie wie, czy narodziła się z Sokratesem, Św. Pawłem, z prawem rzymskim, z Karolem Wielkim, czy w trakcie spotkania z Nowym Światem, to wie jednak, że „Europa znajduje się pod ciśnieniem totalitarnego barbarzyństwa, którego siła wspomagana jest wahaniami Zachodu co do własnej istoty kulturalnej, osłabioną wolą utwierdzenia samego siebie jako kultury uniwersalnej”⁴⁶. Europejska tożsamość kulturowa utwierdza

się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek „identyfikacji zakończonej”, a zatem utwierdza się w niepewności i niepokoju. Kołakowski nie rozumie pojęcia „cywilizacji planetarnej” i jest zaniepokojony uruchomionym przez Europę schematem samozniszczenia opartym na niewierze we własną tożsamość, zwątpieniu we własną siłę i pogardzie dla *własnych* wartości. Kołakowski otwarcie staje w obronie europocentryzmu. Dla Kołakowskiego ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe i nie ma ochoty, by nie obcinano mu ręki, kiedy oszukuje, staje się hipokrytą.

Książka *Europa i jej narody* przywołuje dobroczynną twarz Europy. Książka *Revolucja Europejska 1945-2007* przywołuje europejską salę tortur, w której skład wchodzi „zbrodnie przeciwko Europie”. Jednak już w „książce dobroczynnej” padają słowa sugerujące kierunek myślenia: „Państwa nowożytnie żyją wojną i dla wojny”⁴⁷. Natomiast w „czarnej książce o zbrodniach przeciw Europie” przypomina się o dobroczynności – „Europa cywilizowała resztę świata”, „Europa promieniowała na cały świat”, „sprawowała dobroczynną hegemonię”⁴⁸ i spełniała „misję cywilizacyjną”. Jest jasne, że narody i egoizmy narodowe to dla Pomiana wirusy podlegające stałym nieprzewidywalnym mutacjom, które zagrażają idei „Europy”. „Układ Europa” nie jest jednością, jest raczej agregatem, zespoleniem części, które żyją w stałym zagrożeniu rozpadu swej „ruchomej całości”.

W *Europie i jej narodach* Pomian wiąże proces modernizacyjny z modernizacją armii, a modernizację armii z narodzinami państwa-narodu, w szczególności wynalezieniem „ognia ciągłego” przez księcia Oranii, Maurycygo z Nassau, podczas pierwszej wojny o niepodległość Zjednoczonych Prowincji. Oświecenie ofiarowało „układowi Europa” modernizację. Oświecenie jest zatem dobroczynne. To samo Oświecenie, ofiarowując Europie modernizację, daje jednak Europie także „ogień ciągły”. „Ogień ciągły” jest jednak zbrodnią przeciwko Europie. W rezultacie „Europa, która przeszła przez doświadczenia rewolucji angielskiej i francuskiej, stała naprzeciw innej Europy, która częściowo nadal żyła w *ancien régime*, a częściowo *pragnęła go przywrócić*”⁴⁹. Poza wirusem nacjonalizmu wrogami Europy są także – „radykalny nacjonalizm” i „socjalizm rewolucyjny”. Największym zatem wrogiem Europy jest koniunkcja tych dwóch stanowisk, czyli naród i socjalizm, a zatem „narodowy socjalizm”. Pomian pisze: „(..) w rozwiniętych demokracjach na Zachodzie skrajna lewica i skrajna prawica podzielały tę samą zapiekłą nienawiść do burżuazji oraz

do jej politycznej ekspresji: liberalnej demokracji⁵⁰. Pomian mówi nie tylko o Europie jako miejscu „szczęśliwego życia”, przestrzeni służącej pomnażaniu radości życia, ale mówi także o Europie na „glinianych nogach”, a nawet o „szaleństwie Europy”, Europie prawdziwie szalonej. Jest zatem Europa Woltera i Europa Roberta Schumana. Jest także Europa Lenina i Europa kanclerza Hitlera. Dla tego pierwszego „Europa to Wersal. A Wersal to wróg”⁵¹. Dla tego drugiego Europa to Tysiącletnia Rzesza, a „sensem wojny jest tylko Europa”, Europa zjednoczona i oczyszczona siłą z elementów obcych. Jest zatem „twierdza Europa”⁵² i jest „układ Europa”.

Tu też dochodzimy do kolejnej znaczącej różnicy dzielącej „filozofię cywilizacji” Pomiana i „filozofię natury” Baczkę. Ta różnica wynika z ich stosunku do tradycji rewolucji oraz polityki lewicowej w ogóle. Dla Pomiana rok 1968 jest rokiem narodzin lewicy reakcyjnej. Dla Baczkę z pewnością musiał to być rok odnowienia „polityki ulicy” i „ducha Robespierre’a”.

Rewolucja społeczna – pisze Pomian – z października 1917 roku była dla nich (tj. zachodnich rewolucjonistów oslepionych potężnym „światłem na wschodzie” – przyp. S.W.) zamknięciem cyklu, który rozpoczął się w lipcu 1798 roku rewolucją demokratyczną; Lenin dopełnił dzieła Robespierre’a; przyjęcie władzy przez rady oznaczało nadejście ery proletariatu, którego prefiguracją byli sankiuloci⁵³.

Z punktu widzenia Baczkę różne rzeczy da się powiedzieć na temat Robespierre’a i z pewnością był on ofiarą sprzecznych poglądów, również tej, że chciał być królem, jak i czarnej legendy widzącej w nim anioła Śmierci; dla Baczkę był on jednak przede wszystkim symbolem ustanowienia radykalnej demokracji⁵⁴ opartej na nieograniczonej równości, która dla Pomiana jest „zawsze źle pojęta”, raz jako „równa wolność”, czasem jako „równość w prawie karnym lub cywilnym”, czasem jako równość wobec Boga, równość w dostępie do pracy i środków produkcji lub równość wobec władcy, rzadko jako „równość polityczna”. Baczkę nie pisze o konsekwencjach długiej rewolucji europejskiej, ale o krótkiej rewolucji Komitetu Ocalenia Publicznego i konsekwencjach ścięcia głowy króla. Pomian powie, że eksperyment Komitetu Ocalenia Publicznego w postaci wolnych wyborów nie zostanie powtórzony⁵⁵.

Kluczowe pytanie brzmi zatem: jak Krzysztof Pomian pisze o Europie? Czym jest Europa

w opowieściach Pomiana? Czy jest ona tylko kontynentem, regionem geograficznym o niejasnych granicach, czy też wspólnotą pewnych obyczajów lub politycznych postanowień? Pomian pisze przecież już w drugim akapicie swej „dobroczynnej książki” – „Historia Europy jest historią jej granic”⁵⁶. Granica – dla Pomiana – musi być naznaczona nie tylko sensem geograficznym, ale nade wszystko politycznym. Pomian pisze przecież o tym otwarciu, wspominając swoją osobistą historię przekraczania granic Europy w trakcie wędrówki z północnego Kazachstanu, z granicą na Wołdze, przez Warszawę, która była przestrzenią gruzów, Pragę – pierwsze miasto z neonami, aż po Brukselę i Paryż – miasta, w których Pomian w różnych momentach swego życia mieszkał, lub Wenecję i Florencję – miasta, które Pomian badał oraz Rzym – miasto, które wydaje się być dla niego „początkiem Europy”. Europa jest dla niego nie tylko środowiskiem kulturowym, w którym dojrzewa, jest nade wszystko częścią osobistego doświadczenia, ważnym fragmentem jego osobistej biografii.

Odpowiedź najbardziej prowizoryczna na pytanie o styl pisanie o Europie i „układzie Europa” brzmi następująco. Autor *Wenecji w kulturze europejskiej* pisze o Europie z perspektywy historyka długiego trwania. Pomian ma tego pełną świadomość, wyznając: „(...) dzieje integracji europejskiej należy, naszym zdaniem, mierzyć stuleciami, a nawet tysiącletniami; inaczej mówić – dają się one ująć tylko w długim trwaniu”⁵⁷. Pomian pisze o Europie niczym „archeolog, który zdejmuje jedna po drugiej warstwy pozostawione przez kolejnych mieszkańców jakiegoś miejsca, nim dojdzie do tej, która uznać może za punkt wyjścia, choćby umowny”⁵⁸. Tym punktem wyjścia jest, jak powiedziałem, nieprzemijalne miasto Rzym, które rzeczywiście składa się z warstw i w tym znaczeniu daje się czytać. Czas Europy liczy się *od założenia miasta*.

W pisaniu Pomiana o Europie nie ma nic koniunkturalnego, nic aktualistycznego, nic czysto propagandowego. W książce *Europa i jej narody* pisze:

wojny spowodowane przez Rewolucję i Napoleona otwierają w Europie ostatni rozdział epigenezy narodów, która rozpoczęła się ponad tysiąc lat wcześniej, gdy barbarzyńcy przekroczyli limes. Przebiegała ona zarazem w dwóch wymiarach: poziomym, gdzie każdy naród samookreśla się wobec innych, zwłaszcza wobec tych, które nad nim panują lub nad którym sam panuje albo wobec obu naraz

albo też wobec tych, które są po prostu jego sąsiadami; i pionowym, gdzie z kolei każdy rozwiązuje konflikty między tworzącymi go grupami – konflikty rozjątrzone lub wywołane przez innowacje gospodarcze i techniczne – wyłączając własne elity z kultury ponadnarodowej i rozciągając się tak, by ogarnąć również tych, którzy zajmują na drabinie społecznej najniższe miejsce⁵⁹.

Autor *Dróg kultury europejskiej* pisze o Europie jak geomorfolog, przyglądając się ścieraniu kulturowych płyt tektonicznych tworzących kontynent pozbawiony jasnych granic, choć posiadający główne siły tarć. W tekście *Europa i jej obszary* tworzy fascynującą historię przemieszczania się *limes* Europy od panowania Klaudiusza (41-54 n.e.) przez Karola Wielkiego aż po czasy I wojny światowej, tj. strzały w Sarajewie. Te przemieszczające się granice są stale obecne w teraźniejszości Europy.

Wystarczyło siedem strzałów w Sarajewie – pisze Pomian – by koncert europejski, w którym i tak pobrzmiwały fałszywe nuty, przerodził się w gwałtowną kakofonię i by Europejczycy nie znaleźli innego wyjścia, niż prowadzenie między sobą wojny, jakiej do tej pory nie znali, innej niż wszystkie wojny dziewiętnastowieczne⁶⁰.

Pomian pisze o nieświadomości Europy, nieświadomości, która jest strukturalizowana jak język.

(...)

Fragment stanowi część tekstu, który w całości zostanie opublikowany w książce przygotowywanej dla Wydawnictwa IFiS PAN zatytułowanej: Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka Siemka, realizowanej w ramach grantu Warszawska szkoła historii idei i jej znaczenie w humanistyce polskiej przyznanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach „Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki” (Nr rejestracyjny 11H 11 018180)

Pełny tekst eseju dostępny na publica.pl

Szymon Wróbel

– jest profesorem filozofii w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz na Wydziale *Artes Liberales* Uniwersytetu Warszawskiego. Jego ostatnie książki to: *Deferring the Self* oraz *Grammar and Glamour of Cooperation. Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action*, opublikowane w 2013 i 2014 roku przez wydawnictwo Peter Lang; natomiast po polsku: *Ćwiczenia z przyjaźni, Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej oraz Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* opublikowane przez wydawnictwo Universitas w 2012, 2014 i 2015 roku

1 Bronisław Baczek, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski i M. Kowalska, PWN, Warszawa 2001, s. 158.

2 *Ibidem*, s. 161.

3 *Ibidem*, s. 165.

4 Jean Jacques Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. E. Zieliński; wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz, Zakład im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, t. II, Warszawa 1955, s. 26.

5 Bronisław Baczek, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 174.

6 *Ibidem*, s. 179.

7 Bronisław Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2009, s. 73.

8 *Ibidem*, s. 417.

9 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970.

10 Krzysztof Pomian, *Słownik Pojęć Antropologii Strukturalnej*, [w:] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970, s. 513.

11 *Idem*, Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii Oświecenia, [w:] *Idem*, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 25.

12 *Idem*, Baczek: badanie historyczne i filozofia, [w:] *Idem*, *Filozofowie w świecie polityki. 1. Eseje 1957–1974*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 168-190.

13 *Ibidem*, s. 170.

14 Roland Barthes, *Działalność strukturalistyczna*, przeł. A. Tatarakiewicz, [w:] *Idem*, *Mit i znak*, red. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970, s. 273-281.

15 Claude Lévi-Strauss, *La Potiere jalouse*, Plon, Paryż 1985, s. 23; *Idem*, *Jak być strukturalistą i pravicowym anarchistą?*, „Kontakt”, nr 56, 1986, s. 56. Inspiracji dla

- antropologii społecznej należy szukać i w teorii umowy społecznej Jean-Jacquesa Rousseau, jak i w teorii społecznej Karla Marksa, wreszcie w projekcie psychoanalitycznych Sigmunda Freuda. Axel Honneth w swym szkicu na temat Lévi-Straussa podkreśla także, że inspiracji *Antropologii strukturalnej* należy szukać w *Umowie społecznej* Rousseau, zaś samego Lévi-Straussa należy traktować jak „strukturalistycznego Rousseau”, zob. Axel Honneth, *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, [w:] Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social, Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Charles W. Wright, Nowy Jork 1995, s. 135-150. Podobnie Jacques Derrida usiłuje czytać teksty Lévi-Straussa przez pryzmat tekstów J. J. Rousseau, mając jednak świadomość niejasności kategoryalnych związanych z takim przedsięwzięciem. „Pogodzenie w sobie Rousseau, Marksa i Freuda jest trudnym zadaniem. Czy możliwe jest, w ścisłej systematyczności pojęcia, pogodzenie ich ze sobą?”, zob. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 168.
- 16 Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinbergowa, Wydawnictwo Opus, Łódź 1992, s. 50.
 - 17 *Idem*, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, przeł. K. Pomian, [w:] Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. XXXV.
 - 18 *Idem*, *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kalankiewicz, „Twórczość” 1984, nr 6, s. 85. Dysponujemy także drugim tłumaczeniem tego tekstu zawartym w: Claude Lévi-Strauss *Antropologia strukturalna tom II*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 41-53.
 - 19 *Ibidem*.
 - 20 *Ibidem*.
 - 21 Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2014, s. 204.
 - 22 *Ibidem*, s. 207.
 - 23 Gilles Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 2015, s. 280-330.
 - 24 *Ibidem*, s. 16.
 - 25 Krzysztof Pomian, *Człowiek pośród rzeczy: szkice historycznofilozoficzne*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 7.
 - 26 *Ibidem*, s. 94.
 - 27 *Ibidem*, s. 212.
 - 28 Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
 - 29 *Idem*, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
 - 30 *Idem*, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996.
 - 31 *Idem*, *Wenecja w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
 - 32 Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 14-24.
 - 33 Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary...*, s. 118.
 - 34 *Ibidem*, s. 134.
 - 35 *Ibidem*, s. 195.
 - 36 *Idem*, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy...*, s. 21.
 - 37 *Idem*, *Przeszłość jako przedmiot wiary...*, s. 196.
 - 38 *Ibidem*, s. 271.
 - 39 Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] *Idem*, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 12.
 - 40 *Ibidem*, s. 12-13.
 - 41 Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] *Idem*, *Filozofowie w świecie polityki. 1, Eseje 1957-1974*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 12.
 - 42 Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja Europejska 1945-2007*, przeł. M. Kowalska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.
 - 43 *Ibidem*, s. 9.
 - 44 Krzysztof Pomian, *W kręgu Giedroycia*, Czytelnik Warszawa 2000, s. 34.
 - 45 *Idem*, *Od autora...*, s. 7-13.
 - 46 Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] *Idem*, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s.18.
 - 47 Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody. Trzecie wydanie polskie dopełnione innymi esejami o Europie, jej historii i jej kłopotach*, przeł. M. Szpakowska, Gdańsk Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria 2004, s. 96.
 - 48 Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja Europejska...*, *op. cit.* s. 11.
 - 49 *Ibidem*, s. 14.
 - 50 *Ibidem*, s. 26.
 - 51 *Ibidem*, s. 32.
 - 52 Patrz w sprawie „twierdzy Europa”: Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, przeł. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2004.
 - 53 Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja Europejska 1945-2007...*, s. 32.
 - 54 Bronisław Baczko, *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2005; Bronisław Baczko, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2010.
 - 55 Krzysztof Pomian, *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*, Instytut Książki, Kraków-Warszawa 2015, s. 45.
 - 56 *Idem*, *Europa i jej narody...*, s. 7.
 - 57 *Ibidem*, s. 205.
 - 58 Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja Europejska...*, *op. cit.* s. 168.
 - 59 Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody...*, s. 125.
 - 60 Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja Europejska...*, *op. cit.*, s. 17.

PRZYCZYNA PRAGNIENIA W POLSKIEJ POLITYCE

[i] rozprysnęło się na miliony, miliony drobnych szczytków [...] Jeżeli taki proszek wpadł komu do oka, to człowiek ten wszystko już widział zmienione i nie mógł dostrzec koło siebie nic dobrego, nic pięknego! Za to najgorsze rzeczy widział jasno i wyraźnie, więc wszystko złem było dla niego. Gorzej jeszcze, jeżeli okruszyna lustra wpadła komu do serca.

JAN CHRISTIAN ANDERSEN, „KRÓLOWA ŚNIEGU”

ANDRZEJ LEDER

Czym jest polityka masowa? To polityka kształtująca masową wyobraźnię i przez masową wyobraźnię kształtowana – wyobraźnię milionów, przekształcających się w polityczny podmiot. Tylko ci przywódcy i te partie, które zrozumiały charakter owego przekształcenia, osiągnęły sukces w polityce XX wieku. Choć, w zależności od kraju, zrozumienie polityki masowej mogło nastąpić wcześniej lub później. Dla dwóch największych potęg Europy kontynentalnej, Francji i Niemiec, nastąpiło to w okresie wiosny ludów. Jak pisze historyk:

Rok 1848 wyznaczył, przynajmniej w Europie Zachodniej, kres tradycyjnej polityki monarchistycznej, która zakładała, że lud (...) uznaje, a nawet popiera usankcjonowane religią rządy namaszczonej dynastii nad hierarchicznie uporządkowanymi społeczeństwami (...).

Obrońcy ładu społecznego musieli nauczyć się polityki ludu¹.

W Polsce zmiany te były późniejsze; można powiedzieć, że obrońcy ładu społecznego do dzisiaj uczą się polityki masowej. Jednak kluczowy moment nastąpił wcześniej. Kiedy? W 1848 roku ogromna część społeczeństwa miała jeszcze status niewolniczy; trzeba było w pierw wyzwolenia z poddaństwa i nadania ludzkiego statusu, by pytanie o politykę masową w ogóle mogło się pojawić. Trzydzieści pięć lat oddzielających rok 1865, pierwszy po zniesieniu poddaństwa, od roku 1900, kiedy to ukształtowały się masowe partie polityczne, to czas życia jednego pokolenia. W tym okresie chłopci ze wschodniej Polski musieli osiągnąć samodzielność. Literatura początku XX wieku, choćby wiejska epopeja Reymonta, świadczy o częściowym co najmniej sukcesie tego przedsięwzięcia. Równolegle tworzył się, przede wszystkim w zaborze rosyjskim, przemysł i proletariatus.

Wyścig o polityczną wyobraźnię ludu zaczął się więc na przełomie wieków. Pod koniec XIX pojawiają się nowe ruchy polityczne: w roku 1892 odbywa się zjazd paryski PPS, w 1893 powstaje SDKPiL i zawiązuje się Liga Narodowa, a w 1895 rozpoczyna działalność Stronnictwo Ludowe. Pomiedzy tymi środowiskami nie było jeszcze hermetycznej granicy. Jak ujął to Andrzej Mencwel: „rozpościera się szeroka, wielobarwna i wielokształtna przestrzeń różnych mieszanin, na przykład: narodowy socjalizm Bolesława Limanowskiego, polski socjalizm Ignacego Daszyńskiego, socjaldemokratyzm Ludwika Krzywickiego, kooperatyzm Edwarda Abramowskiego, ludowy nacjonalizm księdza Stojałowskiego, socjalizujący nacjonalizm Mariana Bohusza”². Swoją drogą, ileż nazwisk kończących się na -ski, -cki! To przejaw tego, jak bardzo ruchy te były jeszcze elitarne, oparte na ziemiańsko-inteligenckiej genealogii swoich działaczy. To, co jednak było wspólne, to świadomość, że „żaden program patriotyczny nie mógł już być oderwany od historycznego podmiotu, jakim były klasy pracujące”³.

Uderzający jest brak wśród tych ruchów partii mieszczańskiej. Jest to symptomatyczne i mówi coś o strukturze ówczesnego polskiego społeczeństwa. W zaborze rosyjskim polskiego mieszczaństwa po prostu nie było, zaś Żydzi, spełniający funkcję burżuazji, nie byli przez polskie ruchy patriotyczne uważani za potencjalnie ważny podmiot polityki polskiej. Zresztą sami za taki też się nie uważali. Cytat z Andrzeja Mencwela uzupełniłbym więc tak: żaden program patriotyczny nie widział potrzeby uwzględnienia historycznego podmiotu, jakim były żydowskie klasy pracujące.

Upodmiotowienie polityczne polskiego społeczeństwa trwało długo. Niektórzy twierdzą, że dopiero rewolucja „Solidarności” i wybory 4 czerwca ’89 wyłoniły podmiot, o którym można mówić jako o politycznym hegemonie.

Chciałbym skupić się tu na pewnej trajektorii przekształcania się zbiorowej wyobraźni. Trajektorii, którą wyobraźnia ta przebiegła w polskiej historii politycznej co najmniej dwukrotnie: w okresie po 1905 roku, zakończonym wybuchem Wielkiej Wojny, oraz w okresie, który rozpoczyna się w 1956, a doprowadza do wydarzeń z 1968 roku. To szczególne powtórzenie wskazuje na to, że – być może – nie mamy tu do czynienia ze zbiegiem okoliczności, a raczej z ujawnianiem się jakiejś struktury paradygmatycznej. Jednocześnie jesteśmy daleko od dostrzeżonego przez Marksa powtórzenia tragedii historycznej jako farsy. Z mojej perspektywy

mamy do czynienia raczej z dwukrotnym wydarzeniem się tej samej tragedii.

By zastanowić się nad tą powtórzoną trajektorią – trajektorią przemian wyobraźni raz w okresie dziesięciu lat 1905–1914, a potem dwunastu lat między 1956–1968 – oprzemy się z jednej strony na wypowiedziach historyka amerykańskiego Roberta Blobauma, autora świetnej pracy *Revolution. Russian Poland 1904–1907*⁴, z drugiej na kanonicznej *Historii politycznej Polski 1944–1991* Andrzeja Leona Sowya⁵.

Rok 1905. Wejście ludu w świat polityki

Robotnicza rewolucja, która wybuchła w 1905 roku w Królestwie Polskim, przede wszystkim w Łodzi i Zagłębiu Dąbrowskim, pokazała, czym jest masowa mobilizacja polityczna⁶. Jeżeli wśród działaczy politycznych nowo tworzących się ruchów mogły jeszcze trwać pozytywistyczne tęsknoty za ludem postrzeganym w swojej pasywności, pozbawionym politycznej siły i podmiotowości, wymagającym tylko oświecania i wzniesienia na wyższy poziom rozwoju cywilizacyjnego, to rozwiła je gwałtowna erupcja politycznej sprawczości robotników w czasie trwania rewolucyjnych wydarzeń. Pracujący organizowali się sami, tworzyli rady robotnicze, które przejmowały władzę, usuwali funkcjonariuszy władzy carskiej i administracji fabrycznej⁷. Stopień uzwiązkowienia był większy niż w krajach Europy Zachodniej⁸. Te zjawiska zmusiły elitarne dotąd ruchy polityczne, socjalistów, narodowców i ludowców do wyścigu o zagospodarowanie polityczne „obudzonego” ludu. Idea ta była im wspólna, historyk podpowiada: „można było jeszcze wtedy dostrzec, że różne formacje ideowe, wywodzące się z lat 80. XIX wieku, posiadają wspólne korzenie...”⁹.

Różnica pomiędzy pozytywistycznym „oświeceniem” ludu a jego politycznym upodmiotowieniem polega przede wszystkim na tym, że budząc się do sprawczości, ktoś dotychczas pasywny musi wykonać gest buntu. Lud dotąd żyjący w „przedłużonym średniowieczu”¹⁰ musiał swoją nowo zdobywaną polityczną tożsamość budować na geście sprzeciwu i odrzucenia adresowanym wobec tych, których uznał za wrogów. Wizja wroga, proponowana przez partie klasowe, które wiązały się z miejskim proletariatem – PPS i SDKPiL – oznaczała polityczne upodmiotowienie tak rozumianego ludu przeciw klasom uprzywilejowanym, przede wszystkim burżuazji i stojącemu za nią carskiemu samodziemniem; „lewica widziała w rewolucji nadzieję na

zgodną współpracę robotników różnych nacji i religii w imię wspólnego interesu”¹¹.

Jednakże wówczas – i dalej, aż do lat 50. XX stulecia – w Polsce to nie robotnicy mieli decydować o obliczu polityki masowej. Trzy czwarte ludności stanowili chłopci. Jeśli więc przywódcy polityczni początku XX wieku myśleli o budzeniu ludu, to nie wystarczyła wizja, którą można było adresować do miejskiego proletariatu. Tworzące się ugrupowania musiały znaleźć język, który włączyłby lud wiejski do tworzącej się wspólnoty politycznej. Musiały znaleźć *imaginarium*, w które ów lud mógłby się wpisać ze swoją wyobraźnią. Podstawową słabością socjalistów był bardzo ambiwalentny stosunek do wsi, który dobrze wyraża się w stwierdzeniu Marksa o wyrzucaniu ludu „z idiotyzmu życia wiejskiego ...”¹².

Nie tylko socjaliści musieli przemyśleć swój stosunek do chłopów. Znamienna była zmiana, która dokonała się w postawie Kościoła katolickiego. Przed 1905 roku Kościół w Polsce był instytucją skrajnie tradycjonalistyczną, zatopioną w wyobraźni folwarcznej sprzed okresu zniesienia poddaństwa. Instytucją w całości odrzucającą nowoczesność, łącznie z samą ideą polityzacji ludu. Jednak, jak twierdzi Robert Blobaum: „rewolucja otworzyła Kościołowi przestrzeń, by wykształcił rodzaj dyskursu o kwestiach społecznych, dyskursu zupełnie innego niż ten sprzed rewolucji”¹³. Po 1905 roku dokonała się więc zmiana postawy w obrębie samej hierarchii, która uczyniła z Kościoła ważny podmiot gry politycznej¹⁴.

Kościół dysponował potężnym instrumentem; był jedyną instytucją, której przedstawiciele byli obecni w każdym, najgłębiej ukrytym zakątku wsi. Tej katolickiej, oczywiście. Co więcej, przedstawiciele ci nie potrzebowali piśmienności odbiorców – niezbędnej choćby do kontaktu z prasą – by móc szerzyć swój obraz stosunków społecznych. Wystarczało niedzielne kazanie. W wielu miejscach Kościół był jedyną instytucją uniwersalną, powszechną, mogącą przekazywać spójną narrację i odwoływać się do jednolitego zespołu wyobrażeń.

A te głęboko tkwiły w wyobraźni chłopskiego ludu. Usankcjonowane powagą ewangelii, były właściwie jedynym wyobrażeniem świata wychodzącym poza bezpośrednie doświadczenie codzienności agrarnego życia. Chrystus cierpiący, jego rzymscy prześladowcy, zdraźciec Żydzi, którzy go sprzedali – ten *fantazmat* tworzył, i tworzy do dzisiaj, etyczną ramę, poprzez którą chłopską wyobraźnia nadaje sens światu społecznemu i politycznemu¹⁵. Nietrudno było utożsamić poszczególne *dramatis personae* z cierpiącym ludem,

bezwzględny panem i perfidnym, żydowskim arendarzem. Dysponentem tych *znaczących*, rozprowadzającym je w konkretnych sytuacjach, najczęściej bywał przecież miejscowy proboszcz.

Najczęściej, choć nie zawsze. W oczach wspólnoty wiejskiej słabością przedstawicieli Kościoła było ich powiązanie z dworem. Szczególnie tam, gdzie antagonizm dwór vs. wieś przebił się już na powierzchnię świadomie przeżywanymi wydarzeniami. Antyklerykalizm był tam elementem oporu wobec pańskiej kultury. Gdy więc „gwałtowne wtargnięcie politycznej nowoczesności w rzeczywistość Kościoła zmusiło go, by stawiał jej czoła...”¹⁶, wielu przedstawicieli tej instytucji zrozumiało, że muszą dołączyć do procesu emancypacji ludu i nadać mu odpowiadający sobie sens. W ten sposób zrodził się sojusz Kościoła i Narodowej Demokracji. Początkowo, jak wiemy, nie było tu przesadnej sympatii. Endecja traktowała Kościół jako element gnuśnej, dworskiej kultury, którą trzeba zmieść, zaś Kościół „przed 1905 rokiem w wielu przypadkach traktował endecję niemal jak ruch pogański”¹⁷. Jednak okres rewolucji przestraszył obie strony perspektywą polityzacji o charakterze klasowym.

Tam bowiem, gdzie antagonizm dwór vs. wieś był już świadomie obecny, gdzie miał swoją historię – choćby taką, jak rabacja w Galicji – również na wsi możliwe okazało się tworzenie podmiotu politycznego o charakterze klasowym. To właśnie dlatego Ruch Ludowy stał się tak silny w Małopolsce. Udało mu się zdefiniować podmiotowość polityczną przeciw „panom”, polityce dworskiej i ziemiańskiej, opierającej się na zaborcach. Tak jak partie robotnicze próbowały budować politykę na antagonizmie proletariatu i burżuazji, Stronnictwo Ludowe budziło politycznie chłopów przeciw dworom i urzędom. Nie było to jednak łatwe, w wielu okolicach wizerunek szlachcica był jedynym wizerunkiem wyższości kulturowej i moralnej, wizerunkiem pewnego ideału hołubionym przez chłopów. Nie mówiąc już o wsiach szlacheckich, które – schłopiałe – pielęgnowały swoją zaprzeszlą, „rycerską” tożsamość.

Obiekt małe a, serce fantazmatu

Neutralizując więc antagonizm dworu i wsi oraz potencjalną polityzację o ten antagonizm opartą, Narodowa Demokracja w sojuszu z Kościołem katolickim uruchomiła proces politycznego upodmiotowienia chłopów na bazie głęboko tkwiącego w ludowym *imaginarium* wyobrażenia obcości i wrogości Żydów. Żydzi byli znani każdemu, obecni na wsi, a jednocześnie

obcy; bardziej nawet niż mieszkańcy dworu. By być Polakiem, obywatelem, wystarczyło nie być kimś takim jak płaczący się stale tu i ówdzie Żyd, wystarczyło czuć wobec Żyda niechęć należną komuś „innemu”, wrogowi politycznemu. Ba, okazywało się, że od dawna takim obywatelem się było, bo przecież od dawna czuło się ich obcość. Dokonywało się unarodowienie przez Żyda. Tak o tym mówi Blobaum:

Nie jest tak, że każda tożsamość narodowa jest oparta na antysemityzmie, ale każda jest do pewnego stopnia oparta na wykluczeniu Innego. Nie jest oparta na tym, kim się jest, ale kim się jest wobec Innego, czy też kim się wobec niego nie jest. Dla Czechów to mogą być Niemcy i Żydzi, dla Chorwatów – Węgrzy. Dla Polaków, bardziej niż Niemcy czy Rosjanie, byli to Żydzi¹⁸.

Podobne są rozpoznania Marii Janion czy Joanny Tokarskiej-Bakir.

Zatrzymajmy się na moment. To przesyczone namiętnościami w o b r a z e n i e tworzy benjaminowski fragment, wycięty precyzyjnie z *fantazmatycznego* trójkąta relacji stanowych. Raz za razem, w zmieniających się kontekstach historycznych, ten niezmienny fragment obudowuje się nową całością; ta zaś wokół niego jakby się krystalizuje. Będzie więc organizował *pole symboliczne* w kolejnych momentach politycznego jawienia się ludu. I dla tego ludu pozostanie – mówiąc językiem Lacana – *przyczyną politycznego pragnienia*, wytęsknionym *obiektem małe a*. Ostatecznie zawsze, przykrawając to *pragnienie*, dostosowując jego trajektorię do geometrii *fantazmatu*, będzie pozwalał na kolejne akcje neutralizowania antagonizmów społecznych, w pierw pod zaborami, potem w Polsce międzywojennej, wreszcie w PRL. A także dzisiaj. Tak nacjonalizm znalazł klucz do chłopskiego serca.

Wyścig o polityczną tożsamość ludu, rozpoczęty bezpośrednio po 1905 roku, ostatecznie wygrała endecja. Historyk komentuje: „u progu wojny 1914 roku endecja była potężna, była hegemonem w polskim życiu politycznym. To fakt, którego niepodobna było przewidzieć nawet w 1907 roku (podkr. A.L.). Za miarę poparcia społecznego dla tej formacji można uznać to, że Warszawa, ponad podziałami klasowymi, poparła rosyjskie dążenia wojenne, a trzy tysiące

ochotników, pochodzących głównie z polskiej inteligencji i klasy robotniczej, poszło do punktów rekrutacyjnych, by wstąpić do armii rosyjskiej¹⁹. Trzy tysiące to może nie jest tak dużo, ale o wiele większą skalę miało wsparcie materialne, którego przez udział w kwestach na rzecz wojska udzielały Rosjanom tak elity, jak robotnicy właśnie.

Sądzę, że ten sukces tłumaczy się przez wypracowaną zdolność do sięgnięcia, niezależnie od środowiska społecznego i aktualnego kontekstu politycznego, do zasobów *fantazmatu*, do owego fragmentu *małe a*, przyczyny *pragnienia*. Konstelacja ta zadziałała częściowo na wsi, ale też w środowiskach miejskich, gdzie przecież jeszcze w 1905 roku miano wspomnianą „nadzieję na zgodną współpracę robotników różnych nacji i religii”. Już jednak w okresie porewolucyjnym, po lokaucie łódzkim, antagonizmy etniczne i religijne zaczęły wychodzić na pierwszy plan. Blobaum, zainteresowany – jak sam to nazywa – „rewolucyjną dekompresją”, sugeruje, że był to efekt swoistej apatii, następującej po wygaśnięciu politycznej gorączki²⁰. Jednak warto zapytać, w jakim kierunku przekształcała się wyobraźnia, z rewolucyjnej gorączki wyleczona?

Podpowiedzią może być dla nas trajektoria wyobraźni robotników z czasów awansu lat 50. Już na początku lat 60. Kazimierz Dobrowolski pisał o tej nowej klasie robotniczej: „przejmują masowo wzory drobnomieszczańskiego stylu życia. W ocenie starych kwalifikowanych robotników miejskiego pochodzenia »chorują na panów«. O ile mają jeszcze kawałek pola na wsi, starają się wyciągnąć zyski z dwóch stron. Ta kategoria robotników nowohuckich jest przeważnie obca nowemu ustrojowi²¹.”

Nawet w „czerwonym” Zagłębiu tradycyjna struktura *imaginarium* trwa jako rdzeń tożsamości i pojawia się w okresach „dekompresji”. Tak pisze o tym Andrzej Paczkowski:

w niektórych przypadkach pewną rolę odegrała także religijność robotników, gdyż podczas wystąpień modlono się i śpiewano pieśni religijne (jak to miało miejsce w Zagłębiu Dąbrowskim w kwietniu 1951 roku podczas protestów spowodowanych przedłużeniem czasu pracy pod ziemią)²².

Można więc sformułować hipotezę, że w latach 1906–1914 wraz z „dekompresją” napięcia rewolucyjnego również w *imaginarium* robotników Królestwa

Polskiego następował powrót do pozycji dawniejszych, określonych przez wielowiekową tradycję chłopskiej wiary i polityczny *fantazmat*, z tej wiary wypreparowany. Te zaś promowały raczej nacjonalistyczny, a nie klasowy, model upolitycznienia. Inny historyk XX wieku, Dan Diner, zauważa, że nie było to zjawisko charakterystyczne tylko dla Polski: „nakładanie się statusu społecznego i etnicznej przynależności (we wschodniej Europie – A.L.) doprowadziło ostatecznie do tego, że walka stanów i klas spłotła się z konfliktami »narodowymi« w jeden i ten sam ciąg zdarzeń”²³.

Od 1956 do 1968 – powtórzenie trajektorii

Jeżeli próbujemy spojrzeć na marzec 1968 roku przez pryzmat roku 1905, to samych wydarzeń rewolucyjnych szukać winniśmy dwanaście lat wcześniej – w październiku 1956, w drugiej w Polsce, właśnie po 1905 roku, autentycznie socjalistycznej rewolucji. To październik „konsumuje” politycznie efekty masowej emancypacji, proletaryzacji i urbanizacji „ludu chłopskiego”, która – dzięki zagładzie Żydów i unicestwieniu ziemiaństwa – dokonała się w okresie 1939–1956.

Podobnie jak w 1905 roku, w 1956 była to rewolta nieudana. Skutkowała, poza rozlewem krwi w Poznaniu²⁴, rozbiciem w sierpniu 1957 roku robotniczych strajków w Łodzi²⁵, a także zamknięciem w październiku lewicowego tygodnika „Po Prostu”, który, jak pisze Andrzej Leon Sowa, „wśród czasopism (nadal wyróżniał się – przyp. red.) rewolucyjnością pomysłów, mających przez usunięcie stalinowskich wypaczeń i szerzenie prawdziwych wartości komunistycznych wprowadzić system demokracji socjalistycznej”²⁶.

Zatrzymam się na moment na „rewolucyjnych pomysłach” redakcji. Postulaty z artykułu *Co robić?*²⁷ były prekursorskie wobec rewolucji kulturalnej Mao i rewolty paryskiej Maja '68. Oto w ZMP (Związku Młodzieży Polskiej) winien wyodrębnić się komunistyczny nurt, któremu przewodzić mieli studenci, „rewolucyjny związek studencki miał wyjść poza uczelnie i na terenie całego kraju, we wszystkich sektorach życia partyjnego, państwowego i społecznego włączyć się w likwidację stalinizmu, lokalnych koterii oraz budować prawdziwe ludowładztwo”²⁸. Mamy tu profetyczną wizję, realizowaną w latach 60. w pierw w komunistycznych Chinach, gdzie Mao wykorzystał młodzież do rozbicia skostniałych struktur partyjnych, a potem w Zachodniej Europie, gdzie studenci zaatakowali, zgodnie ze słowami Etienne Balibara, tradycyjne mieszczaństwo, by niechcący otworzyć drogę dla (neo)liberalnego

hiperkapitalizmu²⁹. Wbrew często podtrzymywanym tezom o głębokich różnicach pomiędzy rokiem 1968 w zachodniej i wschodniej Europie, rewolta studentów polskich przeszła podobną trajektorię, tylko zaczęła ją wcześniej, a do (neo)liberalnego celu doszła później. Co więcej, sojusznikiem liberalistów okazał się w Polsce konserwatyzm. W krajach europejskiego Zachodu przemiana kulturowa dokonała się, mniej więcej, między 1968 a 1980 rokiem i oznaczała dominację projektu liberalizacji raczej obyczajowej niż ekonomicznej. W Polsce zaczęło się od lewackich projektów 1956 roku, by w 1990 doprowadzić do dominacji liberalnego projektu ekonomicznego i konserwatywnej wizji społeczeństwa. Rok 1968 był jednym z przełomów na tej drodze.

O ile w 1956 roku studenci – przynajmniej według „Po prostu” – mieli wyłonić „komunistyczny nurt”, który rozbije w miastach i wsiach „relikty stalinizmu i wprowadzi prawdziwe ludowładztwo”, to wydarzenia '68 roku miały zupełnie inny charakter. Był to masowy bunt młodej klasy średniej, nowego mieszczaństwa, przeciwko skostniałej strukturze hierarchicznego społeczeństwa i zmurszałej, obłudnej dyktaturze. Jak bardzo była to rewolta liberalna „z ducha” wskazuje charakter postulatów z 28 marca 1968 (po usunięciu z uczelni szanowanych profesorów UW) zawartych w Deklaracji Ruchu Studenckiego. Andrzej Leon Sowa komplementuje ją: „historycy uważają, że był to najbardziej dojrzały dokument programowy ogłoszony w okresie wydarzeń marcowych”. I podsumowuje:

*opowiadano się w nim za pełną niezależnością sądownictwa, utworzeniem Trybunału Konstytucyjnego, reformą gospodarczą opartą na rachunku ekonomicznym i samodzielności przedsiębiorstw, utworzeniem niezależnych związków zawodowych oraz nowej organizacji studenckiej, a także za zniesieniem cenzury*³⁰.

Jakże daleko jesteśmy od wizji studenckich hunwejbiniów, przemierzających Polskę w walce o „prawdziwe ludowładztwo”!

Każdy, kto interesuje się historią polityczną XIX stulecia, rozpozna w postulatach Deklaracji Ruchu Studenckiego zbiór podstawowych ideałów, które w całym modernizującym się XIX-wiecznym świecie, od Brazylii przez Niemcy i Austro-Węgry, po (nawet) Rosję, próbowała realizować liberalna burżuazja. Zaczynając od trójpodziału władz, promującego ograniczenie sprawczości autokracji, przez „rachunek ekonomiczny”

jako podstawowe kryterium oceny działalności produkcyjnej, porzucający jej zakorzenione w tradycyjnym *imaginarium* funkcje społeczne, po swobodę wypowiedzi, prowadzącą do rozbitcia jednolitej wizji świata.

Historia polityczna mówi nam coś jeszcze. W starciu z autorytarnymi rządami liberalna burżuazja była zwykle zbyt słaba, by taki program przeprowadzić. Gdy polityka nabierała charakteru masowego, musiała ona wchodzić w sojusze z ludem, by swoje postulaty przeforsować³¹.

Tak było też w Polsce. Pokazuje to sromotna klęska studenckiego ruchu '68 roku. Wtedy „sojusz z ludem” potrafiła zawrzeć rządząca autokracja, wykorzystując antysemitkę *pragnienia*. Zaś charakter klęski ruchu studenckiego określił wektor dalszego rozwoju opozycyjnych idei – demokraci uznali, że tylko kompromis i sojusz z konserwatystami pozwoli im wejść w świat polityki masowej.

„Dziady” Dejmka jako element polityki masowej

W czasie słynnego spektaklu w reżyserii Dejmka „publiczność od początku hucznymi brawami kwitowała wypowiedzi i wątki antycarskie, traktowane teraz jako antyrosyjskie, a więc i jako antysowieckie”³². Jaki był społeczny sens tego gestu? Mamy tu do czynienia z ruchem w *przestrzeni symbolicznej*, który przenosił reprezentację konfliktu politycznego z poziomu antagonizmu społecznego czy wręcz klasowego na poziom walki narodów, z których jeden niewoli drugi. Każdy z tych konfliktów w PRL-u łatwo było zdefiniować. Pierwszy odwoływał się jeszcze do poetyki przytoczonego artykułu z „Po prostu” czy *Listu otwartego do członków Podstawowej organizacji Partyjnej* Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego³³. Oto mamy do czynienia z ludźmi pracy zniewolonymi przez wyzyskującą ich „nową klasę”³⁴ panów – czy bliżej trendów ówczesnej Europy – młodzieżą walczącą z partyjną nomenklaturą, zaskorupiałą i sklerotyczną. Ten sposób myślenia o rewolcie definiował wroga przez antagonizm społeczny, tak jak na przełomie XIX i XX wieku partie klasowe, socjaliści i ludowcy definiowali antagonizm przez figury burżuazji i obszarników.

Drugi sposób ujmował podstawowy konflikt polityczny w kategoriach swój – obcy, Polak vs. zaborca. W tym momencie ów antagonizm wypowiediany był w kategoriach bliskich sercu polskiego inteligenta, czyli przez „polskie umiłowanie wolności” przeciw „rosyjskiemu zniewoleniu”. Nie pojawiała się jeszcze figura Żyda,

ale podstawowa oś konfliktu „naród polski” kontra inni została zdefiniowana.

Oczywiście składanie wieńców pod pomnikiem Mickiewicza nie musiało być wcale wyznacznikiem zwrotu ku patriotycznie zamaskowanemu nacjonalizmowi. Mickiewicz może, jak każdy wielki twórca, patronować bardzo różnym orientacjom politycznym. Jednakże było symptomem takiego przemieszczenia się sposobu definiowania konfliktu politycznego w konkretnym, polskim kontekście drugiej połowy lat 60., w kontekście wypalania się ostatnich lewicowych iskier w obrębie ideologii oficjalnej, w kontekście powszechnie obecnego przesunięcia wrażliwości ku myśleniu narodowemu. Ku patriotyzmowi, po wojnie 1967 roku zdefiniowanemu tak, że Antoni Słonimski mógł żartować: „ja wiem, że każdy Polak może mieć tylko jedną ojczyznę (podkr. A.L.), ale dlaczego tą ojczyzną musi być Egipt?”. Dziś w tym żarcie uderza nie fraza o Egipcie, tylko przyjęcie jako oczywistości, że „każdy Polak musi mieć jedną ojczyznę”. Już wtedy Adam Michnik, dawny człowiek lewicy, porzucił perspektywę, w której sytuacja materialna człowieka – nędza i dostatek – decydują o pozycji politycznej. Perspektywę postrzegania tak rozumianego konfliktu społecznego jako tego, co dla zdefiniowania polityczności najważniejsze.

Nie wiem, czy ta perspektywa zawsze jest słuszna, ale z pewnością jest lewicowa. Ze względu na odrzucenie jej przez dawnych ludzi lewicy, współczesna lewica musi swój język, swój nie-(neo)liberalny etos, swoją moralność, nieopartą o wiarę w jakąkolwiek transcendencję, budować praktycznie od początku. Od drugiej połowy lat 60. tworzyły się bowiem zręby konsensusu liberalno-konserwatywnego, rządzącego Polską do dzisiaj. Podobnie jak kiedyś Piłsudski i tym razem socjaliści wysiadali na przystanku niepodległość. Na dodatek ze złudzeniem, że stają się opozycją (po prostu) demokratyczną. To rozstanie z lewicowością podobne było temu, jakie dokonało się w socjaldemokracjach europejskich w czasach Tony Blaira i Gerharda Schroedera.

Skonsumowane ono zostało kilka lat później, w pracy *Kościół, lewica, dialog*. Jeszcze w 1956 roku Adam Michnik pisał „lewica definiowała się przez podwójną negację: przeciw siłom konserwatywnym i wstecznym w łonie partii (...) oraz przeciw tradycyjnej prawicy uosobianej przez Kościół Katolicki”³⁵. Ale dalej wyznaje: „I oto, po upływie następnej dekady, znów stawiam pytanie, czym jest lewica obecnie, w 1976 roku? Nie umiem na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie”³⁶. Zaraz potem następuje zdanie postulujące „program

lewicy jako program anty-totalitarnego socjalizmu³⁷, ale treść tego pojęcia bliska jest właśnie raczej „socjalizmowi” Blaira i Schroedera.

Z jednym dodatkiem. Adam Michnik rozbija lewicowy antyklerykalizm, pisząc o jego tradycyjnie krytycznej postawie wobec Kościoła: „staliśmy się nieświadomie narzędziem totalitarnej władzy, która z obcego mandatu i przy obcej pomocy działała na szkodę polskiego narodu”³⁸. Nadmienię, że słowo naród wraca na dalszych stronach wielokrotnie, odmieniane przez wszystkie przypadki. Przez swoją nadreprezentację pokazując wielkich nieobecnych tego tekstu: z jednej strony robotników, nędzarzy, biedotę miejską i wiejską, z drugiej – białą lub czerwoną oligarchię zarządzającą folwarkiem, wiejskim albo industrialnym... Michnik doprowadza zaś wywód do momentu, w którym jedynym przeciwnikiem ludzi uczciwych jest „totalitarna władza”, zaś głównym sojusznikiem – Kościół katolicki, którego wartości są właściwie tożsame z wartościami humanistycznej „lewicy laickiej”.

Jeśli wartości religijne są tożsame z wartościami humanistycznej lewicy, to i odwrotnie: wartości humanistycznej lewicy muszą być tożsame z wartościami religijnymi. Kościół katolicki zrozumiał to doskonale, mianowicie jako przyzwolenie na monopol nazywania tego, co etyczne. I już chwilę później ten monopol zaczął wykorzystywać. Świetnym przykładem jest zdefiniowanie pod koniec lat 70. w dyskursie publicznym zarodka jako człowieka, które ze strony lewicy laickiej nie spotkało się z żadnym słowem sprzeciwu. Na dyskusję taką musieliśmy poczekać czterdzieści lat, do pierwszego dziesięciolecia XXI wieku.

Kto jest wrogiem, a kto – swój?

Po spektaklu *Dziadów* konflikt polityczny został zdefiniowany przez odwołanie do wizji narodu walczącego z moskiewskim zniewoleniem. Ale chwilę później ta definicja została przelicytowana. Ujawnił się obiekt *małe a*, przyczyna ludowego *pragnienia*, fantazmatyczna postać Żyda, która walki, toczące się dotąd w obrębie koterii władzy oraz inteligenckich elit, znowu uczyniła polityką masową.

Zwiastuny już wcześniej pojawiły się w kulturze. Dyskusja wokół *Śmierci porucznika* Mrożka pokazuje, że stosunek do romantyzmu stał się osią konfliktu pomiędzy liberalizmem (ironią) a nacjonalizmem (patosem). Ale dyskusje wokół dramatu Ernesta Brylla i teatru eReF pokazują coś więcej – gest przeniesienia antagonizmu swój – obcy z powrotem na grunt polityki

wewnętrznej. Było to niezbędne, by mógł dopełnić się wyścig partii i Kościoła o serca ludu.

Podobny sposób rozgrywania tego wyścigu ujawnił się już w 1967 roku, w czerwcu, gdy zarówno Władysław Gomułka w czasie swojego słynnego przemówienia w gmachu związków zawodowych³⁹, jak i kardynał Wyszyński powtórzyli gest „u n a r o d o w i e n i a przez Żyda”.

W gruncie rzeczy apogeum „wyścigu o serca ludu” były wydarzenia wokół *millenium* w 1966. Kościołowi chodziło o wpływy w „ludzie wyemancypowanym” po wstrząsach okresu 1939–1956, a także akulturacji okresu lat 40., opisanej przez Marcina Zarembę⁴⁰. Dariusz Gawin⁴¹ ten okres uważa za najważniejszy dla ostatecznego u n a r o d o w i e n i a polskiej wsi. Dopiero wtedy, a nie w dwudziestoleciu, miało się ono dopełnić.

Gomułce chodziło o wzmocnienie nacjonalistycznej legitymizacji dyktatury, w sytuacji gdy uprawomocnienie oparte na radykalizmie rewolucyjnym prawie zupełnie wygasło. Zresztą lewicowa retoryka partii nie była już potrzebna, bo *gros* jej aparatu stanowili ludzie nowi, „niewiele mający wspólnego z tradycjami komunistycznymi”⁴², wywodzący się z ludowej partyzantki okresu okupacji – jak pisze historyk o jej składzie ujawnionym chwilę później, w czasie V zjazdu PZPR.

Jednak dopiero antysyjonistyczny zwrot Moskwy po klęsce arabskich sojuszników dał dyktaturze pretekst do dużo mocniejszego wykorzystania antysemitckiego *pragnienia*. Gomułka otworzył Moczarowi drogę do wyścigu o serca „partyjnego ludu”.

Tak więc „już 28 czerwca 1967 r. na posiedzeniu kolegów MSW przedstawiono listę 382 »syjonistów«. Było na niej 76 literatów i publicystów, 57 pracowników centralnej administracji państwowej i 51 administracji gospodarczej”⁴³ – pisze Andrzej Leon Sowa. Potem objęto podobnymi działaniami wojsko, środki masowego przekazu, a następnie inne obszary. Sprawa czystek antysemitycznych ’68 roku prowadzonych przez PZPR, WP i SB jest powszechnie znana. Ciekawsze jest to, jak owym czystkom wtórował episkopat i sam prymas.

O postawie tego ostatniego Andrzej Leon Sowa pisze tak: „dwuznaczne stanowisko w tej sprawie (wojny sześciodniowej – A.L.) zajął kardynał Wyszyński. 6 czerwca w kościele św. Anny w Warszawie stwierdził, że Jerozolimem, Betlejem »i cały ten kraj (...) na prawo do wolności i stanowienia o sobie«. Była to wypowiedź wskazująca raczej na poparcie prymasa dla Arabów (Palestyńczyków), a nie Izraela”⁴⁴. Czemu prymas miałby

popierać pro-moskiewski świat arabski? Czy nie decydowały tu przede wszystkim względy polityki wewnętrznej, wyścig do serc ludu? Nie przesądzajmy. Może chodziło po prostu o sprawiedliwość? Może...

Choć, jak pisał do ks. Jerzego Milewicza, czystki to

tylko wysiłki administracji publicznej, zarówno państwowej jak i partyjnej, by nadmierną ilość urzędników pochodzenia żydowskiego ograniczyć. Nadal jednakże istnieje w aparacie administracyjnym duży procent obywateli pochodzenia żydowskiego, i to na stanowiskach ekspsonowanych⁴⁵.

Antagonizm Polak/obcy ujawnił się w pełni. I nie chodziło tu o rosyjską autokrację, zniewalającą Polaków. Tu chodziło o wroga wewnętrznego. Na pytanie postawione w 1967 roku, czemu „Jeruzalem ma prawo do wolności” z ust najwyższego hierarchy polskiego Kościoła odpowiedź padła rok później. „Jak stwierdził prymas 27 czerwca 1968 na posiedzeniu Komisji Głównej Episkopatu – »Społeczeństwo polskie na ogół jest przeciwko Żydom i to trzeba mieć przed oczyma«⁴⁶. Dlatego „ostatecznie w sprawach antysemityzmu episkopat się nie wypowiedział”, choć bronił represjonowanych studentów.

Zdanie prymasa o prawie Jeruzalem do wolności jest znamienne dla nowej pozycji *obiektu małe a, przyczyny pragnienia*, czyli owego splotu emocji z uzasadnieniem moralnym, która stanowi o prawomocności niechęci do Żydów jako klucza do serca ludu. Jednym z problemów okresu powojennego, również dla Kościoła, było odniesienie się do masowej zbrodni, jaką w Polsce popełniono na Żydach. Dla porządku: to głównie Niemcy popełnili zbrodnię na Żydach. Trzeba było im – Żydom – współczuć. Jest bowiem etyczny, kantowski w charakterze imperatywu współczucia. Ale jak można współczuć komuś „innemu”, temu, kto jawi się w *fantazmacie* jako anty-Polak? Nie można. I stąd kłopot.

Niesprawiedliwość syjonistów potwierdzała najlepsze wyjście z tego dylematu: sami są sobie winni. Ta figura przywracała równowagę *imaginarium*, pozwałała o Żydach znowu myśleć tak samo, a w zasadzie – przestać myśleć. Tak dokonało się zwolnienie społeczeństwa z „imperatywu współczucia” – „zluzowanie imperatywu”, mówiąc językiem Derridy.

Czy rzeczywiście konsensus?

W prywatnym – cytowanym przez historyka⁴⁷ – poufnym liście z 10 czerwca 1970 roku do Gomułki prymas Wyszyński pisał jak narodowy przywódca duchowy do narodowego przywódcy politycznego, udzielając temu ostatniemu prawdziwej lekcji biopolityki: „na treść polskiej racji stanu składa się na pewno zachowanie i rozwój biologiczny wartości Narodu, które są podstawą bytu Narodowego i dziś i w przyszłości...”, po czym następował atak na nowoczesną etykę seksualną i jej upowszechnianie, co miało powodować „wyuzdane zabawy” młodzieży czy „działaty”. A następnie wywodził: „Wróg się ukrył i działa w środowisku rodzinnym podstępnie, ale skutecznie. Oczekujemy, że Pan Sekretarz ujawni tego wroga i wezwie obywateli do trzeźwości, odpowiedzialności i ofiar z egoizmu osobistego...”

Wracając do kształtującego się wówczas programu politycznego Adama Michnika – rzeczywiście wartości lewicy laickiej i Kościoła katolickiego zbliżały się wtedy do siebie asymptotycznie.

Interesujący jest tu komentarz historyka: „wprawdzie prymas w liście nie ujawnił, jakiego ukrytego wroga miał na myśli, ale widocznie zakładał, że Gomułka wie, o kogo mu chodzi”.

Przypomnijmy słowa cytowane przez Carla Schmitta:

akt, którego celem jest obrona społeczeństwa jako takiego lub reprezentowanego przez rząd, akt skierowany przeciwko nieprzyjaciółom wewnętrznym lub zewnętrznym, występującym otwarcie lub w ukryciu, faktycznym lub prawdopodobnym, (podkr. A.L.) oto akt rządowy we właściwym sensie tego słowa⁴⁸.

Schmitt wypowiada tu filozoficznie coś, co Melanie Klein, znawczyni zakłóconych relacji z wewnętrznymi i zewnętrznymi obiektami, tak tłumaczyła: „próbuję bronić się przed najbardziej obeszwanym i najgłębszym lękiem, a mianowicie strachem przed uwewnętrznionymi prześladowcami i przed *id*”⁴⁹. Na szczęście istnieli mężowie stanu, którzy

polityczne myślenie oraz polityczny instynkt przejawiają się w praktyce i w teorii jako zdolność rozróżnienia przyjaciela

*i wroga. Wielka polityka osiąga punkt kulminacyjny w momencie, gdy wróg zostaje rozpoznany w całej swej konkretności i wyrazistości*⁵⁰.

Rozpoznany, wcześniej nieznan, skrywający się pod maską, *Larvatus prodeo*... Działający w ukryciu, niszcząca tożsamość narodu aż do fatalnego końca.

Andrzej Leon Sowa dodaje: „Wreszcie (kardynał Wyszyński – A.L.) akcentował anachroniczność »internacjonalizmu komunistycznego«. Nieprzypadkowo. Zdemaskowany wróg na pewno był zwolennikiem internacjonalizmu komunistycznego i w ogóle zasady, że „nie ma Greka ani Żyda”, zasady, która obu wybitnym politykom polskim wydawała się wówczas zupełnie bezużyteczna.

W dwa lata później, po tym jak przywódca niemiecki Willy Brandt ukląkł przed pomnikiem Bohaterów Getta, Władysław Gomułka stracił władzę. Oczywiście nie na skutek wizyty Brandta, tylko buntu robotników wybrzeża. Do władzy doszedł Edward Gierek. Otwarty antysemityzm, który rosyjskiemu hegemonowi zbyt kojarzył się z polskim nacjonalizmem, został ukryty w szafie. Jego symptomem w epoce Gierka pozostało – ujawnione przez Grzegorza Niziołka w ewolucji teatru tamtej epoki⁵¹ – zwolnienie społeczeństwa z „imperatywu współczucia” wobec Żydów, wymordowanych w okresie Zagłady.

Jest więc coś strukturalnie podobnego pomiędzy skutkami rewolucji 1905 roku, polegającymi na ogromnym wzmocnieniu, w ciągu dziesięciu lat, ideologii Narodowej Demokracji, a skutkami rewolucji 1956 roku, której efektem było okrzepnięcie, w ciągu dwunastu lat, opcji narodowo-socjalistycznej z jednej strony i konsensusu liberalno-konserwatywnego z drugiej. Ta wspólna trajektoria wiąże się z koniecznością rozszerzenia bazy, o którą toczy się walka polityczna, a więc uwzględnienia fundamentalnych figur, rządzących *imaginarium* włączanych w politykę szerokich grup ludu.

Choć, ku słabemu pocieszeniu, nie należy zapominać, że z tej pierwszej rewolucji wyłonił się w masowej polityce polskiej ruch socjalistyczny – słaby, bo słaby, ale jednak nowoczesny – a z tej drugiej, już silniejszy, nurt demokratyczno-liberalny. ◀

Tekst na podstawie referatu wygłoszonego na konferencji 1968/PRL/Teatr zorganizowanej przez Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego

i Katedrę Dramatu i Teatru UJ w dniach 17-18 listopada 2014 roku.

Andrzej Leder

(1960) - doktor habilitowany, filozof kultury, studiował filozofię i medycynę w Warszawie, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Członek zespołu redakcyjnego „Res Publici Nowej”

- 1 Eric Hobsbawm, *Wiek kapitału*, przeł. Marcin Starnawski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 40.
- 2 Andrzej Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 87.
- 3 *Ibidem*, s. 85.
- 4 Robert Blobaum, *Revolution. Russian Poland 1904-1907*, Cornell University Press 1995.
- 5 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna Polski 1944-1991*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- 6 Teza Roberta Blobauma przedstawiona w rozmowie z Wiktorem Marcem i Kamilem Piskalą. Zob. *Rok 1905 to początek nowoczesnej polityki*, [w:] *Rewolucja 1905. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 69.
- 7 *Ibidem*, s. 100.
- 8 *Ibidem*, s. 72.
- 9 *Ibidem*, s. 69.
- 10 Kategoria wypracowana przez francuską szkołę *Annales*, opisująca strukturę społeczną konserwatywnych, agrarnych społeczności jeszcze na początku XX wieku.
- 11 *Rok 1905 to początek...*, *op. cit.*, s. 75.
- 12 Słowa te pochodzą z *Manifestu Komunistycznego*.
- 13 *Rok 1905 to początek...*, *op. cit.*, s. 73.
- 14 Zob. Brian Porter Szuets, *Faith and Fatherland; Catholicism, Modernity and Poland*, Oxford University Press, New York 2011.
- 15 Bardzo interesujące są pod tym względem badania Anny Malewskiej-Szałygin pokazujące, jak kategorie panów (z miasta), stojących za nimi i manipulujących Żydów, oraz chłopów (czyli nas) nadal rządzą wyobraźnią społeczną współczesnego Podhala (na podstawie niepublikowanego referatu, wygłoszonego na Konferencji *Warianty (narodowej) tożsamości* odbywającej się w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego w dniach 12-13 czerwca 2015.
- 16 *Rok 1905 to początek...*, *op. cit.*, s. 73.
- 17 *Ibidem*, s. 74.
- 18 *Ibidem*, s. 77.
- 19 *Ibidem*, s. 74.
- 20 *Ibidem*, s. 78-79.
- 21 Cyt. za: Henryk Słabek, *O społecznej historii Polski*, *op. cit.*, s. 213.
- 22 Andrzej Paczkowski, *Strajki, bunty, manifestacje jako „polska droga” przez socjalizm*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2003, s. 46-58.

- 23 Dan Diner, *Zrozumieć stulecie*, przeł. X. Bukowska, Scholar, Warszawa 2009, s. 45-46.
- 24 „W czerwcu 1956 r. napięta sytuacja w poznańskich Zakładach im. Józefa Stalina (poprzednio – Hipolita Cegielskiego) trwała już od kilku miesięcy (pierwsze oznaki niezadowolnienia miały miejsce już w 1954 r.). Postulaty robotników dotyczyły podwyżek płac, poprawy warunków bytowych, zmiany złej organizacji pracy oraz poprawy bezpieczeństwa i higieny pracy. Wytworzyła się grupa przywódców protestu, którzy skontaktowali się z załogami innych zakładów Poznania. Nieco później, w czerwcu, z robotnikami Zakładów Cegielskiego nawiązały kontakty załogi przedsiębiorstw z różnych części kraju, wysyłające do Poznania swoje delegacje. (...) Liderzy protestu chcieli jedynie zorganizować pochód przez centrum miasta z udziałem również robotników z innych zakładów. Ten plan się powiódł – tłum zebrany w centrum Poznania (pod Zamkiem – dawną rezydencją cesarza Niemiec) liczył, według różnych źródeł, od 30 do 50 tys. osób. W czasie przemarszu ujawniły się nieznanne dotąd na tak dużą skalę w Polsce Ludowej postawy i zachowania robotników: oprócz hasła ekonomicznych pojawiły się również polityczne, a o ile podczas pochodu śpiewano »Międzynarodówkę«, o tyle na placu przed Komitetem Wojewódzkim PZPR – hymn państwowy, »Rotę«, »Boże, coś Polskę«, a także pieśni religijne; padły okrzyki: »Precz z wyzyskiem świata pracy, precz z krwiopicjami, precz z czerwoną burżuazją!«, »Precz z partią!«, »Nie chcemy takiej partii!«, »Precz z komunistami! Precz z bolszewikami!«, »Precz z Ruskimi!« oraz »Wolne wybory!«, a nawet »Niech żyje Mikołajczyk!«”. Piotr Szymaniec, *Postawa i zachowania robotników w Październiku 1956 r.* [archiwum cyfrowe]. Dostępny w internecie: <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/34573/003.pdf>, [dostęp: 21 lipca 2015].
- 25 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna...op. cit.*, s. 194.
- 26 *Ibidem*, s. 219.
- 27 „Po prostu”, 8 kwietnia 1956.
- 28 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna... op. cit.*, s. 219.
- 29 Słowa wygłoszone przez Etienne Balibara w czasie dyskusji, która odbyła się w IF UW w czerwcu 2011 roku.
- 30 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna... op. cit.*, s. 345.
- 31 Zob. Eric Hobsbawm, *Wiek kapitału*, *op. cit.*, s. 145-169.
- 32 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna... op. cit.*, s. 338.
- 33 List adresowany do organizacji PZPR i ZMS na Uniwersytecie Warszawskim, przekazany został 18 kwietnia 1965.
- 34 Kategoria wprowadzona przez Milovana Đilasa, jugosłowiańskiego marksistę, który analizował ustrój państw „realnego socjalizmu” jako klasowy, oparty na biurokracji władającej środkami produkcji i wyzyskującej robotników. Podobny sens miało pojęcie „nomenklatury”, wprowadzone przez Michaiła Woslenskiego.
- 35 Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1983, s. 8.
- 36 *Ibidem*, s. 9.
- 37 *Ibidem*, s. 10.
- 38 *Ibidem*, s. 17.
- 39 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna... op. cit.*, s. 335.
- 40 Marcin Zaremba, *Wielka trwoga: Polska 1944–1947: ludowa reakcja na kryzys*, Znak, IS PAN, Kraków 2012.
- 41 Dariusz Gawin, *Wielki zwrot: ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego*, Znak, Warszawa 2013.
- 42 Andrzej Leon Sowa, *Historia polityczna... op. cit.*, s. 349.
- 43 *Ibidem*, s. 335.
- 44 *Ibidem*, s. 334.
- 45 *Ibidem*, s. 353.
- 46 *Ibidem*, s. 353,
- 47 *Ibidem*, s. 353-354. Wszystkie cytaty dotyczące tego listu z tych stron.
- 48 Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *Idem, Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp Marek A. Cichocki, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 2000. Warto w tym miejscu zacytować P. Dueza, przytaczanego przez Schmitta: „znajdziemy bardzo interesującą definicję specyficznie politycznego aktu rządowego (*acte de gouvernement*), ważną ze względu na przedstawione przeze mnie kryterium polityczności (różnicę między przyjacielem i wrogiem). Definicja ta pochodzi od Dufoura, z *Traité de droit administratif appliqué*, t. V, s. 128 (...)”. *Ibidem*, s. 4, przypis 4.
- 49 Melanie Klein, *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych*, [w:] *Idem, Miłość, poczucie winy i reparacja*, przeł. D. Golec, A. Czownicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 273.
- 50 Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, *op. cit.*, s. 54.
- 51 Grzegorz Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

POSŁUSZEŃSTWO REPUBLICE. PAŃSTWO PRAWA I GRANICE UMOWY SPOŁECZNEJ



LUCJAN WRÓŃSKI

Jedno z fundamentalnych pytań filozofii politycznej brzmi: Czy w ogóle mam być komuś posłuszny? Jeśli inna osoba narzuca mi swoją wolę i akceptuję ten fakt, wtedy zachodzi relacja władzy.

Czy jednak zdarzają się sytuacje podległości, bez której nie ma władzy, pomimo że wola nie jest narzucana? Takim przypadkiem jest z pewnością relacja między mistrzem a uczniem, w której autorytet nauczającego zwykle wystarcza do podporządkowania się jego woli, bez potrzeby jej narzucania. Już Grecy rozpoznawali różnicę pomiędzy rządzeniem wolnymi ludźmi a władaniem niewolnikami. Rządzenie obejmuje zarówno przekonywanie, jak i siłę. Czy jednak można w sposób zasadniczy zmniejszyć wagę tego drugiego składnika?

W teoriach umowy społecznej przesłanką posłuszeństwa jest zgoda, bowiem tylko w taki sposób można zrozumieć, dlaczego ludzie gotowi są rezygnować z naturalnej wolności. Nawet jeśli uwzględnić wszystkie istotne różnice w konstrukcjach stanu natury pojmowanego bądź jako początek ludzkiej historii,

bądź jako kontrfaktyczna fikcja, to znaczenie tego typu wyjaśnienia wydaje się oczywiste. Szacunek dla osoby wiąże się przede wszystkim z tym, że ze względu na przysługującą jej wolność i rozumność posiada ona godność wynoszącą ją ponad wszelki byt ujmowany jako przedmiot. Natomiast przyrodzona godność jest nie do pogodzenia z teoriami naturalnej niewoli. Dodatkowo w przypadku umów społecznych pojawia się pytanie, czy zgoda wyklucza strach przed użyciem przemocy przez silniejszą stronę. W teorii politycznej bynajmniej¹. Czym zatem różniłaby się taka zgoda od wzajemnego uznania pana i niewolnika, opisanego przez Hegla w *Fenomenologii ducha*?

W porównaniu z transakcjami handlowymi, w których przypadku sama groźba użycia przemocy pozwala zakwestionować je pod względem moralnym i prawnym, sfera polityki jest przeniknięta argumentem siły. To oznacza, że pojęcie zgody (*consent*), którym chętnie posługiwali się nowożytni myśliciele polityczni od Hobbesa poczynając, nie jest wolne od dwuznaczności, a być może jest nawet sprzeczne.

O ile dość łatwo przychodzi wyobrazić sobie początki społeczeństw jako ponawiane doświadczenie

ograniczeń samowoli i związanych z tym korzyści, to już o wiele trudniej zrozumieć, jak ludzie mogli zgodzić się na istnienie arbitra rozstrzygającego spory i konflikty między członkami jakiejś społeczności, posiadającego monopol na stosowanie środków przymusu². W jaki sposób usprawiedliwić tę przemoc? Jeśli założyć, że każdy człowiek posiada prawo do obrony samego siebie, a ponadto do karania tych, którzy dokonują wobec niego agresji, to użycie przemocy staje się dozwolone, a w pewnych sytuacjach wręcz nakazane. Podobnie można argumentować w przypadku wszelkich instytucji powołanych dla ochrony tychże praw. Nawet egzekwując czyjeś prawo w sposób bezstronny, trudno byłoby zaprzeczyć, że słuszność i sprawiedliwość, które spodziewamy się dzięki temu osiągnąć bądź zachować, zależą w znacznym stopniu od tego, jaka jest ranga określonego uprawnienia. Czy absolutność prawa do życia napastnika doznaje uszczerbku w sytuacji, gdy broniący się zabija go, chociaż nie miał takiego zamiaru?

W XVII wieku autorzy odwołujący się do prawa natury przyjmowali, że ludzie rodzą się wolni i równi. Jednak to wszak nieoczywiste założenie już dla nich ujawniało trudności związane z istnieniem rodziny, w której panuje władza ojcowska.

A zatem – pisał Samuel Pufendorf – prawdziwą i zasadniczą przyczyną, dlaczego głowy rodzin porzuciły swą naturalną wolność i uciekły się do ustanowienia państwa, było zapewnienie sobie ochrony przeciwko złu, które zagraża człowiekowi ze strony innego człowieka³.

Najczęściej w tym kontekście zadawano pytanie, w jaki sposób dokonano się przejście z anarchii stanu natury do stanu społecznego z władzą państwową. Ci, którzy opuścili stan natury, gotowi są poddać się wymaganiom prawa, niekoniecznie pisanego. Drugą umowę zawierali z osobą mającą autorytet, zdolną do zapewnienia ochrony członkom ustanowionej wcześniej wspólnoty. Dla ówczesnych myślicieli politycznych problem podległości w związku z zawieraniem umowy społecznej ujawniał się już na poziomie patriarchalnej koncepcji rodziny i małżeństwa.

Ale w państwach – przekonywał Pufendorf – a państwa z pewnością tworzone są przez mężczyzn, a nie kobiety, prawo ojca przeważa, bowiem kontrakt małżeński ma swe źródło w mężczyźnie, i to on zostaje głową rodziny⁴.

Ustanawianie państw przez głowy rodów ma być dowodem na to, że państwo jest sztucznym tworem. Według Hobbesa ten sztuczny twór

jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony⁵.

Tak zjednoczoną wspólnotę Hobbes nazywał, odwołując się do tradycji republikańskiej, *civitas*⁶. Jaka jest relacja między *civitas* a suwerenem? Ten ostatni ma pełnię władzy, niezależnie od tego, czy chodzi o monarchię, arystokrację, czy demokrację. A jego władza nie jest wynikiem żadnej umowy.

Odmienne definiował państwo Pufendorf. Widział w nim zbiorową osobę moralną, której wolę uważa się za wolę wszystkich, zawierających umowę z władcą⁷. W tak rozumianym państwie obywatele zasadniczo nie powinni mieć trudności w utożsamieniu się z celami określonymi przez suwerenną władzę. Co się jednak stanie, jeśli poszczególni ludzie lub całe grupy nie będą skłonne tego zrobić? Czy oznacza to możliwość odwołania umowy między władzą a ludem i w konsekwencji wojnę domową? Nie trudno sobie wyobrazić także sytuację, w której potomkowie zawierających umowę z władcą będą rozważać taką ewentualność. Mogą pytać, czy zgoda przodków jest dla nich wiążąca, skoro wszyscy rodzą się wolni i równi. Niektórzy zwolennicy umowy władcy z ludem sądzili, że jest ona nieodwołalna⁸. Lud jest po prostu zobowiązany do posłuszeństwa i nie ma prawa do oporu.

Już pod koniec XVIII wieku Kant sądził, że prawo do oporu byłoby nadużyciem pojęcia umowy pierwotnej, która nie jest faktem historycznym, a jedynie aprioryczną ideą rozumu. Treść konkretnych ustaw może się nie podobać nawet całemu ludowi, ale skoro do zadań państwa nie należy zapewnienie swoim obywatelom szczęścia, tylko tworzenie systemu prawa, w którym urzeczywistnia się prawo do wolności, nie powinno się traktować takich okoliczności jako podstawy do odmowy posłuszeństwa.

Niezbędne jest jednakże, ażeby w s z y s c y dysponujący prawem głosu udzielili przyzwolenia na to prawo publicznej sprawiedliwości, gdyż

inaczej pomiędzy tymi, którzy nie wyrażają zgody, i tymi, którzy ją wyrażają wynika spór prawny, dla rozstrzygnięcia którego konieczna byłaby jeszcze wyższa zasada prawna⁹.

Kant, przedstawiając ideę państwa prawa, nie upominał się o prawa mniejszości, lecz o takie użycie przymusu, które wynika z istniejących ustaw. Chronieni przez prawo obywatele nie będą mieli ochoty do rozstrzygnięcia konfliktów między sobą przy użyciu siły i podstępów. Do tej tradycji nawiązał Max Weber, który przez państwo rozumiał

instytucję polityczną prowadzącą ciągłą działalność, jeśli i o ile jej sztab administracyjny skutecznie rości sobie prawo do monopolu prawnego fizycznego przymusu w celu urzeczywistnienia jej porządków¹⁰.

Najbardziej racjonalną formą panowania jest według niego panowanie legalne oparte na ustawach, które z kolei nie są niczym innym niż przestrzenią i porządkiem racjonalnych reguł.

Jakiego typu jedność zakłada państwo prawa? Na pewno wymaga czegoś więcej, niż tylko sztuki osiągnięcia kompromisów przez walczące o władzę partie polityczne. Ograniczenia zastosowania etyki kontraktu trafnie opisał Carl Schmitt:

Jedynie na zasadzie pacta sunt servanda nie może być oparta żadna państwowa jedność, ponieważ poszczególne grupy społeczne jako podmioty zawierające umowy są wówczas jako takie miarodajnymi jednostkami korzystającymi z umów, złączonych ze sobą wyłącznie za sprawą więzi kontraktu. Występują wtedy na przeciw siebie jako samodzielne siły polityczne, a wszelka jedność może być tylko rezultatem ich sprzymierzenia, które – jak każdy alians i kontrakt – podlega wypowiedzeniu. Umowa oznacza więc jedynie zawarcie pokoju między paktującymi stronami, a takie zawieszenie broni, niezależnie od woli paktujących, niesie z sobą zawsze możliwość być może odległej, ale jednak wojny¹¹.

Argumenty zwolenników umowy społecznej wcale nie są dzisiaj przebrzmiałe. Odwołują się do nich zarówno rządzący, zwłaszcza w kwestii

uprawomocnienia istniejącego ustroju, jak i obywatele krytykujący poszczególne decyzje władzy. Łączy ich przekonanie, że demokracja jest odpowiednim ustrojem dla zagwarantowania konstytucyjnych praw i wolności, przede wszystkim za sprawą regularnej kontroli władzy poprzez wybory, a także dzięki istnieniu niezależnych instytucji nadzorujących przestrzeganie prawa przez organy władzy państwowej, mającej tendencje do przekraczania swoich uprawnień. Kluczową kwestią wydaje się ustalenie zakresu odpowiedzialności państwa za powierzone mu sprawy. Z niewystarczalności rozważań dotyczących warunków zaangażowania deliberujących jednostek w życiu publicznym zdają sobie sprawę niemal wszystkie obecne formacje polityczne. Pogłębionemu rozumieniu indywidualizmu lepiej odpowiada koncepcja niewybranych obowiązków czy niedobrowolnych zrzeczeń przedstawiona przez Michaela Walzera¹².

Przeświadczenie Kanta, że problem organizacji państwa da się rozwiązać w ramach koncepcji oświeconego egoizmu, czyli perspektywy, w której ludzie źli i zdeprawowani mogą się zachować wystarczająco rozsądnie, by powstrzymać się od jawnego wyrażania krzywd swoim bliźnim, w ten sposób stając się dobrymi obywatelami, ale przecież nie dobrymi ludźmi, trzeba w końcu zakwestionować¹³. Konserwatyści stawiają na wolność stowarzyszeń jako przeciwwagę dla coraz bardziej rosnącej aktywności nowoczesnego państwa. Socjaliści pragną usuwać wykluczenia i bariery dla coraz to innych grup społecznych, odwołując się zarówno do społeczeństwa obywatelskiego, jak i państwa. Liberałowie z kolei przypominają, że wciąż potrzebujemy idei podziału władz oraz edukacji w zakresie cnót obywatelskich.

Czy współcześnie instytucja państwa może być jeszcze szanowana w porównywalny sposób z tym, który przynależał osobom? W czasach nowożytnych władca reprezentujący państwo i ponadto posiadający osobiste przymioty zwykle zaskarbiał sobie szacunek swoich poddanych. Natomiast sam aparat państwa w sposób pochodny mógł być przedmiotem szacunku, zwłaszcza wtedy, gdy fiskalizm nie był nadmierny w stosunku do oczekiwań zamieszkujących go ludzi. Już w myśli średniowiecznej rozróżniano osobę władcy od królestwa, dzięki czemu trwanie państwa nie było narażone na zaburzenia i wstrząsy z powodu śmierci władcy¹⁴. Funkcjonariusze nowoczesnego państwa raczej nie mogą liczyć na takie uczucia ze strony obywateli. Po pierwsze dzieje się tak z powodu

ich wymiennosci nieporównywalnej z przewagą, jaką daje dziedziczna władza, która powinna dbać o przyszłość rodu i swą reputację u poddanych. Paternalizm rządzących elit jest sprzeczny z opinią, że obywatel dysponujący kartą wyborczą jest podobny do świadomego swych praw konsumenta. Poza tym obywatele często nie są przekonani, że państwo wypełnia swoją podstawową funkcję, jaką jest ochrona ich wolności i bezpieczeństwa, pomimo coraz bardziej rosnącej regulacji prawnej, której podlegają. Trudno więc im o szacunek wobec instytucji państwa.

Być może dzisiaj monopol państwa na użycie przemocy słabnie, gdyż ludzie zamożni są zainteresowani usługami prywatnych agencji ochrony, a obywatelom słabszym ekonomicznie pozostaje wierzyć w skuteczność państwa w zagwarantowaniu im bezpieczeństwa. Albo zaowocuje to rosnącym poziomem agresji i nieprzewidywalności, albo przynajmniej w niektórych miejscach uda się doprowadzić do wyodrębnienia dobrze prosperujących społeczności opartych o różne systemy religijne i światopoglądowe, wprowadzających ład prawny bez władzy państwowej na zasadach przypominających epokę średniowiecza¹⁵. Pewną rolę w tym procesie może odegrać na nowo zinterpretowana teoria umowy społecznej, która zachowuje podstawowe założenia XVII-wiecznych i XVIII-wiecznych teoretyków prawa natury. Można dzisiaj wykazywać na podstawie teorii ewolucji, że ludzie wstępują w stan społeczny dla korzyści, które daje współpraca. Odczarowaniu świata, które tak znacząco określiło dzieje ludzi Zachodu, podlegał również majestat władzy i jej prawomocność. Któż zaręczy, że ostatnim etapem tego procesu jest państwo prawa i ustrój demokratyczny, dzięki którym zmalała rola siły w relacjach między państwem i jego obywatelami?

Obecnie bardzo trudno byłoby państwu domagać się czci przewyższającej to wszystko, co dotąd było szanowane przez ludzi. Raczej nie musimy obawiać się bałwochwalstwa, które opisał w swej mowie o nowym bożku nietscheański Zaratustra: „nie masz na ziemi nic większego ode mnie: jam palec Boga rządzący”¹⁶. Udane państwo ma szansę liczyć na coś o wiele skromniejszego, na lojalność, ale tylko tak długo, jak

będzie zdolne przedstawić własną siłę jako fundament ładu społecznego. ◀

Lucjan Wroński

(1960) – adiunkt w Wyższej Szkole Finansów i Prawa w Bielsku-Białej. Ostatnio opublikował *Konserwatywny liberalizm. Studium myśli politycznej Davida Hume'a* (2015)

- 1 Zob. Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, przeł. A. Tooke, ed. I. Hunter, D. Saunders, Indianapolis 2003, s. 210-214. Wszystkie tłumaczenia, jeżeli nie jest podane inaczej, pochodzą od autora.
- 2 Zob. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 25-44. Zob. także: Murray Rothbard, *Etyka wolności*, przeł. J. Woźniński, J. M. Fijor, Fijorr Publishing, Warszawa 2010, s. 352-381.
- 3 Samuel Pufendorf, *On the Duty Man and Citizen*, przeł. M. Silverthorne, Cambridge 2000, s. 133.
- 4 *Ibidem*, op. cit., s. 125.
- 5 Thomas Hobbes, *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005, s. 258.
- 6 Zob. Aloysius Patrick Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, s. 74-81.
- 7 Zob. *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, ed. C. L. Carr, New York, Oxford 1994, s. 214.
- 8 Tak uważali Francisco Suárez i właśnie Samuel Pufendorf.
- 9 Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Idem, Dzieła Zebrane*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, t. VI, s. 287.
- 10 Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 40.
- 11 Carl Schmitt, *Etyka państwowa i państwo pluralistyczne*, przeł. A. Serafin, [w:] „Kronos”, Nr2 2010, s. 80.
- 12 Zob. Michael Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo MUZA SA, Warszawa 2006, s. 14-40.
- 13 Zob. Immanuel Kant, *Ku wieczystemu pokojowi. Filozoficzny projekt*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Idem*, op. cit., s. 355.
- 14 Zob. Ernst Hartwig Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 251-355.
- 15 Zob. Marc Bloch, *Spółczesność feudalna*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, 533-554.
- 16 Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 61.

DEMOKRATYCZNE ZŁUDZENIE

Z KRZYSZTOFEM MIESZKOWSKIM, DYREKTOREM TEATRU POLSKIEGO WE WROCŁAWIU,
ROZMAWIAŁ TADEUSZ KOCZANOWICZ

Krzysztof Mieszkowski
(1956) - kulturoznawca, krytyk teatralny, dziennikarz, redaktor naczelny „Notatnika Teatralnego”, a od 2006 r. dyrektor Teatru Polskiego we Wrocławiu. Poseł na Sejm RP VIII kadencji, członek klubu Poselskiego Nowoczesna

Tadeusz Koczanowicz
(1989) – absolwent socjologii i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorant w Zakładzie Teatru i Widowisk Instytutu Kultury Polskiej UW. Publikuje w „Notatniku Teatralnym” i „Res Publice Nowej”

★ W jednym z wystąpień sejmowych zwróciłeś się do części posłów partii rządzącej, zarzucając im, że zamienili parlament w zły teatr, w farsę. Wielokrotnie wcześniej podkreślałeś, że teatr prezentujący odpowiedni poziom artystyczny jest sferą bezpieczeństwa, w której różne skrajne zjawiska mogą zostać oswojone. Jaka jest relacja tych dwóch rodzajów teatru i czy farsowy teatr parlamentarny jest niebezpieczny?

★ Parlament jest rzeczywiście kiepskim, amatorskim teatrem. Ten brak profesjonalizmu nie przejawia się tylko w braku spełniania kryteriów zawodowych przez posłów, ale głównie w odwoływaniu się do stereotypów w myśleniu i dyskusji. Najważniejsze jest jednak to, że teatr parlamentarny jest niebezpieczny, ponieważ nie jest miejscem, w którym powstaje iluzoryczna rzeczywistość, w której ramach można sprawdzać i poddawać pod namysł różne idee, ale miejscem, które ma realny wpływ na rzeczywistość. A obecnie są tu wywoływane złe moce, zmieniające się w ustawy stanowiące ramy prawne dla społeczeństwa. Można więc powiedzieć, że jest to farsowy teatr, w którym nie ma żartów.

Teatr artystyczny jest natomiast przestrzenią, w której, nawet jak dzieją się rzeczy skrajne, możemy czuć się bezpiecznie. Jego formuła jest efektem zbudowanej na dialogu umowy społecznej artystów z widzami i opiera się na ciągłym poszerzaniu granic wolności. Formuła ta jest więc radykalnie sprzeczna z przyjętą w obecnym sejmie regułą nieustannego zwiększania władzy nad społeczeństwem. W obecnym układzie politycznym można powiedzieć, że parlament zagraża społeczeństwu, jego wolności i suwerenności. Jest raczej sytuacją teatralną, a nie teatrem, ponieważ teatr wywołuje się z umowy ze społeczeństwem, na mocy której jest ustanowiony.

★ **Czy teatralność tej sytuacji służy przemocy państwa wobec obywateli?**

★ Sądzę, że w parlamencie dokonuje się akt przemocy na ustroju demokratycznym, a w konsekwencji na społeczeństwie. Co gorsza, wielu posłów może nie zdawać sobie do końca sprawy, do czego tak naprawdę przykładają rękę. Dramaturgia przestrzeni parlamentu tworzy sytuację dystansu, który czasem jest pożądany przy kreowaniu rzeczywistości, ale może też prowadzić do utraty kontaktu ze społeczeństwem. Z samego budynku można nie wychodzić przez cztery lata. Pracować tam i mieszkać. Następnie wyjść i zobaczyć, co się zmieniło. W środku znajduje się wszystko, co może być potrzebne człowiekowi do życia: kilka restauracji, hotel, kaplica, sklepy, bar, bankomaty, sauna, fryzjer, księgarnia, kiosk z gazetami, basen. To jest groźne, ponieważ można zmieniać rzeczywistość, będąc z niej wyłączonym. Dlatego tak ważne są czynniki kontrolujące pracę parlamentu, w tym czujność społeczeństwa, mediów i instytucji publicznych.

★ **We Wrocławiu jest problem z ruchem neofaszystowskim. Niedawno na demonstracji tych środowisk spalono kukłę przedstawiającą Żyda, tydzień później ci sami ludzie zaatakowali Wasz teatr w dniu premiery *Śmierci i dziewczyny* w reżyserii Eweliny Marciniak. Jak widzisz swoją rolę jako dyrektora teatru i posła w powstrzymaniu tej nacjonalistycznej przemocy, z którą Dolny Śląsk ma problem?**

★ Rolą dyrektora jest oddawanie głosu artystom, to właśnie oni w najbardziej odpowiedzialny sposób próbują ostrzegać ludzi przed groźnymi zjawiskami, np. faszyzacją życia publicznego. Wydarzenie na wrocławskim Rynku to skandal, zupełnie podważający autorytet naszego kraju i Wrocławia. Stawia nas wobec skrajnego antysemityzmu, który znajduje przyzwolenie. Ten sam człowiek, który spalił kukłę, próbował tydzień później szturmować przed premierą wejście do teatru i do tej pory nie poniósł żadnych konsekwencji prawnych za swoje czyny¹.

Przyzwolenie to wynika z głębokiego kryzysu demokracji liberalnej, w której brakuje etycznego rozpoznania. Jest ona coraz bardziej rozchwiana i wieloznaczna, co sprawia, że ludzie szukają łatwego potwierdzenia albo wręcz przeciwnie: wycofują się i starają nie dostrzegać zagrożeń. Wśród tych prostych potwierdzeń najbardziej niebezpieczne jest to ufundowane na przemocy, której fala przetacza się przez nasz kraj. Staje się spektakularna i coraz mniej piętnowana przez społeczeństwo i polityków. Lęk społeczny konstytuuje naszą codzienność, kreuje sytuację polityczną i postawę etyczną. W związku z tym coraz trudniej wyobrazić sobie odpowiedzialny dialog, odbywa się on bowiem zawsze w sytuacji zagrożenia. Jeżeli to zagrożenie jest jeszcze podsycane przez rząd wprowadzający ustawy ograniczające wolność jednostki czy zawłaszczające państwo, to rozmowa staje się właściwie niemożliwa.

Nie jest to tylko sytuacja lokalna, ale też globalna. Zmagamy się z olbrzymimi nierównościami społecznymi i nie możemy sobie poradzić. Przejawia się to również w kolejnych kryzysach uchodźczych. Obecnie szacuje się, że uchodźców jest kilkanaście milionów, a do 2050 roku ma ich być miliard, co oznacza, że całe pokolenia będą egzystowały w sytuacji zawieszenia. Zygmunt Bauman powiedział, że nieważne, skąd przy-

chodzisz do obozu dla uchodźców – liczy się to, że nie masz dokąd pójść. Przytaczam te słowa, uchwycił on w nich bowiem dramat egzystencjalny ludzi, którzy by istnieć, muszą uciekać ze swojego kraju. Chciałbym je przeciwstawić słowom polityków prawicy z Jarosławem Kaczyńskim na czele, widzącym w uchodźcach tylko źródło chorób.

★ Czy te skrajne nierówności ekonomiczne przekładają się na przemoc polityczną?

★ Mamy dziś do czynienia z demokracją komercyjną, narzucającą swoje bezwzględne reguły rynkowe, w których liczy się wyłącznie zysk. Prawa człowieka stały się wtórne wobec interesów ekonomicznych. Wartości ekonomicznych nie można oderwać od praw człowieka. Jedne z drugimi powinny być związane, jeżeli życie na globie ma mieć elementarny sens.

★ Jak te zagrożenia, o których mówisz, odbijają się w polu sztuki?

★ Politycy obrażają się na sztukę, nie czytają książek, nie chodzą do teatru, nie korzystają z tych okazji, które daje twórczość artystyczna, aby pogłębić swoją refleksję polityczną. Nie interesują ich inne perspektywy, nie są otwarci na dialog, nie chcą poznać światów tworzonych przez twórców. Sama refleksja związana z lekturą książek z filozofii polityki to za mało. Odsłaniają one jedynie część aspektów życia społecznego. Artysta z racji tego, że posługuje się różnorodnym instrumentarium poznawczym, jest w stanie ujawnić tematy jeszcze niewysłowione. Dlatego gesty w sztuce są dużo bardziej radykalne. Niedawno rosyjski performer Piotr Pawlenski podpalił wejście do budynku FSB. Swój akt skomentował: „Strach zmienia wolnych ludzi w zbitą masę nieskoordynowanych ciał”. Grozi mu zamknięcie w zakładzie psychiatrycznym. Należy postawić pytanie o to, kto tak naprawdę zwariował. Czy zastraszająca społeczeństwo władza, ograniczająca wolność jednostki w imię jakichś irracjonalnych zagrożeń, czy artysta wykonujący radykalny gest, ostrzegający przed tą władzą? Jego działanie było głęboko prospołeczne, było głosem rozsądku w szaleńczym bełkocie rządzących o autorytarnych zapędach. Nie należy postrzegać go więc jako ataku na społeczeństwo, ale jako obronę społeczeństwa. Podobnie było w przypadku samospalenia Jana Palacha w roku 1968 na znak protestu przeciwko wkroczeniu wojsk Układu Warszawskiego do Czechosłowacji. Trzeba wspomnieć o wiedeńskich akcjoniastach i ich zdecydowanej reakcji na utajnienie nazistowskiej przeszłości austriackiego społeczeństwa. Z tym samym wyparciem ze świadomości społecznej swojego kraju mierzyli się również Thomas Bernhard i Elfriede Jelinek, których oskarżano o to, że kalają własne gniazdo. Kiedy Jelinek otrzymała Nobla, Austriacy się oburzali, ponieważ pokazywała w swojej twórczości ich hipokryzję i konformizm.

Społeczeństwa pogrążone w bezrefleksyjnym samozadowoleniu boją się artystów, a nie obawiają się zagrożeń ze strony polityków. To politycy niebezpiecznie przesuwają granice wolności, łamią zasady demokracji, inwigilują, interesują się, co i z kim robimy w łóżku, do jakiej świątyni i czy w ogóle do jakiejś chodzimy. Artyści mówią rzeczy niewygodne dla jednych i drugich. Działają na rzecz równowagi społecznej.

★ **Czy inwigilacja stała się regułą życia społecznego?**

★ Zgodziliśmy się na nią, używając smartfonów, dronów, godząc się na przeszukania na lotniskach czy monitoring w miejscach publicznych, czego kuriozalnym przejawem było wylegitymowanie przez ochroniarza w Zgorzelcu Syryjczyka legalnie przebywającego w Polsce. Chcemy tej „usługi”. Zgadza się na taką iluzję bezpieczeństwa. Moim zdaniem każdy powinien być świadomy swoich praw i każde społeczeństwo powinno kierować się kategoriami praworządności i nie oddawać władzy w ręce łobuzów politycznych, która w tej sytuacji może przerodzić się w coś odrażającego.

Mamy do czynienia ze zjawiskiem złudzenia demokratycznego polegającego na oddaniu naszej wolności w imię zapewnienia nam bezpieczeństwa, co prowadzi do tego, że zostajemy poddani zagrażającej nam żądzy zapewnienia bezpieczeństwa. Jest to sytuacja schizofreniczna, to wolność powinna bowiem określać granice bezpieczeństwa, a nie na odwrót.

★ **W ostatnich dniach Kancelaria Prezydenta RP podjęła dwie decyzje, pierwszą z nich było wystąpienie do Ministerstwa Spraw Zagranicznych o opinię w sprawie odebrania Krzyża Kawalerskiego Orderu Zasługi RP prof. Janowi Tomaszowi Grossowi, drugą – odebranie patronatu prezydenckiego nad *Dziadami* w reżyserii Michała Zadary, zrealizowanymi w teatrze, którego jesteś dyrektorem. Czy widzisz jakąś ciągłość polityki historycznej w tych dwóch decyzjach?**

★ Na pewno są to spójne decyzje. Szkoda jednak, że prezydent Andrzej Duda z tego patronatu się wycofał, bo takie przedsięwzięcie jak wystawienie *Dziadów* bez skrótów szybko się nie powtórzy. To tekst założycielski dla nowoczesnej kultury polskiej. Dlatego za pomocą arcydzieła Mickiewicza możemy rozmawiać o naszym społeczeństwie: o stanie inteligencji, o stosunku inteligencji do chłopów, o miejscu artystów, wierze czy zmianach czasu mitycznego. Warto to zobaczyć na przykładzie naszego wybitnego przedstawienia. To ciekawa obserwacja polityczna i jednocześnie przeżycie artystyczne. Rozumiem, że urzędnicy z Kancelarii Prezydenta nie chcieli nas wspierać, bo pewnie powiązali *Dziady* z premierą *Śmierci i dziewczyny* – przecież my przez nasze przedstawienie rozmawiamy o kształcie państwa. Ten łańcuch zdarzeń pokazuje, jak obecna władza rozumie swoją rolę. Kiedy myślę o tym, że urzędnicy prezydenta chcą odebrać order profesorowi Grossowi, cisną mi się na usta słowa, których nie wypowiem. Jedno jest pewne: politycy tracą instynkt przyzwoitości.

★ **Wspominałeś o premierze *Śmierci i dziewczyny*, spektaklu opowiadającym o relacji władzy i przemocy. Co Twoim zdaniem ujawniła ostra reakcja środowisk pravicowych na premierę w Waszym teatrze?**

★ Uznano historię z zatrudnieniem aktorów z filmów pornograficznych za strategię reklamową. Nigdy by mi to do głowy nie przyszło, żeby w ten sposób reklamować przedstawienie czy je upolitycznić. Uprzedziliśmy widownię, że pojawią się sceny z ich udziałem, i w pewnym momencie okazało się, że ta informacja zbulwersowała środowiska pravicowe.

Pierwszą reakcją były jednak kontrowersje wokół plakatu Natalii Kabanow, który został zablokowany przez Facebooka. Napisałiśmy protest i plakat wrócił, jednak po chwili znów został zdjęty. Pojawiły się doniesienia prasowe i medialna machina ruszyła. Prawicowa prasa uznała, że jest to niegodna teatru publicznego akcja promocyjna, co przerodziło się w bezprecedensowy atak na Teatr Polski.

Warto się zastanowić nad sytuacją, kiedy ktoś podejrzewa, że może być obrażony, bo w teatrze pojawiają się aktorzy porno, jednak gdy dzieje się to w telewizji lub kinie, nikogo już to nie obchodzi. To tylko część sytuacji w naszym kraju – braku dystansu, poczucia humoru, estetycznego oportunizmu, ale przede wszystkim wieloletnich zaniedbań wynikających ze słabej edukacji i niedostatecznego uczestnictwa w kulturze. Dowodem na to jest historyczna reakcja polskiego rządu na karykaturę Kaczyńskiego dławiącego wolną Polskę, wystawioną podczas karnawału w Düsseldorfie. Stefan Chwin w swoim znakomitym eseju w „Tygodniku Powszechnym” nazwał to „kulturą poczucia niższości”. Przypomnijmy w tym miejscu twórczość Witolda Gombrowicza, naszego najwybitniejszego polakożercy. Reakcje polityków pokazują, że mamy zaniżone poczucie własnej aksjologii, w związku z tym od razu idziemy na wojnę, kiedy coś narusza wyobrażone wartości konstytuujące mit polskiego bohaterskiego narodu. Nie mam nic przeciwko karykaturze. Ten sposób poszerzania dialogu społecznego jest charakterystyczny także dla sztuki. Przecież kiedyś dwory królewskie zatrudniały artystów, prześmiewców, błaznów. Kultura europejska jest ufundowana także na tych wartościach. Na tym też polega relacja artysty z władzą: artysta posługuje się formą, a nowa forma to jakość, której nie może wypracować żaden polityk, bo różne są kompetencje jednych i drugich. W naszej kulturze jest to także związane ze sferą sacrum i profanum, w której ramach na ogół umieszczane jest ciało i która określa znaczenie oraz sens ciała męskiego i kobiecego. Jelinek powiedziała kiedyś, że najpotworniejszy jest system męskich norm i wartości narzuconych kobiecie. Ta myśl najlepiej oddaje sens naszego przedstawienia opowiadającego o mechanizmach przemocy. Zaproszenie aktorów porno służyło tej opowieści, pokazywało uprzedmiotowienie ciała kobiety.

★ Spalenie kukły przedstawiającej Żyda na wrocławskim Rynku i protesty pod Teatrem Polskim można też wpisać w opowieść o ciele. Z jednej strony pojawia się wówczas obraz ciała nacjonalisty, a z drugiej widowisko pokazujące mechanizmy zniewolenia ciała. Pierwszy obraz nie oburzył żadnego polityka partii rządzącej, zapowiedź drugiego wywołała natomiast oburzenie wicepremiera i ministra kultury. Jak to rozumiesz?

★ Nacjonalistyczne ciało faszysty podpalającego kukłę Żyda nie zagraża fundamentom światopoglądu formacji wicepremiera, wręcz je sankcjonuje. Natomiast krytyka patriarchy jako sprzeciw wobec systemowej przemocy zniewalającej kobiety już się w tym myśleniu nie mieści. Rola kobiety jest w nim jednoznacznie określona. W ten sposób wszystko, co wiąże się ze zmianą jej roli społecznej, wywołuje sprzeciw. Zatrudnienie aktorów porno, zdaniem ministra kultury, było przekroczeniem wszel-

kich barier. Wyartykułował to na posiedzeniu sejmowej Komisji Kultury i Środków Przekazu, w którym brałem udział. Powiedział, że istnieją granice w sztuce, został poparty przez poprzednią formację rządzącą. Nie sprecyzował jednak, kto ma je definiować. Politycy?

★ Nowy parlament zmniejszył znacząco dotacje dla teatrów.

Wicepremier Gliński i wiceminister Zwinogrodzka wypowiadali się na temat zmian reguł finansowania sztuki w taki sposób, aby państwo wspierało sztukę bardziej patriotyczną. Czy możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z przemocą wobec sztuki dokonywanej instrumentami ekonomicznymi?

★ Taka polityka kulturalna kojarzy mi się z tym, co pamiętam z czasów głębokiego Peerelu. Władza dyktowała artystom tematy i reguły, według których mieli pisać książki, malować obrazy, realizować przedstawienia teatralne czy kręcić filmy. Słynna była formuła: „Socialistyczne w treści, narodowe w formie”. Jak dziś powinno brzmieć takie rządowe hasło? „Pisowskie w formie i narodowe w treści”? Czy może odwrotnie? Przecież dziś jesteśmy w innym miejscu, taki powrót do przeszłości jest groteskowy. Politycy rządzącej partii mieli odwagę recenzować spektakl, którego nie widzieli, tak jak zrobił to Władysław Gomułka z *Dziadami* Kazimierza Dejmka w roku 1968. To łamanie artykułu 73. Konstytucji Rzeczypospolitej Polski: „Każdemu zapewnia się wolność twórczości artystycznej, badań naukowych oraz ogłaszania ich wyników, wolność nauczania, a także wolność korzystania z dóbr kultury”. Żadna władza nie ma prawa odbierać tej wolności. To, co się dzieje w Teatrze Polskim od lat jest, jak sadzę, najlepiej rozumianą sztuką narodową, tak jak uprawiają ją m.in. Agnieszka Holland, Krystian Lupa, Małgorzata Szumowska, Agnieszka Smoczyńska, Paweł Pawlikowski, Krzysztof Warlikowski, Monika Strzępka, Dorota Masłowska, Joanna Rajkowska, Krzysztof Garbaczewski, Ewelina Marciniak, Katarzyna Kozyra czy Michał Zadara. Sztuka jest naszą wizytówką na świecie. *Dziady* w reżyserii Zadary zostały entuzjastycznie przyjęte przez publiczność w Pekinie, a jednocześnie naszym pokazom towarzyszyło pierwsze wydanie *Dziadów* po chińsku. Wcześniej również *Wycinka Holzfällen* w reżyserii Lupy została pokazana z sukcesem w Tiencin, Pekinie, Hiszpanii, Francji. Mógłbym wymieniać długo. To realna praca na rzecz naszego kraju. Mam nadzieję, że kiedyś nasi artyści zostaną za nią docenieni.

Pytasz o przemoc wobec sztuki. To między innymi cenzura. Warto pamiętać, że jedną z miar wolności demokratycznej jest stosunek władzy do artystów. Kraj, w którym odbiera się wolność twórczą, przestaje być demokratyczny. Nic więc dziwnego, że powstaje w Polsce ruch niezgody. Sądzę, że artyści będą reagowali, nie wyobrażam sobie, żeby było inaczej. Są to przecież rządy coraz bardziej zbliżające się do autorytaryzmu. ◀

1 Piotr R. usłyszał zarzuty prokuratorskie 25.02.2016. Rozmowa została zarejestrowana tydzień wcześniej [przyp. red.].

BUTY BOHDANA CHMIELNICKIEGO



KATARZYNA KWIATKOWSKA-MOSKALEWICZ

Bohdan Chmielnicki jechał ulicą Marszałka Żukowa. „Rzeźnika”, jak go szeptem nazywano, który na dwudziestą szóstą rocznicę rewolucji październikowej podarował Stalinowi „matkę grodów ruskich”, Kijów. Kosztowało to kilkaset tysięcy dusz wystawionych pod niemieckie kule bez prawa kroku nazad. Żukow, syn chłopca spod Kaługi, ma swoje ulice, place i aleje w Kijowie, Charkowie, Odessie, Dniepropetrowsku, Czerniowcach, Mikołajowie. Część z nich została nadana już po rozpadzie ZSRR, w wolnej Ukrainie. Tłumaczy się to złożoną historią ziem, gdzie wpływy przeciwstawnych sił i tradycji od wieków krzyżują się ze sobą. Pogranicza, wielogłosowość, zagmatwanie – cała ta geopoetyka kreśli skomplikowaną mapę. (...) I jak to wszystko pogodzić? Jak z tych ukraińskich „strzępków, gałanków i łatek” uszyć coś trwałego? Na przykład państwo?

Bohdan Chmielnicki się nad tym nie zastanawiał. (...)

Jechał samochodem po sypialnej dzielnicy Kijowa na lewym brzegu Dniepru, gdzie od drugiej połowy lat pięćdziesiątych rosły czteropiętrowe sześciany zwane do dziś *chruszczowkami*. Na ostatnich piętrach części z nich ostały się *komunałki*, mieszkania wielorodzinne ze wspólną łazienką i kuchnią. Brudne, zaniedbane – relik

komunizmu zatopiony w kapitalistycznej formalinie. Dach nad głową dla sierot po Związku Radzieckim.

Bohdan Chmielnicki wcale tym niedorajdom nie współczuł.

Miał dobry humor. Na samochodach wciąż jeszcze trzepotały pomarańczowe flagi i wstążki. Był początek 2005 roku, trwał rewolucyjny karnawał.

Insygnia Juszczenki

Tydzień wcześniej, 23 stycznia 2005 roku, Majdan fetował zaprzysiężenie nowego prezydenta. Upojeni zwycięstwem ludzie krzyčili na milion gardeł: „Juszczenko, TAK!”. Były fajerwerki, salut armatni i wiwaty.

Juszczenko ogłosił zwycięstwo wolności nad tyranią. (...)

Pieśń ostatniego spotkania

Bohdan Chmielnicki przypiął do samochodu pomarańczową wstążkę, wątpił jednak, by rewolucja mogła mieć wpływ na jego życie. Ani myślał o państwie – sądził, że z wzajemnością.

Wierzył, że w życiu jest jak na ringu – jeśli ciężko trenujesz i nie stchórzysz, to w końcu zwyciężysz. Uczył boksu w kijowskim klubie sportowym Woschođ. (...) To właśnie z powodu klubu wybrał się do Żeni, kolegi boksera. Następnego dnia mieli jechać za miasto po narożniki do ringu.

– Wpadnij wcześniej – powiedział Żenia. – Obejrzymy coś dobrego. (..)

Otwieraj!

Oglądali amerykańskie filmy sensacyjne, aż zgłodnieli i Żenia poszedł po zakupy na kolację. Krótko po siódmej wieczorem Bohdan usłyszał walenie do drzwi.

– Otwieraj! – krzyknął ktoś z korytarza.

– Milicja!

Spojrzał przez judasza, a tam bandyckie gęby.

– Pokażcie nakaz! – zawołał.

Oni na to:

– Ty taki owaki, zaraz zostaniesz kaleką!

– Właściciel mieszkania wróci, wtedy otworzę! – odkrzyknął.

Nie wiedział, że Żenia siedzi już w białym busie skutym kajdankami. (..)

Buty

W kijowskiej komendzie głównej milicjanci najpierw zajęli się łupem. Zabrali z mieszkania magnetowid, komputer, sprzęty z kuchni, skórzaną kurtkę Żeni, resztki jedzenia z lodówki.

Bohdan patrzył bezradnie, jak niemal do morдобicia kłóć się o jego buty.

– Rzućmy losy – zaproponował w końcu młody milicjant o zepsutej cerze.

Gdy rozdzielili między siebie rzeczy, zwrócili uwagę na ich właściciela.

– Ukradłeś, gagatku, mitsubishi pajero – powiedzieli. – W grudniu zeszłego roku w mieście Fastów napadłeś z koleżką na właściciela pojazdu. Teraz podpisz, że przyznajesz się do winy. Jedni podpisują od razu, inni za dwa dni. Ale weź, bratku, pod uwagę, że za dwa dni możesz już być kaleką.

– Nigdy nie byłem w Fastowie! – zaprzeczył Bohdan. Zdzielili go ciężkim tomem akt, zrzucili ze stołka, zaczęli kopać. (..)

– Jeszcze zmięknieś – obiecali.

Bohdan milczał. Gotował się do walki.

Niech pan się przyzna

Nie powiedzieli, dokąd jadą, ale domyślił się, że opuszczają miasto. Znaleźli się na komisariacie w Fastowie, siedemdziesiąt kilometrów od Kijowa.

Tam czekała na Bohdana kolejna niespodzianka.

– Zatrzymaliśmy cię, bratku, pod miejscowym klubem Adrenalina, gdzie o trzeciej w nocy

urządziłeś pijacką burdę – poinformował bez zająknięcia dyżurny.

Zamknęli go w celi. Następnego dnia rano przyszedł sędzia z miejscowego sądu. Bohdan spojrzał na niego z nadzieją. Opowiedział o wszystkim, co się wydarzyło poprzedniego dnia.

A sędzia na to – Niemożliwe. (..)

Zapałka

– Jesteś w naszych rękach – powiedzieli na przywitaniu milicjanci z Kijowa. Codziennie przyjeżdżali do Fastowa. Zakładali mu na głowę celofanowy worek. – Podpisuj zeznanie! – krzyczeli, gdy się dusił.

Kładli Bohdana na łopatki, z całej siły ściskali go za jądra. Z bólu tracił przytomność, wylewali na niego kubeł lodowatej wody. Bohdan pamięta podłogę we krwi i krzyki Żeni gdzieś z oddali.

(..) Ogłosił głódówkę. Milicjanci wywieźli go do lasu. Przywiązali do drzewa. Jeden z nich przyłożył mu pistolet do skroni.

– Zginiesz, jeśli się nie przyznasz.

Tej nocy w Bohdanie słabość zwyciężyła boksera.

W pokoju przesłuchań zostawili go na chwilę samego. Próbował zapałką – tylko ją miał pod ręką – podciąć sobie żyły. Złamała się za szybko. Wyrwał kabel z telefonu, przywiązał do kraty w oknie. Już zakładał pętlę na szyję, gdy wpadli milicjanci.

Był 7 lutego 2005 roku.

Wiara i sprawiedliwość

Trzy dni wcześniej Julia Tymoszenko stanęła na czele nowego rządu. (..) Zaproponowała Ukraincom program naprawy państwa.

Pierwszym punktem była wiara.

„Ukraina nie wstanie z kolan, póki nie padnie na kolana przed Bogiem. Nasze państwo da światu nowe standardy społecznego, politycznego, socjalnego życia, sprawiedliwsze od tych, które istnieją nawet w najbardziej rozwiniętych krajach”.

Drugim punktem była sprawiedliwość.

„Rządy prawa muszą być zasadą naszego życia w państwie. Sądy mają być niezależne, sędziowie uczciwi i nieskorumpowani. Osiemdziesięciu procent Ukraińców nie stać na adwokata, to musi się zmienić”.

Ministrem spraw wewnętrznych został Jurij Łucenko, zwany na Majdanie „Szeryfem”. „Za rok – obiecywał – każdy obywatel będzie mógł powiedzieć, że milicja naprawdę jest z narodem”. (..)

Alibi

Śledczy Szewczenko patrzył na Bogdana przenikliwie. – Wieczorem 10 grudnia 2004 roku napadłeś na szanowanego w Fastowie biznesmena. Grożąc mu bronią, ukradłeś samochód – mówił bez emocji.

10 grudnia Bohdan był w pracy. Widziało go kilkunastu świadków na czele z szefem, szanowanym w mieście trenerem Eduardem Wynohradowem. Zostali w klubie do późnego wieczora. Kolega bokser miał urodziny, świętowali przy tortcie i herbacie, jak na sportowców przystało.

Żelazne alibi nie zainteresowało śledczego Szewczenki.

– Podczas przeszukania znaleźliśmy w twoim mieszkaniu kluczyki od skradzionego mitsubishi – powiedział z miłym uśmiechem.

- Sami je podłożyliście! – krzyknął Bohdan.
- A w twojej piwnicy znaleziono naboje.
- Ale ja nie mam piwnicy! (...)

Walka

Fastowski sąd dołożył Bohdanowi dwa i pół miesiąca aresztu. Na niekończących się przesłuchaniach Bohdan powtarzał z uporem swoje prawdy, a śledczy swoje.

(..) Pisał skargi do wszelkich instancji na zawieszoną celę, zepsute jedzenie, bród i tortury. Przez adwokata zwrócił się do rzeczniczki praw człowieka Ukrainy Niny Karpaczowej, która lubiła powtarzać, że państwo to największy sprawca przemocy przeciwko jednostce. Wkrótce szef komisariatu miał na głowie przykre kontrole. Bohdan zabrał się do podburzania współwięźniów, by otoczyć wroga z dwóch stron. (...)

– Po co ci te buntury, ta naiwna solidarność? Przeniesiemy cię stąd, zapewnimy komfortowe warunki odsiadki – wodził na pokuszenie komendant.

Bohdan odmówił, wiedział, że pozostali na niego liczą. Dostali prysznic raz w tygodniu i codziennie godzinę w spacerniaku.

Jak już nieco okrzepł w fastowskim komisaracie, 11 marca przeniesiono go do aresztu w Kijowie.

Czterdzieści cel

Na Łukjaniwce, w słynnym na cały Kijów więzieniu z połowy XIX wieku, które wpisano na listę zabytków, choć wciąż służyło współczesnym, Bohdan wędrował przez czterdzieści cel. Zdążył rozpakować rzeczy, poznać się z ludźmi, a już zabierano go w nowe

miejsce. Tak działa „helikopter”, ulubiona metoda administracji wobec niepokornych więźniów.

Najgorzej było w „rozgałęziaczu” – czteroosobowej półpiwnicznej celi, po której krążyły szczury, prątki gruźlicy, a ze ścian kapąła woda. Obok, w „wariatkowie”, dzień i noc krzyczeli ci, którzy nie wytrzymali więzienia. Bohdan bał się ich bardziej niż chorób zakaźnych.

W „rozgałęziaczu” spędził pięć miesięcy. (...)

Worek

Śledczy Szewczenko stosował grę psychologiczną.

– Przyznaj się wreszcie – namawiał. – Im szybciej dostaniesz wyrok, tym prędzej wyjdiesz. Zamienisz dżumę z cel Łukjaniwki na świeże powietrze w kolonii karnej i regularne widzenia z żoną. (...)

Sto dni

Był 17 maja 2005 roku.

Minęło sto dni rządów Juszczenki.

„Nie zdradziliśmy ani jednego hasła pomarańczowej rewolucji” – cieszył się z tej okazji prezydent. Większość Ukraińców nadal mu wierzyła, choć z regionów słychać było pomruki niezadowolenia, bo posady gubernatorów Juszczenko rozdawał w stylu swojego poprzednika, Leonida Kuczmy. (...)

Pomarańczowa energia zmieniała się w porewolucyjną apatię. (...)

Denys

W kwarantannie – obszernej celi na czterdzieści osób dla nowo przybyłych aresztantów – Bohdan poznał Denysa.

Denys, syn uczonego-dysydenta, w latach czterdziestych miał nocny klub, a w telewizji program *Rozmowy o kulturze*. Trafił za kratki oskarżony o oszustwa finansowe. Wyszedł po siedmiu miesiącach z braku dowodów. Wyjechał do Moskwy, gdzie pod opieką Walerija Abramkina, znanego obrońcy praw człowieka, zrobił dyplom z prawa. Bezpłatnie bronił ukraińskich gasterbeiterów skazanych na trzy lata w procesie bez adwokatów. Zebrał dowody, że Ukraińcy nie dokonali zarzucanej im grabieży, na co moskiewski sędzia sądu apelacyjnego powiedział po prostu: „Wsadź to sobie w dupę”.

Wrócił do Kijowa, otworzył kancelarię „Centrum Konfliktologii i Prawa”. Wspierał Majdan poradami prawnymi. Z Koalicją Uczestników Pomarańczowej Rewolucji pomagał mieszkańcom Kijowa w walce ze zmorą stolicy – nielegalną zabudową miasta.

Pewnego dnia przyszli do niego Żenia i Sasza, kulturalni, w drogich garniturach, przedstawiciele dewelopera, który w centrum Kijowa budował apartamentowiec. Poprosili, by adwokat pertraktował w ich imieniu ze zbuntowanymi sąsiadami. W zamian obiecali pięćdziesiąt tysięcy dolarów honorarium. (...)

Umowę o owocnej współpracy planowano podpisać zwyczajem słowiańskim przy suto zakrapianym stole. Żenia i Sasza zaproponowali restaurację Dekadencja. Nomen omen, ale Denys nie zauważył.

Ledwo usiedli, Żenia wyjął kopertę. „To zaliczka” – powiedział.

Denys nie zdążył dotknąć pieniędzy, gdy rzucił się na niego oddział do walki ze zorganizowaną przestępczością. (...)

Pracownicy prokuratury i sądu, z którymi Denys w przeszłości wypił niejedną litr wódki, pocieszali: budowa się zakończy, mieszkania zostaną sprzedane, wtedy cię wypuścimy.

Ale proces nie mógł ruszyć, bo kolejni sędziowie rezygnowali z prowadzenia sprawy.

– A nie mogą cię uniewinnić? – dziwił się Bohdan naiwnie, gdy rozmawiali na pryzkach „kwarantanny”.

Tak otrzymał pierwszą lekcję prawoznawstwa.

– Zapamiętaj – pouczał Denys – skoro milicja cię aresztowała, prokuratorzy oskarżyli, sąd musi cię skazać. Uniewinnienie to awaria. System skrojono tak, by w dowolnym momencie można było posadzić każdego obywatela. To pamiętka po ZSRR. Gdyby choć jeden postunek milicji, jeden oddział prokuratury lub sąd rejonowy zaczął pracować w interesach obywateli, a nie przeciwko nim, cała ta machina karna rozleciałaby się w proch. Tyle że nikt na to nie pójdzie. Juszczenko i jego ludzie służą systemowi jak poprzednicy.

Biuro

(...) Bohdan zaczynał dzień od jogi, której nauczył go współwięzień. Spędzał godziny nad Kodeksem karnym i książkami z prawoznawstwa. Denys mówił, on słuchał. Zielony zeszyt w kratkę zapisał drobnym maczkiem. Przechowuje go do dziś jak relikwię. (...)

Przekupili strażników i w końcu się udało zamieszkać w jednej celi. Zamienili ją w biuro. Komputery, drukarki, telefon – za odpowiednią cenę w więzieniu można kupić wszystko.

To był eksperyment. Naukowcy i króliki doświadczały w jednym sprawdzali wytrzymałość systemu. Szukali błędów formalnych, wytykali sędziom i prokuratorom każde potknięcie. Wkładali kije w szprychy.

Ołeksandr

– Chyba nie mogę panu pomóc – powiedział niewysoki wąsacz o spokojnym spojrzeniu. Nie spodobała mu się natarczywość nowego klienta, który zamiast słuchać, zarzucił go zadaniami do wykonania.

Bohdan chwycił adwokata za rękaw, wrzeszczał do strażnika, by tamten nie dał odejść gościowi. Niebezpieczny wariat, pomyślał Ołeksandr Płachotniuk.

Pół roku przełamywali lody. Warto było. Płachotniuk nie wchodził w układy z systemem za plecami oskarżonego. Honorarium wziął tylko raz na cały czteroletni proces. Na co dzień łagodny, na sali sądowej był jak terminator. (...)

Pierwszym zadaniem adwokata było przeniesienia sprawy z sądu w Fastowie do Kijowa. W stolicy rosły szanse na uczciwszy proces – im mniejsze miasto, tym sieć korupcyjnych powiązań była ciaśniejsza.

– Zajęło nam to rok – wzdycha Płachotniuk.

Powrót

(...) Był 4 września 2006 roku.

Od miesiąca na czele antykrzysowego rządu stał wróg numer jeden pomarańczowej rewolucji, Wiktor Janukowycz. Powrót do władzy umożliwił mu skłócony z Julią Tymoszenko prezydent.

Po przegranych wyborach Janukowycz, w obawie przed aresztowaniem, schronił się w Karlowych Warach, oficjalnie dla podratowania nadwątlonego polityczną walką zdrowia. Nawet koledzy z partii postawili na nim krzyżyk.

Gdy rozpadła się pomarańczowa rewolucja, Juszczenko na gwałt potrzebował sojuszników. Podpisał z dawnym wrogiem memorandum o współpracy. Umorzono toczące się przeciwko Janukowyczowi śledztwo. Prokuratora, który prowadził sprawę, zwolniono ze stanowiska.

Doniecki Wiktor dostał od swojego imiennika życiową szansę i jej nie zmarnował. Partia Regionów wygrała wiosenne wybory parlamentarne. W koalicji z Naszą Ukrainą, socjalistami i komunistami powołano nowy gabinet.

Julia Tymoszenko odpowiedziała ulicznymi protestami.

Świadek

Oskarżenie opierało się na pisemnych zeznaniach tajemniczego świadka, Ihora Iwanowa (...). Prokuratura nie chciała udostępnić jego danych adresowych, wreszcie – po dwóch latach – sąd odtajnił dokumenty.

Wtedy okazało się, że świadek jest zameldowany pod tym samym adresem, co komisariat w Fastowie.

– Iwanow nigdy nie istniał – opowiada adwokat Bohdana. – Wymyślili go milicjanci. Moim zdaniem było tak: zamaskowani ludzie napadli na biznesmena, ten zapłacił w miejscowym stróżom prawa, by znaleźli winnego. Ale nasza milicja nie umie prowadzić skutecznego śledztwa. Postanowiono więc znaleźć kozła ofiarnego. Zgarnęli wcześniej notowanego jegomościa i zwalili na niego winę. To powszechna praktyka. Ale w tym przypadku coś zawiodło, może kandydat na oskarżonego zdołał się wykupić, może miał kryszkę, czyli kryminalną ochronę, z którą mundurowi musieli się liczyć. Niedoszły podejrzany wskazał nową ofiarę i machina karna zaczęła się kręcić. Padło na Bohdana, ale na jego miejscu mógł być każdy.

Był jeszcze jeden świadek oskarżenia. Rusłan Nowak. Z jego pisemnych zeznań wynikało, że podwiózł Bohdana na miejsce przestępstwa. (...) Tuż przed wezwaniem świadek zniknął. Wrócił na rozprawę po kilku tygodniach. Opowiedział sądowni zadziwiającą historię.

– Ja, Nowak Rusłan, z zawodu taksówkarz, miałem konflikt z prawem. (...) Na przesłuchaniach byłem torturowany, choć do przestępstwa przyznałem się od razu. Śledczy chcieli, bym wziął na siebie pięćdziesiąt innych kradzieży. (...) Podpisałem puste arkusze, oni wymyślili zeznania. (...) Kazali mi potwierdzić w sądzie zeznania przeciwko Bohdanowi Chmielnickiemu, które niby złożyłem pisemnie. Nie zgodziłem się na to, więc zażądali, bym na krótko przed wejściem na salę rozpraw udał, że mdleję, i wezwał lekarza. Postanowiłem jednak, że pójdę do sądu i powiem, jak było naprawdę. Ale do więziennego autobusu wpadł prokurator i wywiózł swoim audi na cmentarz. Groził, że zakopią mnie żywcem w grobie.

– A jak miał na nazwisko ten prokurator, co groził i wywoził? – zapytał drwiąco obecny na sali oskarżyciel.

Nowak spojrział pytającemu w oczy.

– To był pan.

Prokurator został odsunięty od sprawy. Bohdan i jego adwokat mieli nadzieję, że spotka go kara. Jednak zwierzchnicy nie dopatrzyli się w działaniach kolegi znamion przestępstwa.

Był 10 maja 2007 roku.

Kontrrewolucja

Juszczenko i Janukowycz wymierzali przeciwko sobie polityczne działa. Głowa państwa zarzuciła premierowi szykowanie przewrotu w państwie. Majdan znów zajęli protestujący, tym razem z Partii Regionów.

Kilka miesięcy wcześniej z anty kryzysowej koalicji wyszli z hukiem prezydencyjni ministrowie, w tym Jurij Łucenko, który do ostatniej chwili rozpaczliwie trzymał się stołka, choć w jego „milicję z narodem” nie wierzyły już nawet dzieci. Były minister spraw wewnętrznych przekonał się o tym na własnej skórze: wiosną zapukano do niego z nakazem przeszukania. Społeczeństwo dostało wiadomość: nikt – nawet wpływowi politycy – nie zna dnia ani godziny. System może sięgnąć po każdego.

„Wolność”

– Trzeba rozpocząć drugi front walki, za murami więzienia – zarządził Denys.

Bohdan uczył się trudnej sztuki kontaktu z mediami. Mówił krótko, podpowiadał ekspertów i paragrafy, by dziennikarz nie zniechęcił się do tematu. (...)

Z pomocą przyjaciół zarejestrowali Centrum Obrony Praw Człowieka „Wolność”. Ich symbolem były ręce rozrywające kraty.

Bohdan został przewodniczącym „Wolności”. Jego słynne nazwisko, które przyjął po ślubie od żony, przykuwało uwagę. Rodzina, przyjaciele, znajomi z pracy urządzali pikiety protestacyjne, (...) wystarczył jeden telefon, by następnego dnia zwarta grupa skandowała pod oknami Prokuratury Generalnej, sądu, Rady Najwyższej.

Znak

Właściciel skradzionego mitsubishi na początku procesu zeznawał przeciwko Bohdanowi. (...)

Wrócił po dwóch latach. Poprosił sędziego o głos.

– Proszę o zamknięcie sprawy i zwolnienie tych ludzi – powiedział i wyszedł z sali rozpraw.

– Co się wtedy działo! – wspomina Płachotniuk. – W prokuratora jakby piorun strzelił. Sędzia popatrzył na mnie z wyrzutem, że niby to moja sprawka, a my też byliśmy zaskoczeni. Dowiedziałem się później, skąd to oświadczenie. Mieli wypadek całą rodziną. Samochód nadawał się do kasacji, ale ciężarna żona i dzieci wyszły bez większych obrażeń. „Bóg dał mi znak. Nie chcę mieć tych ludzi na sumieniu”, powiedział mi właściciel mitsubishi.

Presja

Na następnej rozprawie zamiast jednego oskarżyciela było sześciu. Żądali dla Bohdana dziesięć lat odsiadki.

Nieoczekiwanie marzenia o uczciwym sędzim zaczęły się spełniać. Wołodymyr Oczkiwski, przysadzisty

pięćdziesięcioletek o groźnym wyrazie twarzy, prowadził proces z poszanowaniem litery prawa. Dla wszystkich było oczywiste, że wyda uniewinniający wyrok.

Na wniosek prokuratury odsunięto go jednak od sprawy. „Jest nieobiektywny, skarżył się Służbie Bezpieczeństwa Ukrainy, że wywieramy na niego presję” – uzasadniono w dokumencie.

Wołodmyr Oczkiwski zrzucił sędziowską tożę, został adwokatem.

Był styczeń 2008 roku.

Europejskie państwo

Po wcześniejszych wyborach parlamentarnych na czele rządu znów stała Julia Tymoszenko. Przywitała rodaków programem „Ukraiński przełom: dla ludzi, a nie dla polityków”.

W rozdziale „Współczesne europejskie państwo”, w części „Sprawiedliwe, bezstronne i dostępne sądownictwo” napisano:

„Naszym celem jest zabezpieczenie prawa każdego obywatela do szybkiego i sprawiedliwego rozpatrzenia sprawy przez niezależnego i bezstronnego sędziego”.

Wolność

31 marca 2009 roku proces Bohdana zaczął się po raz siódmy. Płachotniuk zwyczajowo poprosił o zwolnienie oskarżonego z aresztu.

I nagle, po ponad trzystu rozprawach, jak grom z jasnego nieba sąd wyraził zgodę na dwadzieścia tysięcy hrywien kaucji.

To żart, pomyślał Bohdan. Jutro przecież prima aprilis. (...)

Dopiero gdy wszystkie formalności zostały załatwione, pozwolił sobie na opuszczenie krat. Wyszli z sądu głównymi drzwiami. (...)

Szczęście

Sprawa Bohdana zawisła w próżni. System udawał, że ją zgubił. Prokuratorzy nabrali wody w usta.

– Gdyby tamtego stycznia 2005 roku Bohdan podpisał przyznanie się do winy, nikt by go nie uratował przed wieloletnim wyrokiem – mówi Ołeksandr Płachotniuk. – Po pomarańczowej rewolucji myśleliśmy, że wreszcie będziemy żyć jak ludzie. Nowe władze zostawiły jednak wymiar sprawiedliwości samemu sobie.

Zeznania jak dawniej wymuszano torturami, do więzień trafiali niewinni ludzie. Ale jeśli niesłusznie oskarżony walczył o swoją wolność, była nikła szansa na zwycięstwo w sądzie. Powoli, kamień po kamieniu, ten system się sypał. I padłby w końcu, gdyby nie Janukowycz. Prezydent wzmocnił machinę represji. Władza sądownicza poddała mu się bez walki. Bohdan miał szczęście, że zdążył wyjść na wolność. Teraz już by go nie zwolnili z aresztu, system się uszczelnił. Luki, z których korzystaliśmy, zostały zatkane.

Od 2011 roku Ołeksandr Płachotniuk reprezentował w sądzie Julię Tymoszenko, skazaną na siedem lat kolonii karnej.

Prawo

Bohdan nie wrócił do boksu. Poszedł na zaoczne studia prawnicze. Pracuje z Denysem w Centrum Konfliktologii i Prawa (Denys, zgodnie z obietnicą znajomych prokuratorów, wyszedł na wolność po trzech latach). Prowadzą założoną w więzieniu organizację, która teraz nazywa się Zjednoczeniem Bohdana Chmielnickiego.

Pomagają ukraińskim więźniom i ich rodzinom. Udzielają porad prawnych, organizują pikiety i demonstracje w obronie oskarżonych. Wszystko po uiszczeniu opłaty członkowskiej.

W budynku, gdzie mieści się ich biuro, piętro niżej w firmie ochroniarskiej pracują byli milicjanci, którzy w styczniu 2005 roku torturowali Bohdana.

– Raz zwrócili się do mnie o poradę prawną. Spytałem ich wtedy, gdzie są moje buty. ◀

Fragmety pochodzą z książki Katarzyny Kwiatkowskiej-Moskalewicz, Zabić smoka. Ukraińskie rewolucje, która w kwietniu 2016 roku ukaże się nakładem Wydawnictwa Czarne. „Res Publica Nowa” objęła wydanie patronatem

Katarzyna Kwiatkowska-Moskalewicz

(1983) – od ponad dekady podróżuje i pisze o Rosji, Białorusi i Ukrainie.

Jest autorką reportaży, wywiadów i analiz prasowych, blogerką „Polityki”, okazjonalnie tłumaczy z białoruskiego i rosyjskiego. Studiowała w Poznaniu, Warszawie, Mińsku, Charkowie i Moskwie. Zdobywczyni „Pióra Nadziei” (2011), nominowana do Nagrody Grand Press za reportaż o Biesłanie i Nagrody PAP im. Ryszarda Kapuścińskiego za zawarty w książce *Zabić Smoka* reportaż o linczu w Donieckiej Republice Ludowej. Stypendystka Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej

EUROPA JEST KOBIETĄ

WOJCIECH PRZYBYLSKI

Ulrike Guérot

Why Europe needs to become a Republic. A Political Utopia

Dietz Verlag, premiera 18 marca 2016

W jednym punkcie Europejczycy
są dziś zgodni. Stanów
Zjednoczonych Europy nie będzie.
A gdyby tak powstała Republika
Europejska?

Wswojej najnowszej książce Ulrike Guérot przekonująco dowodzi, że w ciągu dwóch najbliższych dekad Europejczycy byłiby gotowi porzucić schemat państw narodowych i zaakceptować system oparty na paneuropejskiej politycznej równości. Na przeszkodzie realizacji tej utopii stoją, jak twierdzi, jedynie starzy, biali mężczyźni oraz monstrum, którym stała się dzisiejsza Unia Europejska.

Pragnę od razu uspokoić owych starców, a także zagorzałych eurosceptyków, piewców XIX-wiecznej suwerenności. Prawdopodobieństwo realizacji pomysłu samej autorce wydaje się tak nikłe, jak wszystkie absurdalne pomysły formułowane w przeszłości, w tym wprowadzenie jednolitego systemu ubezpieczeń społecznych i emerytalnych w 1889 r. Jeszcze dwadzieścia lat przed realizacją projektu Bismarcka w uszach przywódców słabych i rozbitych państweczek niemieckich ów pomysł brzmiał zupełnie nierealnie. Czy nie przypomina to dzisiejszej podzielonej i coraz bardziej niezdolnej do prowadzenia skutecznej polityki Unii Europejskiej?

Guérot jest bezlitosna w krytyce dzisiejszej UE. Gani wspólną walutę bez europejskiej kontroli nad polityką fiskalną czy konkurującymi ze sobą systemami zabezpieczeń społecznych, podwójną i obłudną rolę Rady Europejskiej, która pod pozorem harmonizacji pogłębia nacjonalizmy w ramach wspólnoty, podważone fundamenty zaufania do demokratycznej legitymacji. Sam mechanizm demokratycznej procedury ma coraz mniejsze znaczenie. Innymi słowy: możesz głosować, ale wybór i tak się dokonał – tak Guérot ilustruje na wprost heglowski moment, w jakim znalazła się dziś Europa. Przywołując Piketty'ego, powtarza, że Europa stała się monstrum. A nikt nie chce żyć w ciele takiego potwora, pisze, i nie pozostaje nam nic innego jak tylko wreszcie zbudować ogólnoeuropejską demokrację. „Yes, we can. Jeśli chcemy to możemy” – pisze.

Jasnym jest, że Republika Europejska to zarazem projekt odnowy europejskiej lewicy. Lewica nie może istnieć w państwach narodowych. Musi wybiegać

ku utopii, okalać świat, mierzyć się z uniwersum. Tak jak każdy projekt postchrześcijański, nie godzi się na istnienie granic dla swojego posłannictwa. To zarazem wstęp do mniej lub bardziej udanej próby powołania ruchu DiEM (Democracy in Europe Movement), którego kongres założycielski w Berlinie w lutym 2016 r. został uświetniony obecnością greckiego celebryty politycznego – Janisa Warufakisa.

Guérot reprezentuje ową lewicową ambicję, która potrzebna jest, by stworzyć przeciwwagę dla odradzających się nacjonalizmów, ale cofa się przed jej marksistowską ogólnościową formułą. Zawęża wizję do Europy, powołując się na historyczne analogie i korzenie, które nadają jej projektowi nieco spokojniejszy, bardziej liberalny charakter. Można jej czynić zarzut europocentryzmu, mnie jednak akurat owo liberalne ograniczenie się podoba. Przy czym, *liberalne* znaczy tu nie tyle technokratyczne i bezduszne – z tym właśnie autorka walczy – lecz raczej wzniosłe, zakorzenione w historii idei, gdzie przedmiot polityki miesza się z historią sztuki, ikonografią polityczną.

Używając odniesienia do starych białych mężczyzn, symbolizujących dzisiejsze myślenie o Europie ojców założycieli, przypomina, że porywające projekty zjednoczenia i odnowy, które miały przynieść europejskiej wspólnocie więcej republikańskiej wolności, odnoszą się przeważnie do postaci kobiecych. „Wolność” Arnolda Böcklina z 1891 r. przedstawiająca kobietę trzymającą orła oraz liść palmowy albo niosąca francuski sztandar, półnaga „Wolność” Eugene’a Delacroix (1830 r.) zostają zestawione z „portretem rodzinnym” przywódców UE z jednego ze szczytów – zuniformizowani, nudni, starsi panowie, wśród których pojawia się zaledwie kilka kobiet, przeważnie poddających się konformistycznej presji ubioru i ginących w zmaskulinizowanym tłumie. Europa tymczasem była kobietą. I nadal jest kobietą. Od niemal pięciuset lat wyobrażenie o republice europejskiej kształtuje obraz Królowej Europy (*Europa regina*) – mapy z XVI wieku opisującej wspólnotę narodów chrześcijańskich zjednoczonych ideą religijną, nie ustanawiających między sobą barier w postaci granic ani cel. Nie wspominając już o antycznej Europie na grzbiecie boskiego Zeusa – co ciekawe, to odniesienie nie pojawia się u Guérot. Nie ukrywa ona jednak, że chciałaby odnowy tej mapy sprzed wieków i tej właśnie idei, bo nie wierzy w powodzenie obecnego projektu.

W sceptycyzmie wtórują jej przeważnie konserwatyści. Nawet w Polsce po stronie umiarkowanej

prawicy pojawiają się głosy przewidujące rozpad UE, przyklaskujące tej idei i cieszące się, że tam gdzie rozpadnie się – jakkolwiek niedoskonała całość – powstanie nowa przestrzeń wolności. I to dokładnie wbrew strategii, którą Polska realizowała przez stulecia niewoli oraz ostatnie lata wolności – zgodnie z myślą i praktyką Adama Czartoryskiego – by łączyć naród z instytucjami i kręgami europejskimi jako warunkami wolności Polaków. W połowie marca br. z przyszłego rozpadu i oczekiwanego nadejścia pełnej (wyspiarskiej) suwerenności na antenie radia RDC radość wyrażał publicysta Rzeczypospolitej Dominik Zdort. Na pytanie jednak o to, jak zachować ową absolutną suwerenność narodów słabszych wobec narodów dalece silniejszych nie potrafił już sformułować odpowiedzi.

Myślenie Guérot jest o tyle bardziej dojrzałe, że przedstawia pewien projekt i opisuje ramy owej utopii, która może się jeszcze wydawać utopijna, ale kiedyś, z punktu widzenia przyszłej historiografii, może zostać uznana za fundament nowej polityczności. Kto wie. Powinna podobać się nam przede wszystkim odwaga myślenia połączona z praktyczną wiedzą.

Republika Europejska opiera się bowiem na zasadach politycznej równości oznaczającej przede wszystkim: równe prawa wyborcze (powszechne, włączając w to wybór prezydenta Europy, co już dziś znajduje się w programach niektórych partii politycznych w Europie), równe zasady opodatkowania na całym terytorium oraz równy dostęp do opieki socjalnej – a więc *de facto* europejskie państwo bezpieczeństwa socjalnego (*welfare state*). I autorka twierdzi, że dla wielu to nie jest już utopia, a jedynie prawna realizacja praktyki życia coraz większej grupy europejskich rodzin czy związków międzykulturowych, w jakich rodzą się kolejne pokolenia Europejczyków mieszanych narodowości. Ma to być więc jedynie urzeczywistnienie codziennych pragnień suwerena Europy – jeszcze młodego dziś europejskiego *demosu*.

Czy zagraża to tradycjom parlamentarnym? Skądże. Parlamente, w tym ujęciu, mają być transnarodowe. Czy jest to możliwe bez wspólnego języka? Oczywiście – znamy języki, a poza tym postęp techniczny pozwala na coraz doskonalsze automatyczne tłumaczenie lub wspomaganie tłumaczy. Czy republika oznaczałaby powstanie superpaństwa? Przeciwnie – decentralizacja miałaby być jej formułą działania. To niektóre z jej odpowiedzi na potencjalne zarzuty.

Tak miałyby wyglądać przyszła Europa, kobieta-republika. Guérot nie wie tylko, jakie kroki

trzeba by wykonać, aby doprowadzić do jej realizacji. A może wie, lecz nie ma odwagi tego napisać. Żarzy więc ideę, choć nie bez autoironii. Rozpala ambicję, ale chłodzi zapał, bo powątpiewa w obecną elitę i martwi się, czy nie zapędziliśmy się za daleko. Choć nadziei dodają jej słowa wielkich rewolucjonistów, w tym Einsteina, że żadna idea nie jest dobra, jeśli na początku nie wydawała się iluzoryczna. Czytajmy więc jej esej i książkę, która rozwija te wątki i bądźmy odważni na miarę czasów.

Chcemy tego czy nie, Europę czekają gwałtowne przeobrażenia – demografia, migracja, zmiany klimatu, które odmienią nasz sposób życia szybciej niż następuje zmiana pokoleń, albo jeszcze prędzej. Jak chcemy je przeżyć? W imię czego? Jednowymiarowo groźną swe państewka niczym osiedla z lat 90., których płoty do dziś stanowią symbol rozpadu wspólnot? Potrzeba utopii powraca. To, co dziś zostanie spisane na papierze, jutro może się ziścić. Wydawało się, że moda na republikę

minęła wraz z XIX wiekiem. Pod koniec XX wieku wraz z refleksją Philipa Pettita pojawiła się idea republiki rozumianej jako wolność bez dominacji. W XXI wieku być może będziemy rozważać Republikę Europejską jako projekt politycznej równości na miarę ciekawych czasów, które przecież, niczym przekleństwo, już nadeszły. ◀

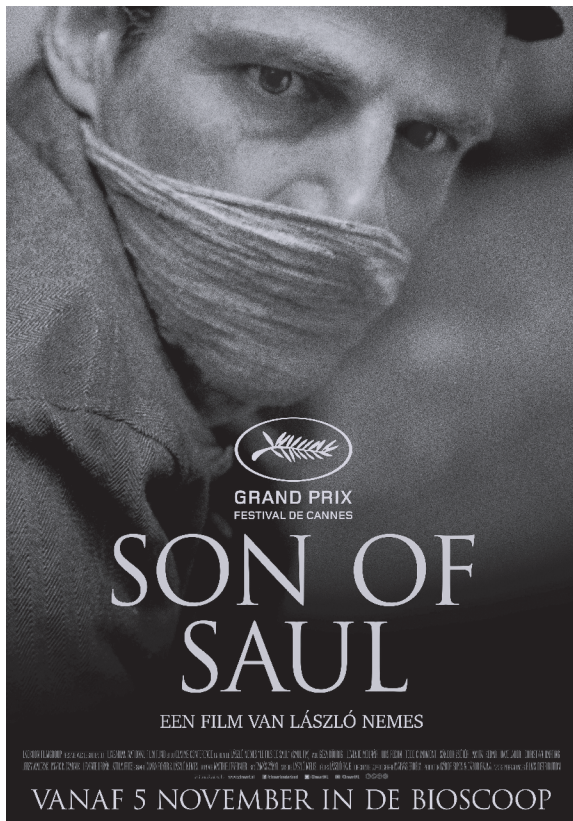
Esej: Ulrike Guérot, Europe as a republic. The story of Europe in the twenty-first century. Dostępne online: re:publica, openDemocracy, Eurozine 2016, <http://www.eurozine.com/articles/2015-07-10-guerot-en.html> [dostęp: 20 marca 2016]

Książka: Ulrike Guérot Why Europe needs to become a Republic. A Political Utopia, Dietz Verlag, premiera 18 marca 2016

Wojciech Przybylski
(1980) – redaktor naczelny „Eurozine”, prezes Fundacji Res Publica

NIEDOKOŃCZONY KADISZ

PAWEŁ JASNOWSKI



for AFP/EasNews

Filmowy obraz nie przynosi tu łatwych odpowiedzi, wzywa do pracy wyobraźni. O *Synu Szawła* László Nemesa

I.

W nieostrym, przetartym obrazie László Nemesa skupiają uwagę trzy na pozór oderwane sceny i kadry. W pierwszej widzimy mężczyzn, którzy pośpiesznie usiłują zakopać coś w ziemi. W drugiej, w połowie filmu, mężczyźni wykonują z ukrycia serię zdjęć, rejestrując proces palenia zagazowanych ciał. W trzeciej wreszcie: wzrok głównego bohatera krzyżuje się ze wzrokiem chłopca, który przystanął przed kryjówką Sonderkommando – tuż po październikowym buncie w Auschwitz-Birkenau. Wszystkie trzy spinają fabułę, którą daje się streścić w kilku słowach. Główny bohater, Szaweł, na którym skupia się oko kamery (w bardzo bliskich ujęciach) jest członkiem komando, które składało się z Żydów przymusowo zatrudnionych przy obsłudze komór gazowych i krematoriów. Jak wyglądała ich praca? Didi-Huberman:

Zarządzanie śmiercią tysięcy pobratymców. Bycie świadkami wszystkich ostatnich chwil. Kłamanie pod przymusem do samego końca (...). Rozpoznawanie swoich i nie mówienie nic. Patrzenie na mężczyzn, kobiety i dzieci, wchodzących do komory gazowej. Słyszenie krzyków, uderzeń, agonii. Czekanie. A następnie, otrzymywanie za jednym razem „nieopisaną ludzką stertę”, „bazaltowej kolumny” – ulepionej z ludzkiego ciała, z ich ciała, naszego własnego ciała – która zawałała się po otwarciu drzwi. Wyciąganie ciał jednego po drugim, rozbieranie ich (a przynajmniej zanim naziści wymyślili rozwiązanie w postaci szatni). Zmywanie strumieniem wody całej krwi, wszystkich płynów i nagromadzonych wydzielin. (...) Wrzucanie ciał do ognia krematoriów. Utrzymywanie nieludzkiego tempa. Dorzucanie koksu. Wyjmowanie ludzkich prochów pod postacią tej „bezsztaltnej materii rozżarzonej i białawej, która sypała się strumieniami, [i która], stygnąc, nabierała szarego odcienia!

O tym między innymi jest *Syn Szawła*, nagrodzony na festiwalu w Cannes. W jednej z pierwszych scen bohater jest świadkiem uśmiercenia chłopca, który okazuje się oddychać po otwarciu drzwi komory gazowej. Ów kilkuletni chłopiec – jak się dowiadujemy – może być synem Szawła, a kobieta, którą spotyka, jego żoną. Tropy podsuwane przez Nemesa są wzajemnie sprzeczne. Wiodą donikąd, nie przynosząc odpowiedzi. Tych w filmie Węgra jest, całkiem rozmyślnie, niewiele. Uwaga widza zostaje skupiona na irracjonalnym na pozór geście bohatera, który usiłuje za wszelką cenę – narażając siebie i innych – pochować chłopca, ocalając go przed anonimowym grobem i krematoryjnym piecem. Takie ustawienie osi fabularnej i akcentów (nicujące tradycyjny model narracji) każe wrócić do wspomnianych trzech scen, by tam szukać tropu, który zostawił widzom Węgier.

2.

Zacznijmy od sceny drugiej. Dwaj członkowie Sonderkommando pod pretekstem dokonania napraw wykonują z ukrycia serię zdjęć naprzeciw rozpalonych dołów spaleniskowych. „Fotograf” zostaje na chwilę ukryty w ciemnej przestrzeni budynku i z jego wnętrza, raz po raz zmieniając pozycję, spuszcza migawkę. O co chodzi?

Reżyser czyni tu czytelną aluzję do zdjęć wykonanych przez Sonderkommando latem 1944 roku. Poza ujęciem, które odtwarza *Syn Szawła*, udało się wówczas więźniom „uchwycić” także inne obrazy. Po wyjściu z krematorium nieznanemu fotografowi udało się na drugi koniec budynku, kierując się w stronę brzoźowego lasu, gdzie – w niemożliwie trudnych warunkach – wykonał jeszcze dwa zdjęcia nagich kobiet pędzonych do komory gazowej. Jedyne, dodajmy, wizualne świadectwo operacji zagazowywania ofiar.

Na jednym z dwóch obrazów, wyraźnie pozbawionym ortogonalności i „prawidłowej” orientacji, zauważamy w prawym dolnym rogu całą grupę kobiet, które zdają się iść lub czekać na swoją kolej. Trzy inne kobiety, bliżej, kierują się w przeciwną stronę. Obraz jest bardzo nieostry.

Drugi obraz jest praktycznie całkowicie abstrakcyjny – można jedynie dojrzeć na nim wierzchołki brzoź. Zwróconemu w stronę południa fotografowi światło świeci w oczy. Zdjęcie

jest prześwietlone światłem przedostającym się przez gałęzie².

Zwróćmy uwagę, że obrazy są pozbawione „prawidłowej orientacji”, „abstrakcyjne”, „prześwietlone” i „nieostre”. I choć nie pojawiają się w filmie, to do pewnego stopnia forma tych zdjęć zostaje w nim odtworzona. Po seansie słychać było głosy, że obraz jest zbyt „gęsty”, „chaotyczny” albo „niejasny”; że na ekranie niewiele widać i wiele trzeba się domyślić. Rzecz w tym, że na wspomnianych „nieudanych” fotografiach obraz jest równie niedokładny. Z tego powodu oryginały uczyniono, wyrывая je z kontekstu, w jakim powstały, i w tej właśnie formie umieszczono na stelach w Birkenau i w katalogach. Dla Didi-Hubermana i László Nemesa te „nieudane”, „pomyłkowe” fotografie są:

świadczeniem czegoś istotnego: świadectwem samego niebezpieczeństwa, elementarnej niebezpieczeństwa patrzenia na to, co działo się w Birkenau. Świadczy o nagłości sytuacji, o praktycznej niemożliwości dania świadectwa w tamtym momencie historii³.

Właśnie dlatego kadry reżysera są nieostre, chaotyczne i nieklarowne. Są takie również dlatego, że tylko (albo aż) na to pozwala indywidualna perspektywa i pamięć – a z tej właśnie przyglądamy się wydarzeniom. Ale na tym nie wyczerpuje się potencjał tego języka reprezentacji. Niedookreślenia, rozmycie i nieostrość widzenia „pracują” tu na wielu poziomach. Z jednej strony pozwalają uniknąć ambiwalencji na widok cudzego cierpienia (film wbrew pozorom nie epatuje dosłownością), z drugiej – powiedzieć *implicite*, że żadne słowo i obraz nie ma dostępu do całości, a także: że nie istnieje jeden transparentny model reprezentacji.

Siła *Syna Szawła* polega na umiejętnej grze sprzecznościami, na wielce ryzykownym balansowaniu na linii, z której Nemes ani razu nie spada. Reżyser ukazuje, ukrywając, i ukrywa, ukazując – próbując ominąć problem niewspółmierności przedstawienia do cierpienia. Stojąc po stronie obrazów (*mimo wszystko*), nie daje naiwnych złudzeń całości (totalności Zagłady). Podstawowy brak, który rozpoznaje, nie jest wszakże argumentem przeciw przedstawieniu – jak chciałby Claude Lanzmann. Przeciwnie: staje się jego pierwszą przyczyną i głównym tematem. To pustka i brak, które wymuszają dyskurs, choć rozpruwają każdą narrację. U Nemesa obrazy nie odsyłają bezpośrednio do swych

desygnatów (w ten sposób wytrąca on argumenty z rąk potencjalnym krytykom). Dostęp jest bardziej indeksykalny⁴, zanurzony w kontekście, nie rości sobie pretensji do trafiania prosto w istotę rzeczy. Otacza niewyraźne, nie próbując w nie wnikać. Zamiast zamknąć je w spójnej narracji, przejmująco na nie wskazuje.

3.

Pozostaje jeszcze trzecia scena. Ukazuje chłopca, z którym Szawel krzyżuje na chwilę wzrok. Jeśli *Syna Szawła* czytać jako daleką wariację na temat *Obrazów mimo wszystko* Didi-Hubermana, to można powiedzieć zasadnie, że jego film jest odpowiedzią na apel, który Francuz tak sformułował:

Aby wiedzieć, trzeba sobie wyobrazić. Musimy spróbować wyobrazić sobie, czym było piekło Auschwitz latem 1944 r. Nie odwołujemy się do niewyobrażalnego. Nie brońmy się mówiąc, że zresztą – gdyż jest to prawdą – wyobrazić sobie tego wszystkiego nie jesteśmy i nigdy nie będziemy do końca w stanie. Ale musimy, musimy wyobrazić sobie tę jakże ciężką wyobraźalność. Jako odpowiedź do udzielenia, jako dług wobec słów i obrazów, które pewni zesłańcy wyrwali dla nas z przerażającej rzeczywistości swoich doświadczeń. Nie odwołujemy się więc do niewyobrażalnego. O ile ciężiej było tym więźniom wykraść z obozów strzępki, które teraz przechowujemy, utrzymując z trudem ich ciężar jednym spojrzeniem⁵.

Ostatecznie *Syna Szawła* jest właśnie tym: długiem wobec słów (scena pierwsza) i obrazów (scena druga); a także wezwaniem – do pracy wyobraźni. Nemes i Huberman wracają do obrazów *mimo wszystko*, bo to one właśnie walczą z rozdarciem zapomnienia

anonsującego się jako absolutne; tego – już wkrótce – braku śladu: nigdy, nigdzie i w nikim⁶.

Czy więc chłopiec na końcu filmu (trzecia scena) jest ledwie symbolem odkupienia? Jeśli zderzyć ze sobą te trzy sceny, okaże się, że jest kimś znacznie więcej. Tym, kto musi podjąć wyzwanie rzucone przez zesłańców z tamtej przerażającej rzeczywistości. Film nie przynosi łatwych odpowiedzi – chłopiec odwraca się i biegnie przez łąkę; po chwili następuje cięcie. Pozostają tylko pytania, wyzwanie i niedokończony kadisz, który – zdaje się mówić Nemes – każdy z nas musi podjąć na własną rękę. ◀

Syna Szawła, reżyseria László Nemes, scenariusz, László Nemes i Clara Royer, Węgry 2015

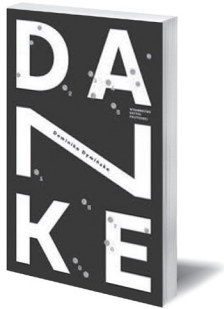
Paweł Jasnowski

(1987) – judaista i krytyk, doktorant Instytutu Judaistyki UJ. Zajmował się twórczością m.in. Georges'a Pereca, w „Pamiętniku Literackim” ukazała się jego: *Georges Perec i praca żałoby* (2013), a „Tekstach Drugich” *Perec i melancholia. Zarys geografii melancholijnej* (2014). Publikował również w „Znaku”, „Twórczości”, „Nowych Książkach”, „Odrze”, „Tygodniku Powszechnym” i „Polityce”

- 1 G. Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, przeł. M. Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008, s. 11-12.
- 2 Por. *Ibidem*.
- 3 G. Didi-Huberman, *Kora*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2013, s. 61.
- 4 Odwołuję się tu do Franka Ankersmita i opisywanego przez niego dyskursu „wskazującego” (indexical); F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, [w:] *idem, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red., wstęp E. Domańska, Kraków 2004, s. 406.
- 5 G. Didi-Huberman, *Obrazy...*, s. 9.
- 6 Posługuję się tu określeniem Rolanda Barthesa sformułowanym w innym kontekście w jego *Dzienniku Żałobnym*, zob. R. Barthes, *Dziennik żałobny*, przeł. Kajetan Maria Jaksender, Teatr Polski we Wrocławiu, Wrocław 2013.

GDYBY ADAŚ MIAUCZYŃSKI BYŁ DZIEWCZYNA

EWA CECUDA



Dominika Dymińska
Danke, czyli nigdy więcej

Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016

Młodego pokolenia portret własny
– Dominika Dymińska swoim
poematem mówi nam *Danke*
w stylu, w jakim tylko Polak
potrafi zohydzić sobie skrzeczącą
rzeczywistość

Najnowsza propozycja Dominiki Dymińskiej chyba nie przysporzy jej nowych zwolenników, a osoby rozczarowane jej debiutanckim *Mięsem* tylko utwierdzi w przekonaniu, że to pretensjonalne wynurzenia nastolatki.

Porównanie do Marka Koterskiego jest niestety mocno na wyrost – podobny jest tylko ton, w jakim podmiot liryczny wyrzuca z siebie tony frustracji. A wylewać jest na co: byłych chłopaków, szkołę, imprezy, narkotyki i seks bez zobowiązań. Adaś Miauczyński to kreacja Koterskiego, w której możemy przejrzeć się jak w krzywym zwierciadle, widząc najgorsze swoje wady jako ludzie i jako społeczeństwo. Tymczasem u Dymińskiej wszystko jest dosłowne i pozbawione pointy. Choć zdarzają się jej dobre momenty, jak w wierszu *Marzenia*:

(..)

Moje marzenia już się skończyły.

A były normalne, też małe.

Zawsze martwiła mnie ich nadmierna skuteczność.

Autorka należy do pokolenia, które niemal urodziło się w Internecie, co widać w podejściu do świata, bardzo już dosłownym i cynicznym. Nie ma tu miejsca na niedopowiedzenia i subtelności; jeśli jest zdrada, to jest i sperma wyciekająca z dziewczyn, z którymi podmiot liryczny został zdradzony, wszystko jest chujowe, a faceci to pizdy. Nie jest to wyjątkowa cecha Dymińskiej, raczej cecha charakterystyczna dla generacji, która w sieci widziała już wszystko i nic jej nie zaskoczy, a zraniona wrażliwość to ostatnie, do czego chciałaby się przyznać.

Oczywiście nie brakuje zachwyty nad ostrym i odważnym stylem młodej gniewnej, jednak wulgarność w literaturze nie jest ani nowa, ani odkrywczą – w przypadku *Danke* nie wyraża również niczego,

czego bez niej nie można by powiedzieć. Styl Dominiki Dymińskiej oscyluje pomiędzy naiwnym a filozofującym, niestety takie też są jej przemyślenia i spostrzeżenia, wyłaniające się z kolejnych linijek tekstu – raz celne i zaskakujące, mogące boleśnie dotknąć swoją przenikliwością, innym razem infantylne i puste niczym złote myśli wyrwane wprost ze sztambucha nastolatki przeżywającej męki istnienia. Dużą wadą *Danke* jest też przegadana forma, stylizowana na język potoczny („Więc piszę tak, jak się mówi”), która w nadmiarze po prostu nuży i męczy.

Trudno ocenić, czy poemat *Danke*, czyli *niгда więcej* miał być tylko brutalną psychoanalizą własnych przeżyć, czy też autorka aspirowała do większej formy; na każdym kroku kokietuje nas, że „po cokolwiek przyszlście – tego tutaj nie ma; Czy ta książka jest o tobie? Nie, jest o tobie. Dlaczego o mnie? A dlaczego nie?”. To łatwy zabieg, który ułatwia wywiniecie się spod pręgierza krytyki, jeśli poniesie się klęskę.

Nie chcę opisywać Dymińskiej wyświechtanym „młoda i obiecująca”, bo to równie upupiające jak bycie dorosłym, który jeszcze nie może sobie kupić alkoholu, jednak jej wrażliwość i przenikliwość naprawdę dobrze rokuje, a ja poczekam na dojrzałą odsłonę jej twórczości. Na razie najlepszą radę dotyczącą tego, czy warto sięgnąć po *Danke*, daje sama autorka w wierszu *Książki*:

(...)

*Rzeczy ważne i nieważne wyglądają tak samo,
więc tak samo łatwo jest przeoczyć coś ważnego,
jak coś nieważnego.*

*Tak samo łatwo coś przeczytać, jak tego nie
przeczytać.*

Tak więc czytaj albo nie czytaj, drogi Czytelniku. Wybór należy do Ciebie. ◀

Ewa Cecuda

– redaktorka „Res Publiki Nowej”, ukończyła psychologię społeczną i filozofię na SWPS Uniwersytecie Humanistycznospołecznym w Warszawie

PRZYSZŁOŚĆ TO COŚ, CZEGO NIE MA

Susan Sontag pisała: „jednym z najstarszych zadań autora jest wystawienie społeczeństwu rachunku za hipokryzję i złą wiarę”. Domosławski z pieczołowitością średniowiecznego skryby kolekcjonuje przez lata rachunki krzywd. Z jego dzieła wyłania się jednoznaczny akt oskarżenia

MACIEJ KUZIEMSKI

Wykluźeni – to tytuł nowej książki Artura Domosławskiego, utytułowanego reportażysty, który zasłynął m.in. wiwisekcją kariery Ryszarda Kapuścińskiego. Dziś autor oddaje głos tym, którzy głosu nie mają: biednym, opuszczonym, sfrustrowanym, żyjącym na marginesie społeczeństwa.

Opasłe tomiszczce to w istocie patchwork złożony z krótkich historii – niewywołanych dotychczas klisz z dwóch dekad podróży po najróżniejszych zakątkach świata, od Kolumbii po Palestynę. Ludzkie losy opisane są z precyzją, która wbija się czytelnikowi w głowę jak dudniący stukot maszyny do pisania sądowego kronikarza. Zapisywane w notatkach historie nie straciły na aktualności. Autor przefiltrował je przez swoje współczesne doświadczenia. Rewelacyjne wstawki *Poza Kadrem* nadają dzisiejszy kontekst i perspektywę historiom, które powstały 20 lat temu. Nierzadko oferują solidną porcję tzw. życiowej mądrości, zarówno o sposobie funkcjonowania państwa („Natura nie znosi próżni, donowicie wypełniają lukę, którą powinna wypełniać władza”), jak i tłącego się konfliktu, ukrytego pod pozorem pokoju („Wojna jest zła, wojna odstrasza klientów”).

Najbardziej jednak zapada w pamięć słodko-gorzka konstatacja o naturze ludzkiego życia w ubóstwie:

„Oni wiedzą że nie będą żyć długo – interesuje ich tylko dzisiejsza bitwa. Przyszłość to coś, czego nie ma”. Może to dzięki temu życie bohaterów Domosławskiego zdaje się być dużo bardziej pełne, żywe i obfite, a sami bohaterowie – mimo że biedni i głodni – nasyceni, komiksowi, mocno osadzeni w rzeczywistości. Pomimo często tragicznej sytuacji są pogodni, choć niepokodzeni z losem. Czy kołem zamachowym ich *elan vital* jest właśnie niedobór? Czy dzięki temu ich doświadczenia są tak wyraziste? W sukurs przybywa znów Sontag: „Nasza kultura opiera się na nadmiarze, nadprodukcji (...) Warunki współczesnego życia – materialnej obfitości, namnożenia rzeczy – osłabiają naszą zdolność odczuwania”.

Tymczasem gdy my tracimy zdolność prawdziwego przeżywania, na marginesie zinstytucjonalizowanego „trzeciego świata” wyrastają niewidzialne społeczne masy: sfrustrowane, niereprezentowane, niedocenione. W codziennych zmaganiach konfrontują się z systemem, w którego projektowaniu nie uczestniczyły, a na którego zmianę nie mogą mieć nadziei.

A co na to Europa? Nic. Trwa, gnuśna, ospała i zadowolona z siebie. O osłabionych zmysłach, znieczulona na krzywdy, których jest po części sprawcą. Wiecznie zaskoczona: kolejnymi atakami terrorystycznymi (bardziej w Paryżu i Brukseli niż Bejrucie i Ankarze), czy determinacją uchodźców gotowych zaryzykować życie, by postawić stopę w rzekomej krainie szczęśliwości. Nieoceniony Giuseppe Tomasi di Lampedusa przewidział wiele, formułując ponad pół wieku temu swoje opus magnum: *tutto cambi perche nulla cambi* – by wszystko pozostało tak jak jest, wszystko musi się zmienić.

To podstawowa dla Europy lekcja płynąca z lektury *Wykluczonych*: odważne decyzje muszą zostać podjęte zanim wypatrywany za oknem Lampart okaże się jedynie wypchanym psem. ◀

Maciej Kuziemski

(1987) – członek zarządu Fundacji Res Publica oraz Koalicji na rzecz Polskich Innowacji. Absolwent nauk politycznych Uniwersytetu Warszawskiego i Vrije Universiteit Brussels. Stypendysta Acton Institute, Fletcher School of Law and Diplomacy oraz John Lewis Fellowship

Jędrzej Malko, **The Invisible Fist of the Market**

Modern political and economic thought usually exports the issue of violence to the margins of everyday experience. Violence is noticed only as far as it appears in its crude and directly physical form or when someone is excluded from the process of social production and consumption. However, the market sphere of production, consumption and exchange is by definition free from violence. Markets are presented as a space of individual freedom. This discourse has been instrumental in legitimising the modernisation of European political and economic systems in the 18th and 19th century.

Andrzej Leder, **Cause of Desire in Polish Politics**

In his paper, the author tries to demonstrate some similarities between the evolution of Polish politics between the years 1905–1914 and 1956–1968. The trajectory from emancipatory popular revolt to nationalist “decompression” seems to be the most striking analogy. Thus, even if Polish society changed deeply, some fundamental features of mass politics in Poland remained permanent. To show this persistent element, the author uses Lacanian terminology. He also makes use of some of Walter Benjamin’s intuitions. His thesis is that in the time of “revolutionary decompression” – even if not clearly formulated – the deep, phantasmatic image of the Jew becomes the crucial theme of mass politics in Poland.

Michał Smoleń, **Borders in the Heart of the Republic**

The paper examines the 2015–2016 so-called “European migrant crisis” by acknowledging the fundamental role played by borders in maintaining the global order based upon unequal exchanges between countries and societies. By allowing or restricting flows of capital, goods and people, powerful actors try to avoid the negative consequences of their own actions. Global climate change serves as both example and metaphor of such practices: richer countries greatly contribute to challenges faced by the developing world (lasting drought might have already been a factor in the developments in Syria), but are unwilling to seriously engage with the problem, focusing instead on keeping out the vulnerable people who try to reach the safe havens of Europe, United States of America or Australia. Such stance will likely lead to further worsening of the environmental crisis and an even more violent approach to hopeful migrants, which undermines the Western pretense to being a global human rights champion.

Lucjan Wroński, **State of Rights and the Limits of the Social Contract**

In this paper the author analyses some assumptions of social contract theorists concerning the moral aspects of the allegiance of citizens. He argues that although the legitimacy of the state based on the agreement of the people is perhaps the most reasonable one, we need to illuminate anew the concepts of the deliberating individual and enlightened egoism. If we are still convinced that governments are expected to serve the interests of the governed we must define the proper sphere for state’s actions and the citizens’ responsibility for maintaining social order and justice.

Szymon Wróbel, **Europe or Barbarism. From Jean-Jacques Rousseau to Krzysztof Pomian**

*This essay is a systematic attempt to reconstruct the views of a Polish philosopher and historian of ideas - Krzysztof Pomian. Its main thesis is a claim that Pomian’s work has its origins not in the “social-aesthetic philosophy” and the “spirit of Europe” of Voltaire but in “philosophy of the garden” and “social alienation” of Jean-Jacques Rousseau. The question: “who is Rousseau to Pomian?” elicits that what Pomian finds so dear about Rousseau is most certainly not his “political potential” but Rousseau’s “methodological potential.” To Pomian, Rousseau is not so much a forerunner of Robespierre or the patron of Thermidor (this version can be found in the philosophy of Bronislaw Baczko) as he is anticipator of the ideas articulated by Claude Lévi-Strauss, i.e. he is a structuralist avant la lettre. Rousseau indeed faces a double paradox – it is in the work of the author of *The Social Contract* where one finds both the will to identify with others and an obstinate refusal to identify with one’s self, both tireless effort to study the dearest of men – oneself, followed by a recommendation to study the most distant man – the other. The text reports the presence and the influence of the two convictions on the work of Krzysztof Pomian.*

SEKRETARZ REDAKCJI: Agnieszka Rosner

ZESPÓŁ REDAKCYJNY: Ewa Cecuda (Wywiady), Artur Celiński (DNA Miasta), Spasimir Domaradzki (Sprawy międzynarodowe), Szymon Grela (publica.pl), Piotr Górski (Idee), Jakub Gradziuk (administracja), Tomasz Kasprzewicz (Ekonomia), Anna Kiedrzyńska-Tui (PR), Tadeusz Koczanowicz (Teatr), Anna Kuczyńska (Kultura, Reportaż), Maciej Kuziemski (Polityka), Wojciech Przybylski (Europa), Gabriela Rogowska (Visegrad Insight), Stanisław Skarżyński (Felieton polityczny), Jędrzej Sokołowski (Fotoesej), Katarzyna Szajewska (NE100), Anna Wójcik (Visegrad Insight), Marta Żakowska (Magazyn Miasta)

oraz Łukasz Bukowiecki, Patrycja Cembrzyńska, Justyna Czechowska, Jędrzej Burszta, C. Cain Elliot, Karoline Gil, Wojciech Górecki, Piotr Gruszczyński, Borys Jastrzębski, Karolina Jesień, Marcin Kilanowski, Kornel Koronowski, Piotr Kosiewski, Ariadna Lewańska, Łukasz Mikołajewski, Katarzyna Młyniczak-Sachs, Małgorzata Mostek, Zofia Penza, Kacper Pobłocki, Marta Sienkiewicz, Gabriela Sitek, Bohdan Sławiński, Filip Springer, Samanta Stecko, Stefan Szwed, Olga Urbańska, Wojciech Zajączkowski

RADA NAUKOWA: Ireneusz Białecki (UW), Grażyna Borkowska (IBL PAN), Przemysław Czapliński (UAM), Aleś Debeljak (Uniwersytet w Ljublanie, Słowenia), Paweł Dybel (UW), Piotr Kłoczowski (Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską), Marcin Król (UW), Jacek Kurczewski (UW), Kai Olaf Lang (Niemiecki Instytut Spraw Międzynarodowych – SWP, Berlin), Andrzej Leder (PAN), Radosław Markowski (SWPS), Marcin Moskalewicz (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu/Universität Zürich, Szwajcaria), Adam Daniel Rotfeld (UW), Aleksander Smolar (CNRS, Francja), Timothy Snyder (Yale, USA), Andrzej Waśkiewicz (UW), Richard Wolin (City University NY, USA)

PRAKTYKANCI: Maciej Folta, Artur Kula, Michał Sęk

REDAKCJA JĘZYKOWA, KOREKTA: Ewa Cecuda

OPRACOWANIE GRAFICZNE, PROJEKT OKŁADKI I SKŁAD:  RZECZYOBRAZKOWE.PL

ADRES REDAKCJI: Res Publica Nowa, ul. Gałczyńskiego 5, 00-362 Warszawa, Telefon: +48 22 692 47 84 redakcja@res.publica.pl

STRONA INTERNETOWA: www.publica.pl

FACEBOOK: Res Publica Nowa

TWITTER: @respublicanowa

WYDAWCA: Fundacja Res Publica im. H. Krzeczakowskiego, ul. Gałczyńskiego 5, 00-362 Warszawa

PRENUMERATA: Cena prenumeraty rocznej (4 numery) wynosi 60 złotych dla osób indywidualnych, dla instytucji – 80 zł. Prenumerata zagraniczna – Europa: 108 zł, USA: 120 zł, reszta świata: 150 zł. Zamówienia: fundacja@res.publica.pl

Wydrukowano na Munken Print White 15 90g/m²



Nr 1/2016 223 / rok XXIX

ISSN: 1230-2155, numer indeksu: 375500

Cena 20 zł (VAT 5%), nakład 2800 egz.

DOFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW MINISTRA KULTURY I DZIEDZICTWA NARODOWEGO

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**

WSPÓŁPRACA: **eurozine**

Redakcja i wydawca kwartalnika „Res Publica Nowa” dołożyli wszelkich starań, aby skontaktować się z właścicielami i dysponentami praw autorskich do wszystkich materiałów zamieszczonych w czasopiśmie i podpisać z nimi stosowne umowy. W niektórych przypadkach okazało się to niemożliwe. Osoby, do których nie udało się nam dotrzeć, prosimy o kontakt z naszą redakcją.



990%



**BIERZEMY
NA SIEBIE
PROSIMY
TYLKO
O JEDEN**

WESPRZYJ FUNDACJĘ RES PUBLICA. PRZEKAŻ NAM 1% SWOJEGO PODATKU.

Nr KRS: 0000218432

REWERS REPUBLIKI

ISSN 1230-2155



23 >

9 771230 215069

NR INDEKSU ——— 375500
NAKLAD ——— 2800 egz.