

Zmierzch Awangardyzmu

David Graeber

2003

Spis treści

Czemu jest tak niewielu anarchistów na uniwersytetach?	4
Historia idei awangardyzmu	7
Niewyalienowana produkcja	10

Rewolucyjni myśliciele już przez większość stulecia utrzymują, że era awangardyzmu się skończyła. Poza garścią malutkich, sekciarskich grup, prawie niemożliwe jest znalezienie radykalnych intelektualistów poważnie wierzących w to, że ich rolą powinno być stworzenie poprawnej, historycznej analizy sytuacji światowej, żeby potem poprowadzić za sobą masy w jedynym, prawdziwym rewolucyjnym kierunku. Jednakże (podobnie jak dzieje się to z ideą postępu, z którą oczywiście jest to blisko związane) dużo łatwiej jest odrzucić zasadę niż wstrząsnąć powiązanymi z nią nawykami myślowymi. Awangardowe, czy nawet sekciarskie podejścia, wrosły tak głęboko w akademicki radykalizm, że ciężko nawet powiedzieć co znaczyłyby wyjść poza te schematy.

Głębia tego problemu po raz pierwszy uderzyła mnie, kiedy po raz pierwszy zapoznałem się z procesem decyzyjnym opartym na konsensusie, używanym w północnoamerykańskich ruchach anarchistycznych i inspirowanych przez anarchizm, który z kolei miał wiele podobieństw do tendencji politycznego procesu decyzyjnego obecnego na wiejskich obszarach Madagaskaru, gdzie przeprowadzałem moje antropologiczne badania terenowe. Istnieje ogromna różnorodność rozmaitych stylów i form konsensusu, ale jedna rzecz, która łączy niemalże wszystkie północnoamerykańskie warianty jest to, że są one organizowane w świadomej opozycji względem form organizacji oraz, w szczególności, debaty typowych dla klasycznych, sekciarskich grup marksistowskich. O ile te drugie bez wyjątku są organizowane wokół jakiegoś Nadrzędnego Teoretyka, który dysponuje obszerną analizą sytuacji światowej, a często i całości ludzkiej historii, ale bardzo niewieloma teoretycznymi refleksjami na temat bardziej naglących kwestii organizacji i praktyki, to grupy inspirowane anarchizmem działają w oparciu o założenia, że nikt nie może i prawdopodobnie nie powinien kiedykolwiek nawracać innych na całość swoich poglądów; że struktury decyzyjne są sposobami na radzenie sobie z różnorodnością i tym samym, że powinny koncentrować się na utrzymaniu egalitarności procesu i rozważaniu bezpośredniej działań w teraźniejszości. Jedną z fundamentalnych zasad debaty politycznej, na ten przykład, jest to, że każdy jest zobowiązany do założenia, że pozostali jej członkowie są szczerzy i mają dobre intencje, niezależnie od tego, co uważa się o ich argumentach. Po części to też bierze się z formy debatowania do jakiej zachęca proces decyzyjny oparty o konsensus: o ile głosowanie skłania do redukcji poglądów przeciwnika do wścieklej karykatury, czy cokolwiek innego co jest wymagane do zwycięstwa nad nim, proces konsensu jest zbudowany na zasadzie kompromisu i kreatywności, gdzie każdy stale dostosowuje swoje propozycje, aż dojdzie się do rozwiązania, które każdy może chociaż tolerować; tak więc motywacją jest to, aby zawsze przedstawiać możliwie najlepszą interpretację argumentów innych.

Wszystko to uderzyło mnie w czuły punkt, bo uświadomiło mi do jakiego stopnia zwyyczajne, intelektualistyczna praktyka — na ten przykład wszystko to, czego nauczono mnie robić na University of Chicago — naprawdę mocno przypomina sekciarskie formy debaty. Jedną z rzeczy, która najbardziej przeszkadzała mi w moim kształceniu było dokładnie to w jaki sposób zachęcano nas do czytania argumentów innych teoretyków: jeśli są dwa sposoby na zrozumienie danego zdania, jeden zakładający, że autor miał przynajmniej odrobinę zdrowego rozsądku oraz drugi, zakładający, że był kompletnym idiotą, tendencja była

zawsze taka, żeby wybrać ten drugi. Zastanawiałem się czasami jak można to połączyć z ideą, że praktyka intelektualistyczna była, na jakimś podstawowym poziomie, wspólnym przedsięwzięciem w pogoni za prawdą. To samo dotyczy innych intelektualistycznych zwyczajów: na ten przykład, uważnego komponowania list „sposobów na jakie można się mylić” (przeważnie kończących się na -izm, m.in. subiektywizm, empirycyzm, wszystkie bardzo podobne do ich sekciarskich paraleli: reformizmu, lewicowy dewiacjonizm, hege-
monizm...) i słuchania odmiennych punktów widzenia tylko tak długo, ile czasu zajmie zaszufadkowanie ich w którąś z odmian mylenia się. Jeśli połączy się to z tendencją do traktowania (często pomniejszych) różnic intelektualnych nie tylko jako oznak przynależenia do jakiegoś wyimaginowanego „izmu”, ale jako dogłębnych defektów moralnych, na tym samym poziomie co rasizm, czy imperializm (i nierzadko będących ich przejawem), to dostanie się niemal idealną reprodukcję stylu intelektualnej debaty, typowego dla najbardziej absurdalnych awangardowych sekt.

Nadal wierzę w to, że rosnąca popularność tych nowych, i według mnie znacznie zdrowszych, form dyskursu między aktywistami będzie mieć swój efekt w świecie akademickim, ale na ten moment ciężko zaprzeczyć temu, że zmiana nadchodzi niezwykle powoli.

Czemu jest tak niewielu anarchistów na uniwersytetach?

Można by się zgodzić, że jest tak dlatego, że sam anarchizm nie robił w ogóle większych zapałów do uniwersytetów. Jako filozofia polityczna, anarchizm w ostatnich latach przechodzi przez istne eksplozje. Anarchistyczne lub inspirowane anarchizmem ruchy wyrastają w każdym miejscu; anarchistyczne zasady — autonomia, dobrowolne zrzeszenia, samoorganizacja, pomoc wzajemna, demokracja bezpośrednia — stały się podstawą dla organizowania się w obrębie ruchu alterglobalistycznego i poza nim. Jak niedawno zauważyła Barbara Epstein, przynajmniej w Europie i w Amerykach, zajął on w znacznej części miejsce, które w ruchach społecznych lat 60. zajmował marksizm: rdzenia rewolucyjnej ideologii, jest on źródłem idei i inspiracji nawet ci, którzy nie postrzegają się za anarchistów, określają się w odniesieniu do niego. Jednakże nie znalazło to prawie żadnego odbicia w dyskursie akademickim. Większość akademików wydaje się mieć jedynie zupełnie mgliste pojęcie o co w ogóle chodzi w anarchizmie; czy też odrzucają go używając najbardziej wulgarnych stereotypów („Anarchistyczna organizacja? Ale czy to nie jest ze sobą sprzeczne?”). W Stanach Zjednoczonych — i nie wydaje mi się, żeby było inaczej w innych miejscach — są tysiące akademickich marksistów tego, czy innego typu, ale ciężko znaleźć kogokolwiek, kto byłby chętny otwarcie nazywać się anarchistą.

Nie uważam, że jest tak wyłącznie dlatego, że świat akademicki jest zacofany, marksizm zawsze był z nim blisko spokrewniony, co nigdy nie stanie się z anarchizmem. Koniec końców został stworzony przez pracę doktorską; w jego duchu zawsze było to coś, co pasowało do uniwersytetów. Anarchizm z drugiej strony nie został nigdy przez nikogo wynaleziony. Faktycznie, historycy przeważnie traktują go tak jak by był, konstruując historię anarchizmu jako generalnie zwierzęcia identycznego w swojej naturze do marksizmu: miał zostać

stworzony przez określonych XIX-wiecznych myślicieli, czasami Godwina lub Stirnera, ale z całą pewnością Proudhona, Bakunina i Kropotkina, miał zainspirować organizacje robotnicze, uwikłać się w polityczne zmagania... W rzeczywistości ta analogia jest dosyć naciągana. Po pierwsze, XIX wiek, któremu przeważnie przypisuje się odkrycie anarchizmu, nie postrzegał siebie jakby wynalazł cokolwiek szczególnie odkrywczego. Podstawowe zasady anarchizmu – samoorganizacja, dobrowolne zrzeszenia, pomoc wzajemna – są tak stare jak ludzkość. Podobnie odrzucenie państwa i wszystkich form strukturalnej przemocy, nierówności, czy dominacji (anarchizm dosłownie oznacza „bez władców”), czy nawet założenie, że wszystkie te formy łączą się i wzmacniają w jakiś sposób, ciężko nazwać jakąś świeżutką, XIX-wieczną doktryną. W całej historii można znaleźć ludzi formułujących podobne argumenty, pomimo faktu, że mamy bardzo dużo powodów, żeby uważać, że były to takie poglądy miały najmniejsze prawdopodobieństwo tego, że zostaną spisane. Mówimy tutaj mniej o określonej teorii, a bardziej o pewnym nastawieniu, czy być może wierze: odrzuceniu pewnych form relacji społecznych; pewności, że inne, określone zasady znacznie lepiej nadają się do oparcia na nich godnego, czy ludzkiego społeczeństwa; wierze, że jest to możliwe do zrobienia.

Wystarczy tylko porównać historyczne szkoły marksizmu i anarchizmu, żeby zobaczyć więc z jak fundamentalnie różnymi rzeczami mamy tutaj do czynienia. Szkoły marksistowskie mają swoich autorów. Tak jak marksizm narodził się w głowie Marksa, tak samo mamy leninistów, maoistów, trockistów, gramscistów, althusserystów... Zauważcie jak lista zaczyna się od przywódców państw, a potem przechodzi niemalże idealnie do francuskich profesorów. Pierre Bourdieu spostrzegł kiedyś, że jeśli dziedzina akademicka jest grą w której uczeni walczą ze sobą o dominację, to będzie wiadomo, że wygraliście, kiedy inni naukowcy zaczną zastanawiać się jak utworzyć przymiotnik od waszego nazwiska. Przepuszczalnie, to właśnie po to, żeby zachować możliwość wygrania gry, intelektualisci w odniesieniu do samych siebie upierają się przy używaniu jakiegoś rodzaju teorii historycznej Wielkich Jednostek, którą skreśliliby w każdej dyskusji nad czymkolwiek innym: idee Foucaulta, podobnie jak Trockiego, nigdy nie są traktowane jako produkt pewnego środowiska intelektualnego, jako coś, co powstało z niekończonych się rozmów i dyskusji w kawiarniach, szkolnych klasach, sypialniach, czy u fryzjerów, w czym udział brały tysiące ludzi w obrębie i poza światem akademickim (czy Partią), ale zawsze tak, jakby wyłoniły się z geniuszu pojedynczego człowieka. Nie jest też do końca tak, że marksistowska polityka organizowała się na wzór dyscypliny akademickiej, czy że stała się dla radykalnych intelektualistów, czy w coraz większym stopniu wszystkich intelektualistów, modelem jak traktować siebie nawzajem: raczej obie te rzeczy rozwijały się w pewnym stopniu w tandemie.

Szkoły anarchizmu, w kontraście, wyłaniały się z określonej zasady organizacji, czy formy działania: anarchosyndykaliści, anarchokomuniści, insurekcjoniści, platformiści, spółdzielnicy, indywidualiści i tak dalej (co znamienne, te kilka marksistowskich tendencji, które nie są nazwane po jakiejś osobie, jak autonomizm, czy komunizm rad, są najbliższe anarchizmowi). Anarchistów odróżnia się po tym co robią i jak się organizują, żeby to coś zrobić. I w rzeczy samej właśnie tym tematom anarchiści poświęcali większość swoich

przemysleń i dyskusji. Nigdy nie byli zbyt zainteresowani tym rodzajem szerokich, strategicznych lub filozoficznych kwestii, jakie zajmują marksistów, na przykład „Czy chłopstwo jest potencjalnie rewolucyjną klasą?” (anarchiści uważają to za coś o czym to chłopi powinni decydować) czy „Jaka jest natura formy towaru?”. Zamiast tego wolą dyskutować o tym jaki jest naprawdę demokratyczny sposób na przeprowadzenie spotkania, kiedy organizacja przestaje emancypować ludzi i zaczyna dusić ich indywidualną wolność. Czy „przywództwo” jest koniecznie czymś złym? Albo o etyce sprzeciwiania się władzy: czym jest akcja bezpośrednia? Czy powinno się potępić kogoś, kto zabił głowę państwa? Kiedy można wybić szybę?

Można podsumować to w taki sposób:

- Marksizm skłaniał się do bycia teoretycznym lub analitycznym dyskursem odnośnie rewolucyjnej strategii.
- Anarchizm skłaniał się do bycia etycznym dyskursem odnośnie rewolucyjnej praktyki.

Wynikałoby z tego teraz, że istnieje tutaj duża potencjalna komplementarność pomiędzy nimi dwoma (i w rzeczy samej była: nawet Michaił Bakunin, pomimo wszystkich swoich niekończących się batalii z Marksem o praktyczne kwestie, osobiście przetłumaczył również „Kapitał” Marksa na rosyjski). Można sobie łatwo wyobrazić systematyczny podział pracy, w którym marksiści wyjaśniają czemu kryzys ekonomiczny w Argentynie się wydarzył, a anarchiści zajmują się tym co należy z nim zrobić (powiniennem też zaznaczyć, że jestem świadomy tego, że jestem tutaj trochę hipokrytyczny przez oddawanie się temu samemu rodzajowi sekciarskiego rozumowania, które w innych miejscach krytykuję: istnieją szkoły marksizmu, które są znacznie bardziej otwarte i tolerancyjne i demokratycznie zorganizowane, są też anarchistyczne grupy, które są szalenie sekciarskie; samego Bakunina ciężko w jakiegokolwiek mierze nazwać modelem demokracji itd.). Ale ułatwia to też zrozumienie, czemu jest tak mało anarchistów na uniwersytetach. Tutaj nie chodzi tylko o to, że anarchizm nie nadaje się do bycia wielką teorią, a o to, że jest on przede wszystkim etyką praktyki; i domaga się, przed wszystkim innym, że stosowane środki muszą być spójne z celami; nie można stworzyć wolności używając autorytarnych środków; należy w jak największym stopniu ucieleśniać społeczeństwo, które chce się stworzyć. To nie łączy się zbyt dobrze z działaniem w obrębie uniwersytetów, które w gruncie rzeczy nadal utrzymują średniowieczną strukturę społeczną, prezentowaniem prac naukowych na konferencjach w drogich hotelach, czy toczeniem intelektualnych bitew w języku, którego nikt, kto nie spędził przynajmniej dwóch, czy trzech lat na studiach, nie ma żadnych szans zrozumieć. Osobę chcącą to połączyć doprowadziłoby to co najmniej do częstego wpadania w kłopoty.

Wszystko to oczywiście nie oznacza, że anarchistyczna teoria nie jest możliwa – sugeruje to natomiast, że pojedyncza Anarchistyczna Wielka Teoria, w stylu typowym dla uniwersyteckiego radykalizmu, może być dosyć sprzeczna wewnętrznie. Można wyobra-

zić sobie podstawę teoretyczną, która zakłada i faktycznie ceni sobie różnorodność czasami niewspółmiernych perspektyw w podobnym stylu w jaki robi to anarchistyczny proces podejmowania decyzji, ale która mimo tego organizuje je wokół założenia współdzielonych zobowiązań. Co jest jednak jasne, musiałaby ona również samoświadomie odrzucić jakiegokolwiek ślady przewodniej roli najbardziej uświadomionej części proletariatu: co prowadzi do pytania, skoro rolę rewolucyjnych intelektualistów nie jest uformowanie elity, która opracuje poprawną analizę strategiczną, a potem poprowadzi za sobą masy, to jaka ta rola dokładnie jest? Jest to obszar na którym, jak uważam, antropologia znajduje się w świetnej pozycji, by nam pomóc. I nie tylko dlatego, że większość rzeczywistych, samorządnych społeczności, form ekonomicznych nieopartych na rynku i innych radykalnych alternatyw była głównie badana przez antropologów; również dlatego, że praktyka etnografii daje przynajmniej coś w rodzaju modelu, wstępnego modelu tego, jak może wyglądać niekierująca się ideą awangardy, rewolucyjna intelektualistyczna praktyka. W etnografii chodzi o wyciąganie ukrytej, symbolicznej, moralnej lub pragmatycznej logiki, która leży u podstaw określonych rodzajów społecznych działań; tego jak nawyki i działania ludzi są sensowne na sposoby, których oni sami mogą nie być zupełnie świadomi. Jedną z oczywistych ról dla radykalnego intelektualisty jest dokładnie to: pierwszą rzeczą jaką musimy zrobić, jest przyjrzenie się tym, którzy budują realne alternatywy działania grup i spróbować rozgryźć jakie mogą być szersze następstwa tego co oni (już) robią.

Historia idei awangardyzmu

Odplątanie teorii społecznej od awangardowych nawyków może wydawać się szczególnie ciężkim zadaniem, jako że historycznie, nowoczesna teoria społeczna i idea awangardy proletariatu narodziły się w mniejszym lub większym stopniu razem. Z drugiej strony, to samo dotyczy idei awangardy artystycznej, a relacja między nimi trzema może zasugerować pewne niespodziewane możliwości.

Termin „avant garde” został tak naprawdę ukuty przez Henri de Saint-Simona, był produktem serii esejów, jakie napisał pod koniec swojego życia. Podobnie jak jego niegdyśiejszy sekretarz i uczeń (a potem zagorzały rywal), Auguste Comte, Saint-Simon tworzył w okresie bezpośrednio po zakończeniu rewolucji francuskiej i zasadniczo zadawali pytanie co poszło nie tak: czemu przejście ze średniowiecznego, feudalnego i katolickiego społeczeństwa do nowoczesnego, przemysłowego i demokratycznego wydawało się tworzyć przemoc na tak ogromną skalę wraz ze społeczną destabilizacją. Uznał, że problem stanowiło to, że w nowoczesnym społeczeństwie brakowało jakiegokolwiek ideologicznie spójnej siły, która mogłaby grać tę samą rolę jak średniowieczny kościół, który dawał każdemu poczucie posiadania istotnego miejsca w ogólnym porządku społecznym. Blisko końca ich życia oboje faktycznie stworzyli swoje własne religie: Saint Simon nazwał swoją „nowym chrześcijaństwem”, Comte „nowym katolicyzmem”. W pierwszych z nich, to artyści mieli pełnić rolę duchowych przywódców; w wyobrażonym dialogu z naukowcem, ustawia artystę wyjaśniającego, że w swojej roli wyobrażania możliwych przyszłości i inspirowania

publiki, mogą oni być „avant garde”, pełnić „prawdziwie duchowną funkcję” jak to określa; w jego idealnej przyszłości, artyści wylęgaliby idee, które potem przekazywaliby naukowcom i przemysłowcom, by te wprowadzili je w życie. Saint-Simon był też prawdopodobnie pierwszą osobą, która sformułowała koncepcję obumierania państwa: w momencie, kiedy stanie się już jasne, że władze działają dla dobra ludu, do przekonania ludzi do słuchania ich porad nie będzie już potrzebna siła większa niż żeby przekonać pacjentów do słuchania się rad ich lekarzy. Rząd ograniczyłby się do co najwyżej nieznaczającej funkcji policyjnej.

Comte jest oczywiście najbardziej znany z bycia założycielem socjologii: to on opracował termin, by móc opisać to, co uważał za najwyższą dyscyplinę, która może jednocześnie zrozumieć jak i kierować społeczeństwem. Ostatecznie przybrał on inne, znacznie bardziej autorytarne podejście: zaproponował regulację i kontrolę nad niemalże wszystkimi aspektami ludzkiego życia, zgodnie z zasadami naukowymi, gdzie rolę kapłanów (w praktyce będących awangardą, chociaż ich tak nie określał) w jego nowym katolicyzmie pełnili sami socjologowie.

Jesz to szczególnie fascynująca opozycja z tego względu, że we wczesnym XX wieku, pozycje zostały w praktyce odwrócone. Zamiast lewicowych saintsimonistów szukających przywódców wśród artystów oraz prawicowych zwolenników Comte'go wołających robić to wśród naukowców, mieliśmy faszystowskich przywódców, takich jak Hitler, czy Mussolini, którzy wyobrażali siebie jako wielkich artystów inspirujących masy i rzeźbiących społeczeństwo według ich rozbuchanej wyobraźni, oraz marksistowską awangardę proletariatu, która weszła w rolę naukowców.

Saintsimoniści aktywnie dążyli do rekrutacji artystów dla ich rozmaitych przedsięwzięć, salonów, czy utopijnych społeczności; jednakże szybko napotkali problemy, ponieważ wielu ludzi w obrębie artystycznych kręgów „avant garde” wołało bardziej anarchistycznych fourierystów, a potem jedną, czy drugą gałąź już zadeklarowanych anarchistów. Liczba XIX-wiecznych artystów o anarchistycznych sympatiach jest w rzeczy samej całkiem szokująca, od Pissarro do Tołstoja, czy Oscara Wilde'a, nie wspominając niemalże wszystkich artystów wczesnego wieku XX, którzy potem zostawali komunistami, od Malewicza do Picasso. Radykalni artyści prawie jednomyślnie uznawali siebie nie za polityczną awangardę mającą poprowadzić świat do społeczeństwa przyszłości, ale jako osoby odkrywające nowe i mniej wyobcowane sposoby życia. Niezwykle znaczący rozwój wieku XIX przeszła mniej idea awangardy, a bardziej idea bohemy (termin ukuty przez Balzaca w 1838 roku): istniejące na uboczu społeczności, żyjące w mniej lub bardziej dobrowolnej biedzie, postrzegające się jako poświęcone pogoni za twórczymi, niewyobcowanymi formami doświadczenia, jednoczone przez głęboką nienawiść burżuazyjnego życia i wszystkiego na czym się opierało. Ideologicznie, ich członkowie byli, mniej więcej po równi, albo zwolennikami „sztuki dla sztuki” albo społecznymi rewolucjonistami. Współcześni teoretycy są tak naprawdę dosyć podzieleni, jeśli chodzi o ocenę ich znaczenia. Pierre Bordieu, na ten przykład, utrzymywał, że rozpowszechnienie idei „sztuki dla sztuki”, nie mającej nic wspólnego z depolityzacją, powinno być postrzegane jako znaczące osiągnięcie, tak jak było tym każde inne ustanowienie autonomii względem logiki rynkowej jakiegoś pojedynczego pola ludzkiej działalności. Colin Campbell z drugiej strony, twierdzi, że na ile członkowie bohemy byli „avant

garde”, w rzeczywistości pozostawali awangardą samego rynku, czy bardziej precyzyjnie. Konsumeryzmu: ich prawdziwa funkcja społeczna, jakkolwiek byliby niechętni to przyznać, sprowadzała się do odkrywania nowych form przyjemności lub terytoriów estetyki, które mogą zostać utowarowione w następnej generacji (można byłoby to nazwać interpretacją historii Toma Franksa). Campbell również powtarza zdroworozsądkowe twierdzenie, że bohema niemalże w całości składała się z dzieci burżuazji, które — przynajmniej tymczasowo — odrzucały pieniądze i przywileje swoich rodzin; oraz które, jeśli nie umarły młodo z rozpustnego trybu życia, często kończyły z powrotem w zarządzie firmy ich ojców. Jest to wyobrażenie, które w historii było powtarzane tak często w stosunku do aktywistów i rewolucjonistów, że sprawia, że od razu staje się co najmniej ostrożny: co więcej, mam mocne podejrzenia, że kręgi bohemy wyłoniły się z tego samego społecznego splotu, co większość współczesnych kręgów aktywistycznych oraz, historycznie, również większość rewolucyjnych, uznających się za awangardę proletariatu, partii: pewnego rodzaju spotkania określających, poruszających się w dół drabiny społecznej (intencjonalnie) elementów klas specjalistów, szeroko odrzucających wartości burżuazyjne oraz poruszających się w górę dzieci klasy pracującej. Jednakże takie podejrzenie może zostać potwierdzone tylko przez historyczne dociekania.

W XIX wieku idea awangardy politycznej była używana bardzo szeroko i bardzo luźno w stosunku do każdego postrzeganego jako poszukiwacza nowych ścieżek do przyszłego, wolnego społeczeństwa. Radykalne gazety, na ten przykład, często nazywały się „The Avant Garde”. Jednakże to właśnie Marks był tym, który zaczął zmieniać tę ideę przez wprowadzenie koncepcji, że to proletariatus był prawdziwie rewolucyjną klasą, — osobiście nie używał w swoich pismach określenia awangardy — jako że to właśnie ona była tą najbardziej opresjonowaną, czy, jak on to określał, negowaną przez kapitalizm, a tym samym miała najmniej do stracenia przez jego zniesienie. Robiąc to, wykluczył możliwość, że mniej wyobcowane enklawy, czy to artystów, czy tego rodzaju rzemieślników i niezależnych producentów, który często formował trzon anarchizmu, mają cokolwiek znaczącego do zaoferowania. Rezultaty wszyscy znamy. Idea przewodniej roli partii, przeznaczonej zarówno do organizacji jak i tworzenia intelektualnego projektu dla tej najbardziej opresjonowanej klasy, wybranej jako motor historii, ale również mogącej faktycznie wywołać rewolucję, dzięki swojej chęci do stosowania przemocy, była po raz pierwszy wyłożona przez Lenina w 1902 r. w „Co robić?”; jej echa odbijały się bez końca, aż do stopnia w którym Students for a Democratic Society w późnych latach 60. mogło zaklinować się we wściekłych debatach czy Partia Czarnych Panter powinna być postrzegana jako awangarda Ruchu, jako przywódca jego najbardziej opresjonowanych elementów. Wszystko to z kolei miało interesujący efekt na artystycznej awangardzie, która coraz bardziej zaczęła się organizować na wzór leninowskich partii, zaczynając od dadaistów i futurystów publikujących swoje własne manifesty, komunikaty, dokonując na sobie czystek i robiąc siebie (czasami zupełnie intencjonalnie) parodie rewolucyjnych sekt (zauważcie jednak, że owe grupy zawsze definiowały się, podobnie jak anarchiści, poprzez określoną formę praktyki, zamiast po jakimś heroicznym założycielu). Zupełna fuzja nastąpiła razem z surrealistami, a potem ostatecznie z Międzynarodówką Sytuacjonistyczną, która z jedną strony była najbardziej

systematyczna w próbach stworzenia teorii rewolucyjnej akcji w duchu bohemy, zastanawiania się co dokładnie może oznaczać zniszczenie granic między sztuką, a życiem, ale jednocześnie, w swojej własnej, wewnętrznej organizacji, objawiała się szalonym sekciarstwem, pełnym tak wielu rozłamów, czystek, czy gorzkich donosów, że Guy Debord koniec końców uznał, że jedyną logiczną konkluzją dla Międzynarodówki było zredukowanie jej do dwóch członków, z których jeden dokonałby czystki nad drugim, a potem popełnił samobójstwo (co zresztą nie jest zbyt dalekie od tego co stało się w rzeczywistości).

Niewyalienowana produkcja

Historyczne relacje pomiędzy politycznymi, a artystycznymi awangardami były omawiane szczegółowo przez inne osoby. Dla mnie natomiast, naprawdę intrygującymi pytaniami są: czemu artyści w ogóle byli tak często przyciągani przez rewolucyjną politykę? Ponieważ wydaje się być prawdą, że, nawet w czasach i miejscach w których nie istnieją prawie żadni inni zwolennicy rewolucyjnej zmiany, miejscem w którym można ich znaleźć z największym prawdopodobieństwem jest wśród artystów, pisarzy i muzyków; nawet w większym stopniu pomiędzy profesjonalnymi intelektualistami. Wydaje mi się, że odpowiedź na to pytanie musi mieć jakiś związek z wyobcowaniem. Wydaje się tutaj istnieć bezpośrednie połączenie między doświadczeniem najpierw wyobrażania rzeczy, a potem wcielania je w życie (indywidualnie lub kolektywnie) – to jest, doświadczeniem pewnych form niewyobcowanej produkcji – a zdolności wyobrażania sobie społecznych alternatyw: w szczególności, możliwości społeczeństwa, które byłoby oparte na mniej wyobcowanych formach kreatywności. Pozwalałoby nam to popatrzeć w nowym świetle na historyczne przesunięcie między postrzeganiem awangardy jako względnie niewyobcowanych artystów (czy być może intelektualistów) do postrzegania jej jako reprezentantów „najbardziej opresjonowanych”. W rzeczy samej, zasugerowałbym, że rewolucyjne koalicje mają zawsze tendencję do składania się z sojuszu między najmniej wyobcowanymi, a najbardziej opresjonowanymi elementami społeczeństwa. I jest to mniej elitystyczne spojrzenie niż, by się mogło wydawać, ponieważ zdaje się być prawdą, że faktyczne rewolucje przeważnie mają miejsce wtedy, kiedy te dwie kategorie zaczynają nachodzić na siebie. To w zupełności wyjaśniłoby, czemu to zawsze chłopi i rzemieślnicy – albo alternatywnie, byli chłopi i rzemieślnicy, którzy niedawno zostali proletariuszami – rzeczywiście się buntują i obalają kapitalistyczne reżimy, a nie ci pokrzywdzeni przez całe pokolenia pracy najemnej. Na koniec, podejrzewam, że pomogłoby to również wyjaśnić niezwykle ważną walkę rdzennych ludów w tym planetarnym powstaniu przeważnie określanym jako ruch „antyglobalizacyjny”; to właśnie oni są przeważnie jednocześnie najmniej wyalienowanymi i najbardziej opresjonowanymi ludźmi na ziemi, a kiedy tylko stało się technologicznie możliwym, by włączyć ich do rewolucyjnych koalicji, jest niemalże nieuniknione, że przyjmują oni rolę przywódczą.

Rola rdzennych ludów z kolei zwraca nas z powrotem do roli etnografii jako możliwego modelu dla nie-będącego-awangardą, rewolucyjnego intelektualisty – a także do jej pewnych, potencjalnych pułapek. Oczywiście, to co proponuję mogłoby zadziałać tylko, jeśli

byłoby docelowo formą autoetnografii, połączoną być może z pewną utopijną ekstrapolacją: sprawą wyciągania na wierzch ukrytej logiki, czy zasad leżących u podstaw pewnych form radykalnej praktyki, a potem, nie tylko przedstawiania tym społecznościom stworzonych analiz, ale także używania ich do sformułowania nowych wizji („jeśli ktoś zastosowałby te same zasady, które wy stosujecie do organizacji politycznej, do ekonomii, czy nie wyglądałoby to w ten sposób? ...”). Tutaj również znajdziemy sugestywne paralele w historii radykalnych ruchów artystycznych, które stawały się ruchami dokładnie w tym momencie w którym stawały się swoimi własnymi krytykami (i oczywiście idea samokrytyki przyjęła zupełnie inny, znacznie bardziej posępny ton w obrębie praktyki marksistowskiej); są też tacy intelektualiści, którzy już próbują wykonywać dokładnie ten rodzaj autoetnograficznej pracy. Ale mówię to wszystko nie w celu proponowania modeli, ale otworzenia pola dla dyskusji, przede wszystkim, przez położenie nacisku na to, że nawet koncepcja samej awangardy ma znacznie bogatszą historię i pełniejszą alternatywnych możliwości niż większość z nas mogłaby się spodziewać.

Anarcho-Biblioteka



David Graeber
Zmierzch Awangardyzmu
2003

Skolektywizowano 15/07/20 z
<https://czarnateoria.noblogs.org/general/david-graeber-zmierzch-awangardy/>

pl.anarchistlibraries.net