

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Anarchizm oparty na metafizyce. O wolności nie z tego świata

Daniel Komarzyca

Daniel Komarzyca
Anarchizm oparty na metafizyce. O wolności nie z tego świata
2019

journals.umcs.pl
wydane w *Konteksty Społeczne* 2019, nr 1 (13) / 2019

pl.anarchistlibraries.net

2019

Anarchizm jest współcześnie raczej marginalizowanym i krytykowanym nurtem myśli społeczno-politycznej. Chociaż, jak pisze Andrew Heywood, „[...] anarchizm – z racji swego powiązania z wartościami, takimi jak indywidualizm, partycypacja, decentralizacja oraz równość – może być przygotowany na stawienie czoła wyzwaniom ponowoczesności znacznie lepiej niż niejedno polityczne credo” (Heywood, 2008, s. 219). Nie stanowiąc już tak znaczącego ruchu masowego, jak w początkach XX stulecia, anarchizm zainspirował przecież Nową Lewicę (za pośrednictwem której pozostawił trwały ślad w kulturze zachodniej) i wywiera znaczący wpływ na ruch zielonych, ruch alterglobalistyczny oraz na aktywizm nowych ruchów społecznych in genere; oddziałuje na niektóre doktryny polityczne (np. odłamy libertarianizmu prawnicowego, takie jak tzw. „anarchokapitalizm”), wreszcie – na wybitnych uczonych (np. Noama Chomsky’ego) (Buksiński, 2006, s. 256-260; Heywood, 2008, s. 216-218, 294), Zapatystów w Meksyku, kurdyjskich aktywistów w Rożawie, literatów (np. na Ursulę K. Le Guin) czy popularnych artystów (np. na Machine Gun Kelly’ego). Z powyższych względów nowe ujęcia anarchizmu zasługują na uwagę i analizę z perspektywy nauk społecznych i humanistycznych.

Anarchizm posiada charakter co najmniej dwuaspektowy: filozoficzny oraz polityczny (Buksiński, 2006, s. 241, 245-246). Po pierwsze, „w sensie filozoficznym anarchizm oznacza podważanie autorytetu znanych postaci władzy, wykazywanie, że żaden autorytet zewnętrzny nie ma legitymizacji [...]” (Buksiński, 2006, s. 243). Po drugie zaś, w sensie politycznym, „cechą definiującą anarchizm jest jego sprzeciw wobec państwa i towarzyszących mu instytucji rządu oraz prawa. Anarchiści darzą upodobaniem społeczeństwo bezpaństwowe, w którym wolne jednostki zarządzają swymi sprawami przez dobrowolne porozumienie, bez przymusu czy przemocy” (Heywood, 2008, s. 197). Odrzucenie państwa (antyetatyzm) stanowi zatem szczególnie istotną część składową anarchistycznej krytyki wszelkiej narzucającej się władzy, zwłaszcza tej odgórnej. Innymi słowy – antyetatyzm stanowi polityczną konsekwencję przyjętych przesłanek filozoficznych. Anarchizm można analizować również na dwa sposoby: w ujęciu historyczno-socjologicznym – jako pewien ruch społeczny, a także z punktu widzenia historii idei – jako kierunek myśli politycznej. W okresie przednowożytnym nikt nie identyfikował się z anarchizmem, gdyż dopiero w XIX wieku Pierre-Joseph Proudhon nadał mu pozytywne znaczenie, rozwinął teorię i umożliwił powstanie ruchu anarchistycznego (Buksiński, 2006, s. 241-242; Heywood, 2008, s. 195-196). Co naturalne, anarchizm

zrodził się najpierw w sferze myśli, a dopiero później zainspirował do organizowania się wokół określonych już idei rzesze ludzi – w tamtych czasach nieprzygotowanych do pracy intelektualnej. Skoro niemożliwa była dawniej autodeklaracja, to przypisywanie protoanarchistycznych przekonań ludziom starożytnym oraz średniowiecznym musi być niezwykle ostrożne, oparte na dowodach, a nie na powierzchownych podobieństwach postaw. Biorąc powyższe pod uwagę, należy się skoncentrować na aspekcie myśli, uwzględnić filozoficzny oraz polityczny sens anarchizmu, a następnie przejść do analizy tekstów źródłowych. Zbyt szeroka definicja oraz wątpliwa metodologia prowadzą do sytuacji, w której za „anarchistyczny” można uznać każdy niemal ruch religijny o charakterze ludowym, kontestacyjnym (przy czym nierzadko łączącym antyfeudalny bunt z obyczajowym purytanizmem) oraz wymierzonym w elity (a także w ich własność). Podejście to rozmywa istotę anarchizmu, ponieważ tenże kierunek myśli politycznej jest wyjątkowo specyficzny, a powyższe zjawiska historyczne można zazwyczaj lepiej określić jako po prostu populistyczne i protosocjalistyczne.

Nie znaczy to oczywiście, iż religia i anarchizm muszą się wykluczać. Choć „klasycy” anarchizmu – Proudhon, Bakunin oraz Kropotkin – mieli wrogi stosunek do religii (Bakunin, 2014, s. 103-133; Kropotkin, 2006, s. 199, 205), to istniał jednak mniejszościowy nurt anarchizmu zwany chrześcijańskim, którego wyznawcami byli m.in. Jacques Ellul, Dorothy Day i Lew Tołstoj. Nurt ten spotkała szeroka krytyka, ponieważ zarówno Bóg jest Najwyższym Autorytetem, jak i Ewangelie mają w chrześcijaństwie niekwestionowany autorytet zewnętrzny (a przecież anarchizm utożsamia się z antyautorytaryzmem). Argumentowano, że „skoro bóg jest władcą, człowiek jest niewolnikiem”, a zatem „uznanie istnienia boga [...] oznacza negację wolności ludzkiej i prowadzi niechybnie do niewoli nie tylko w teorii, lecz i w praktyce” (Bakunin, 2014, s. 104). „Anarchizm transcendentálny” nie jest jednak po prostu anarchizmem chrześcijańskim. Jego charakter jest zdecydowanie bardziej metafizyczny. Według wyjaśnienia autorstwa Michaiła Bakunina: „W metafizyce hipotezy wyprowadza się logicznie z systemu absolutnego i narzuca się je przyrodzie, żąda się, by ona im się podporządkowała. Hipotez nauki racjonalistycznej nie wysnuwa się z systemu transcendentnego [...]” (Bakunin, 2014, s. 85). „Anarchizm transcendentálny” oparty jest na dualistycznej gnozie (w tym manichejskiej), która świat empiryczny ma w pogardzie, stąd też szczególnie sprzyja ona eskapizmowi. To absolutne wywyższenie transcendentności i wymaganie od materii, przyrody, immanencji, rzeczywistości, by dopasowała się do przyjętych z góry założeń metafizycznych, bez podążania w stronę

przeciwną, tzn. bez opierania poglądów filozoficznych (oraz weryfikowania ich) na podstawie poznania empirycznego. Warto podkreślić, że anarchizm ten czerpie „[...] swą siłę i treść [...] przede wszystkim ze świata ducha i boskiego absolutu” (s. 10). Jest tak, gdyż „[...] gnoza, poznanie metafizyczne pełni w anarchizmie transcendentálním rolę podstawową [...]” (s. 77). Przez „transcendencję” należy zaś rozumieć tutaj wszystko to, „[...] co oderwane zostało od świata materii i przyrody [...]” (s. 119).

W powyższym znaczeniu, anarchizm nie był dotychczas ściśle łączony z transcendencją oraz poznaniem metafizycznym, z gnostycyzmem. Tymoteusz Onyszkiewicz (ur. 1973) – gnostyk, nauczyciel, anarchista, autor tekstów naukowych i popularnonaukowych, powieści, a także zbiorów wierszy – może zostać uznany za innowatora w tym względzie. Recenzowana książka – *Anarchizm transcendentálny a gnoza* – już w tytule zawiera słownictwo specjalistyczne („transcendentálny” i „gnoza”), trudne dla przeciętnego czytelnika i sugerujące tym samym naukowy charakter publikacji. Treść jest generalnie zaawansowana intelektualnie, a przeto mało przystępna; ponadto Autor nie wyjaśnia wielu użytych terminów, najwyraźniej zakładając wiedzę filozoficzną czytelników. Co może zaskakiwać w tym kontekście, jak dopiero w zakończeniu przyznał Onyszkiewicz, nie jest to książka stricte naukowa (s. 121); ma ona charakter filozoficzny i popularyzatorski. Można zatem mówić o pewnym pomieszaniu stylów (szczególnie naukowego z popularnonaukowym), co nie wydaje się zabiegiem zbyt uczciwym wobec czytelnika, zwłaszcza że w publikacji zawarto wiedzę faktograficzną (w dużej mierze z dziedziny historii), a jednocześnie, na sam koniec, Tymoteusz Onyszkiewicz wygłosił zdumiewające stwierdzenie: „Dla istoty tej książki nie liczą się jednak historyczne fakty [...]” (s. 121). Autor własne domysły wyraża obiektywizującym językiem. W związku z tym należy się zastanowić, czy takie podejście nie jest próbą uniknięcia krytyki, bowiem to właśnie konfrontowanie stanu faktycznego z twierdzeniami zawartymi w tekście może najbardziej podważyć argumentację Autora. Przydałyby się zatem przypisy, które mogłyby być przeciwko końcowe (a zatem zupełnie nienarzucające się, w przeciwieństwie do dolnych) i nie przeszkadzałyby czytelnikom w odbiorze tekstu.

Mimo że Tymoteusz Onyszkiewicz zaznacza, iż szukał prawdy (s. 11), strona metodologiczna *Anarchizmu transcendentálnego a gnozy* została wyraźnie ograniczona do minimum, domyślnie: do logiki (s. 9) oraz intuicji (s. 121). Właśnie logika, wraz z badaniem zgodności twierdzeń Autora z faktami, pomocna będzie w ocenie wartości poznawczej pracy. Największą słabością publikacji są niedostatki merytoryczne, przejawiające się zarówno we wstępie,

Bibliografia

- Bakunin, M. (2014). *Myśli*. Poznań: Wydawnictwo Bractwo Trojka.
- Bäcker, R. (2011). *Nietradycyjna teoria polityki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Buksiński, T. (2006). *Współczesne filozofie polityki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Burns, K. (2006). *Księga mędrców Wschodu*. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.
- Graham, R. (red.). (2005). *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Volume One*. Montreal: Black Rose Books.
- Heywood, A. (2008). *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kropotkin, P. (2006). *Pomoc wzajemna*. Poznań: Wydawnictwo Bractwo Trojka.
- Laozi. (2006). *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Liu, J. (2010). *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mazur, R. (2013). *Czy Daodejing Laozi daje podstawy do interpretacji mistycznej?* Pobrane z: https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/3134/Mazur_Rafał.pdf
- Nakamura, H. (2005). *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie – Chiny – Tybet – Japonia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Onyszkiewicz, T. (2017). *Mój anarchizm*. Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Radhakrishnan, S. (2017). *Filozofia indyjska*. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis Etiuda.
- Rapp, J. A. (2012). *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*. New York: Bloomsbury Publishing.

strategia rewolucjonizowania świadomości wszystkich ludzi, jako warunek wstępny realizacji anarchistycznych ideałów społeczeństwa bezpaństwowego, jest zadaniem tak bardzo oddalającym osiągnięcie celu w nieokreślonej przyszłości, że anarchiści mogliby stracić wszelką nadzieję. Tym bardziej, że sama „transcendentalna” wizja dalekiej przyszłości jest przepiękna czystą miłością i czystym altruizmem, zaś zupełnie pozbawiona jakiegokolwiek nienawiści i egoizmu, przeto wydaje się nierealna. Społeczna rzeczywistość nie jest, jak wiadomo, dualistycznie czarno-biała, a ponadto wszechogarniająca miłość i skrajny altruizm to cele niezwykle wymagające, zdecydowanie niełatwe do realizacji bez popadania we frustrację (która prowadzi do agresji). Poza tym opieranie się na sokratejskim intelektualizmie etycznym, jak uczynił to Autor, bywa zawodne. Ludzie mogą posiadać wiedzę na temat anarchistycznego dobra, mogą być świadomi pod względem moralnym i politycznym, a mimo to wybierać coś anarchizmowi przeciwnego. Wola nie jest niewolnicą intelektu. Również kierunek tylko „[...] od wewnętrznej rewolucji gnostycznej do zewnętrznej rewolucji anarchistycznej” (s. 120) jest nieprawdziwy w zderzeniu z historycznymi faktami. Po pierwsze, anarchistyczne rewolucje miały miejsce – bez wcześniejszej „rewolucji gnostycznej” – w latach 1918–1921 na Ukrainie (□□□□□□ □□□□□□□□□□) i w 1936 r. w Hiszpanii (la revolución social española de 1936), gdzie osiągnęły pewne sukcesy i do dziś inspirują wielu anarchistów. Po drugie zaś, gnostycy nie wszczęli nigdy rewolucji anarchistycznej, choć popularność gnostycyzmu bywała w pewnych okresach i na pewnych obszarach znaczna.

Na zakończenie warto dodać, że w samym omówieniu „zbuntowanych w duchu” gnostyków oraz bliskich sprawie wolności mistyków, Tymoteusz Onyszkiewicz zupełnie pominął dwa ciekawe i ważne zjawiska w historii cywilizacji zachodniej. Pierwszym jest średniowieczny, dualistyczny, gnostycki lucyferianizm (którego nie należy utożsamiać z satanizmem), drugim zaś – mistyczna, protestancka, bliska anarchistycznym wartościom społeczność kwakrów (Quakers, znani też jako Religious Society of Friends). Szczególnie ci drudzy są godni uwagi, gdyż w swym mistycyzmie wcale nie odrzucali stopniowego ulepszania świata społecznego – zasłynęli moralnym zaangażowaniem na rzecz konkretnych, radykalnych na tle swoich czasów zmian. Warto podkreślić, że kwakrzy nie odwracali się z pogardą od materii, w tym również od przedsiębiorczości. Po dziś dzień trwają pozytywne skutki ich działalności w zakresie m.in. sprawiedliwości społecznej oraz zniesienia niewolnictwa, za co zostali przecież laureatami Pokojowej Nagrody Nobla w 1947 roku. Nie sposób znaleźć równie długostrwałe osiągnięcia gnostyków.

w czterech kolejnych rozdziałach, jak i w zakończeniu. Pomimo tego, wsparcie medialne książki zapewniły: czasopismo anarchistyczne „Inny Świat”, Federacja Anarchistyczna Kraków, a także Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka. Ponadto recenzowana praca Tymoteusza Onyszkiewicza jest rozwinięciem książki z poprzedniego roku, zatytułowanej *Mój anarchizm* (a zwłaszcza jej rozdziału drugiego pt. *Problem metafizyki w myśli anarchistycznej*) (s. 7-9); co więcej, *Mój anarchizm* stanowi dla tegorocznej publikacji, według słów Autora, kontekst (s. 7). W recenzji niniejszej nie można zatem pominąć treści zawartych w poprzedniczce *Anarchizmu transcendentalnego*...

Autor niewątpliwie dysponuje dużą wiedzą na temat anarchizmu politycznego, indoeuropejskiej epistemologii oraz metafizyki, a ponadto heterodoksyjnych („heretyckich”) ruchów religijnych, które wyrosły z chrześcijaństwa. Do niewątpliwych zalet książki należą: (1) podkreślenie wymiaru etycznego w anarchistycznej myśli i praktyce, który to wymiar – ze względu na bezkompromisowość anarchizmu – jest potencjalnie jedną z jego najsilniejszych stron; (2) związane z tym, dość nowatorskie wprowadzenie do anarchistycznego słownika starożytnego terminu „cnota”, rozumianego tu w sposób grecki (arete) i indywidualistyczny (a więc obcy komunitariańskiemu podejściu Alasdaira MacIntyre’a); (3) wynikający z powyższych założeń psychologizm, stanowiący przeciwwagę dla socjologizmu i ekonomizmu, które dominują w głównym nurcie anarchizmu (anarcho-komunizm, anarchosyndykalizm) i pomniejszają tam wagę wewnętrznego życia jednostki oraz kształtowania charakteru (czyli tego, co jest wysoko cenione w podejściu psychocentrycznym). Interesująca dla wielu może okazać się ponadto anarchistyczna interpretacja Nowego Testamentu, w której Paweł z Tarsu sprzeciwił się de facto nauczaniu Jezusa Chrystusa (s. 110-112).

Powyższe wyliczenie wyczerpuje właściwie silne strony *Anarchizmu transcendentalnego* a gnozy. Słabością pracy jest posługiwanie się myśleniem życzeniowym zamiast polegania na źródłach tekstowych, co jest być może skutkiem wyraźnej u Autora inspiracji kulturą indyjską. Od wieków bardzo popularną w Indiach, tradycyjną cechą myślenia jest bowiem zacieranie ostrych i wyraźnych różnic między stanami faktycznymi a wyobrażonymi (Nakamura, 2005, s. 141-146)¹. Przykładem niech będzie

¹ Marzenia senne oraz inne stany wyobrażone mają ponadto w myśli indyjskiej nierazko status równy – co do ważności – percepcji zmysłowej zewnętrznej. Na przykład: „Doznania psychiczne, takie jak telepatia lub jasnowidzenie, nie uchodzą za anormalne lub cudowne. [...] Istnieją inne stany świadomości, w równym stopniu zasługujące na uwagę jak świadomość na

wyimaginowany przez Tymoteusza Onyszkiewicza „proto-anarchizm-spirytualizm”, do którego zaliczone zostały en masse liczne „najważniejsze ruchy protoanarchistyczne” (chwilę później nazwane już otwarcie anarchistycznymi); ograniczę się do wymienienia kilku: pitagorejczycy, anachoreci pustyni egipskiej, mistycy niemieccy, manichejczycy, gnostycy, pierwsi chrześcijanie i grupy ewangelicznych chrześcijan, beginki, a także katarzy (s. 24-25; Onyszkiewicz, 2017, s. 22-23). Ponadto książka zawiera wysoce kontrowersyjne twierdzenia, bez starania się o ich uzasadnienie, np.: „Do anarchistów zaliczyć trzeba bezwzględnie Robin Hooda [...]” (s. 25); część takich twierdzeń pozostaje w sprzeczności z innymi, np.: „Jezus uznawany jest, nie bez racji, za pierwszego anarchistę [...]” (s. 25) – a przecież jeszcze przed Jezusem mieli żyć anarchistyczni pitagorejczycy. W takim poszukiwaniu idei (proto)anarchistycznych Tymoteusz Onyszkiewicz jest dość osamotniony. Poważne źródła naukowe wskazują bowiem zupełnie inne postaci, przez Autora niewymienione: przede wszystkim chińskich taoistów i protestanckich diggerów z czasów rewolucji angielskiej (Graham, 2005, s. xi-xii, 1-4, 7-11; Heywood, 2008, s. 196). Klasycznie taoistyczne i neotaoistyczne teksty, takie jak parę rozdziałów (głównie dziewiąty) Zhuangzi (starożytność), fragment Daren xiansheng zhuan Ruan Ji, a nade wszystko całe Wu jun lun Bao Jingyana (wczesne chińskie średniowiecze), są uznawane za pierwsze znane historii teksty (proto)anarchistyczne (Graham, 2005, s. 1-4; Rapp, 2012). Podkreśla się ponadto wpływ na późniejszy rozwój myśli anarchistycznej – zaawansowanej już pod względem ekonomiczno-politycznym – nowożytnych pism Étienne’a de La Boétie (Graham, 2005, s. 4-7) oraz Williama Godwina, którego oświeceniowe, ultraliberalne i indywidualistyczne Enquiry Concerning Political Justice (1793 r.) uważa się często za pierwszy na Zachodzie, filozoficzny tekst anarchistyczny avant la lettre (Graham, 2005, s. 12-22, 171-173; Heywood, 2008, s. 196, 201, 210).

Można zauważyć, iż Tymoteusz Onyszkiewicz stara się zmarginalizować ogromne, rzeczywiste przeciwieństwo znaczenie dla rozwoju anarchizmu Oświecenia – a zatem epoki, w której zaczęły rozpowszechniać się deizm, ateizm, naturalizm i empiryzm. Podkreśla zaś znaczenie średniowiecza i romantyzmu (Onyszkiewicz, 2017, s. 59), które bliskie są jego własnym, idealistycznym przekonaniom. W podobny sposób zmarginalizowane zostały Chiny, natomiast wywyższone idealistyczne i sprzyjające gnozje Indie (których wkład

jawie. Myśl indyjska bierze pod uwagę stany czuwania, marzeń sennych oraz głębokiego uspienia (bez marzeń). [...] Całkowita prawda musi brać w rachubę wszystkie rodzaje świadomości” (Radhakrishnan, 2017, s. 59).

ryzatorskich, recenzowana książka rozmią się w ważnych kwestiach z faktografią. Jest zatem mało wiarygodna i czerpanie z niej wiedzy może być po prostu szkodliwe. Gnostycy i jogini, nawet jeśli odrzucali w pewnych okresach państwo, to nie w celu anarchistycznej zmiany społeczeństwa, lecz odejścia od „złego” świata materialnego do dobrego świata „duchowego”. Państwo jest po prostu „skażone materią” w stopniu wyjątkowym i dlatego należy je porzucić. Jednak samo już życie społeczne jest z konieczności związane z materią, a zatem zmiana jednego systemu na drugi (państwowego na np. anarchokomunistyczny) nie może przynieść istotnej zmiany jakościowej wedle gnostyckiej optyki. Taką zmianę przyniesie prędzej surowa, rygorystyczna asceza, ku której skłaniali się m.in. anachoreci pustyni egipskiej, manichejczycy, katarzy i jogini. Skoro „ciało »nie jest« i nie posiada bytu, w odróżnieniu od mieszkającego w człowieku indywidualnego ducha [...]” (s. 84-85), skoro też „[...] świat i ciało są w istocie więzieniem i iluzją [...]” (s. 87), to logicznym wnioskiem jest, że dla gnostyków i joginów wolność nierealitywnego ciała i wolność jednostki w tym iluzorycznym świecie nie mogą mieć większego znaczenia. Oni szukali nie tyle wolności od państwa i władzy, ile wolności od świata jako takiego (świata będącego przeciwieństwem natury więzieniem), uwagę skupiając na „oderwanym” od niego „duchu”. To nie ciało zasługuje na wolność w społeczeństwie, tylko tzw. dusza – na wolność od ciała i od świata. Tego zaś nie może zapewnić filozofia i ideologia polityczna, z konieczności związana ze światem i z ciałem, jaką jest z definicji anarchizm. Wobec powyższego rozwój nauki i walka z biedą również traciłyby w gnostycyzmie większy sens, gdyż te kwestie wiążą się prawie zawsze z materią...

Jednym z celów, który przyświecał Tymoteuszowi Onyszkiewiczowi, było dążenie do tego, „by anarchizm przestał być powszechnie kojarzony z krzywdzącymi jego idee stereotypami, a więc z chaosem, przemocą i neurotycznym społecznym nieprzystosowaniem” (s. 8). Cel ten można uznać za słuszny, gdyż anarchizm ma faktycznie pejoratywny wydźwięk i to pomimo braku silnego oparcia takiego uprzedzenia na faktach (Heywood, 2008, s. 195-196). Działania terrorystyczne jako przejawy „propagandy czynem” były błędem – i te od dawna nie mają wielu zwolenników w ruchu anarchistycznym (Buksiński, 2006, s. 256; Heywood, 2008, s. 215-216).

Próba pełnego oddzielenia anarchizmu od przemocy, poprzez jego reinterpretację w duchu skrajnie metafizycznym oraz ultrareligijnym, nie wydaje się jednak udana. Nie wynika z niej spójna i dobrze uzasadniona doktryna; anarchizm został natomiast zabarwiony eskapizmem, irracjonalizmem oraz dogmatyzmem. Ponadto, pochodząca od takiej reinterpretacji

tylko powołanie się na konkretne elementy świata fizycznego. Starożytny taoistyczny język jest quasi-metafizyczny i dopiero później utracił cechę „quasi-”. Różna od indyjskiej i chrześcijańskiej jest także „medytacja” w taoizmie filozoficznym, gdyż ma ona charakter przede wszystkim zwrócony ku zewnętrznej rzeczywistości empirycznej, ku aktywnemu uczestnictwu w zwykłym, codziennym życiu, a zatem nie przede wszystkim ku transcendencji (Burns, 2006, s. 189). Celem tejże „medytacji” jest osiągnięcie (w naturze i w społeczeństwie) stanu umysłu, opróżnionego z – wpojonych w procesie socjalizacji – uprzedzeń, autorytaryzmu, jednostronności itp., co sprzyja lepszemu i bardziej spontanicznemu poznaniu rzeczywistości, a także spokojnemu i szczęśliwemu życiu. Nie jest to odwracanie się od świata czy też wewnętrzne oglądanie platońskich idei lub mistyczne obcowanie z Bogiem. Tao nie jest bogiem, a już na pewno nie „bogiem transcendencji” (odrzuć taką metafizyczną interpretację szczególnie wytrwale i przekonująco uzasadnia w swoich publikacjach prof. Chad Hansen z Hongkongu). Podczas gdy gnostycy wierzą, że wiedzą, iż „[w] samej strukturze kosmosu tkwi jego niedoskonałość, a zatem zło, niesprawiedliwość i wyzysk stanowią jego integralną część” (s. 66), taoiści wolni byli od takiego aksjomatu. „Wedle starożytnego światopoglądu chińskiego w Naturze nie istnieje żadne zło” (Liu, 2010, s. 2), a ponadto, poszukując tao, „chińscy filozofowie bacznie obserwowali zewnętrzny świat i jego obiekty, mając nadzieję, że w sposobie, w jaki rzeczy istnieją w Naturze, odnajdą jakieś wskazania moralne” (Liu, 2010, s. 9). Powoływanie się na chińskich mędrców w celu wsparcia gnostyckiej argumentacji jest niefortunne. Tym bardziej, że w tej samej książce przemilczane zostały prawdziwe, (proto)anarchistyczne wątki w taoizmie, które przypisano z kolei na siłę gnostykom.

Podsumowując, lekturę książki *Anarchizm transcendentalny* a gnoza wypada polecić w celu zaspokojenia ciekawości intelektualnej tylko tym czytelnikom, którzy chcieliby prześledzić, jak można by próbować uzasadnić anarchizm z pozycji gnostycyzmu (i vice versa). Pod względem filozoficznym praca zawiera zbyt wiele wewnętrznych sprzeczności i niespójności, ma liczne niedostatki argumentacyjne, uzasadnienia oparte na „metafizycznej intuicji” i odwołania do „Absolutu”. Ponieważ „intuicyjny wgląd” Tymoteusza Onyszkiewicza powiązał z tradycyjnym, hinduskim i chrześcijańskim poglądem o istnieniu niezmiennego elementu w człowieku, będącego jego duszą, a także podniósł intuicję do rangi „głosu Boga”, można widzieć w tym powołanie się na autorytet tradycji – przy braku empirycznych dowodów i silnych argumentów własnych (s. 36-37). Z kolei, jak na publikację o celach popuła-

w myśl libertariańską i anarchistyczną jest znikomy – zob. np. brak myślicieli indyjskich w: Graham, 2005). Teksty, będące w aspekcie myśli rodzajem dowodów (a tematem jest tutaj właśnie myśl wolnościowa), świadczą przeciwko powyższym intuicjom Autora. Być może poleganie zdecydowanie bardziej na intuicji niż empirii, bardziej na metafizycznej gnozie niż solidnych badaniach, wynika z osobliwego, indyjskiego, jogicznego poglądu, któremu najwyraźniej Autor sprzyja, skoro napisał: „Zaznaczyć muszę, że stosowana przeze mnie epistemologia opiera się na epistemologii systemu filozoficznego jogi, który najgłębiej wniknął w ludzką psychę i najbardziej wnikliwie opisał zachodzące w niej procesy” (s. 77). Ten jogiczny pogląd, pozwalający w badaniu anarchistycznej myśli zastępować naukę gnozą, jest następujący: „[...] każdy człowiek zawiera w sobie boskość, absolutność, całą istniejącą wiedzę o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości” (s. 85; kursywa – D.K.). Dotychczas wydane teksty są w książce zazwyczaj zaledwie wzmiankowane, w dodatku jest to przede wszystkim nienaukowa i nieanarchistyczna literatura piękna (np. *Ziemia obiecana* i *Bracia Karamazow*). Próbę uwiarygodnienia przez Tymoteusza Onyszkiewicza własnego „anarchizmu transcendentального” za pomocą historycznych przykładów należy zatem uznać za nieudaną (z zakończenia można się dowiedzieć, że przykłady te miały na celu tylko sprzyjanie trafnej interpretacji „anarchizmu transcendentального”, przeczy temu jednak treść publikacji – Autor wyraźnie dąży do przypisania własnych poglądów historycznym postaciom).

Jedną z głównych tez książki jest „[...] teza, że gnozę, w kwestii politycznej, ekonomicznej i społecznej, można zaliczyć do anarchizmu – anarchizmu w swej transcendentnej odsłonie” (s. 58). Jest to o tyle ryzykowne i wątpliwe, że wielu filozofów oraz naukowców jest zupełnie przeciwnego zdania – uznają oni gnozę za antywolnościową. Tak dla przykładu: Chad Hansen pisał o „autorytarnym intuicjonizmie” (authoritarian intuitionism); Roman Bäcker poszedł nawet o krok dalej i – powołując się na Alaina Besançona (w mniejszym stopniu też na Erica Voegelina) – powiązał gnostycyzm z totalitarnym sposobem myślenia (Bäcker, 2011, s. 190-197). Totalitarna gnoza polityczna oraz manichejska gnoza religijna opierają się m.in. na „wierze w to, że się wie”, na dualnym sposobie postrzegania świata, nadinterpretacji historii, tworzeniu systemu z góry i bez dowodu przyjętych założeń o rzeczywistości, które są niemożliwe do zweryfikowania, na kreowaniu bytów w rzeczywistości nieistniejących lub fałszywie przedstawianych, na micie o doczesnym zbawieniu dzięki posiadanej Wiedzy, kategorii wroga obiektywnego, stworzeniu nowego człowieka, a także na poleganiu na wybranych, asce-

tycznych „wtajemniczonych” w misję zbawienia ludzkości (Bäcker, 2011, s. 190-194, 196). Podobnych przekonań można znaleźć sporo w twórczości Tymoteusza Onyszkiewicza².

Co ważne, gnostyckie myślenie Autora nie służy przede wszystkim nadrzędnemu, świeckiemu celowi równej wolności każdej osoby, który to cel główny wymagałby od jednostki jedynie poszanowania wolności innych, a także stawiałby nieprzekraczalne, libertariańskie granice ingerencji w indywidualne życie. „Anarchizm transcendentálny” stawia na pierwszym miejscu niejasne (i mogące wymagać od ludzi w praktyce ogromnych poświęceń) idee „miłości i dobra”, którym wolność miałaby być de facto podporządkowana (s. 16). Osłabia to wolnościowy charakter tegoż „anarchizmu” i, biorąc pod uwagę cechy totalitarnej gnozy politycznej, każe zastanowić się, do czego w imię maksymalistycznego ideału wszechogarniającej „miłości i dobra” mógłby się on posunąć, chcąc po manichejsku eliminować wszelkie zło (z pewnością niektórzy pozostaną nieczuli na tę maksymalistyczną moralną perswazję, co mogłoby zagrozić realizacji skrajnej utopii...). Metafizyczne poznanie, postulowane przez Autora, „daje nam także pełne prawo, by świat zmieniać, rewolucjonizować, demaskować i obalać w imię każdego szczęścia, radości i harmonii, bo o nie przecież tak naprawdę chodzi” (s. 122; kursywa – D.K.). Warto zauważyć, że „tak naprawdę” nie chodzi o równą wolność jednostek w życiu społeczno-politycznym.

„Anarchizm transcendentálny” wydaje się nie być anarchizmem już według własnych twierdzeń Tymoteusza Onyszkiewicza: „Głównym postulatem anarchizmu jest wolność” (Onyszkiewicz, 2017, s. 13) i „W swej podstawowej definicji, w esencjonalnej postaci, myśl anarchistyczna koncentruje się na wolności [...]” (s. 15). Co prawda, odrzucona została przemoc polityczna, ale pewien pogląd brzmi w kontekście myśli wolnościowej niepokojąco: „przemoc usprawiedliwia tylko obrona zagrożonego życia, zdrowia bądź czci” (Onyszkiewicz, 2017, s. 40). Po pierwsze, nie wspomina się tu wprost o usprawiedliwionej przemocy w obronie wolności. Po drugie, zupełnie pomija się ważną dla jednostek kwestię obrony mienia osobistego,

² Na przykład: „[...] dominujący w dziejach kult Diabła objawiającego się pod wielorakimi postaciami fanatyzmu, egoizmu, konsumpcji, pieniędzy, władzy, narodu, fetyszy przedmiotów i prestiżu pozostał. Falszywy Bóg-Szatan ma się dobrze i nadal kieruje politykami, finansistami, klerem, wojskiem i policją. Obalić Szatana można jedynie odnosząc się do Boga Transcendencji” (s. 115); „Alternatywą dla świata nie jest tworzenie nowych systemów czy nowych utopii, ale tworzenie »nowego człowieka«, który zastąpi »człowieka starego« i zniesie ustanowione przez niego prawa” (Onyszkiewicz, 2017, s. 50), „Nowa epoka stworzona przez »nowego człowieka« będzie światem wolności i miłości” (Onyszkiewicz, 2017, s. 55).

nej a postulatami o charakterze protolibertariańskim (czasem wręcz anarchistycznym), dotyczącymi życia społeczno-politycznego. Tymoteusz Onyszkiewicz nie dostrzegł tak ważnych różnic międzykulturowych, gdyż zamiast rozdzielać od siebie filozofię indyjską i chińską, posłużył się sztucznie unifikującym pojęciem „filozofii Wschodu” (tymczasem Indie więcej łączyło w sferze intelektualnej z przedoświeceniowym Zachodem niż ze starożytnymi Chinami), a także założył a priori, iż „wszyscy podobnie interpretujemy świat” (s. 10) i wszelkie różnice między obecnymi w historii koncepcjami wolności są jedynie iluzoryczne („[...] wydają się od siebie różnić, choć w istocie różnymi nie są”; s. 27-28). Takie założenia pozostają w sprzeczności z wieloma ustaleniami psychologii międzykulturowej i filozofii porównawczej. W odniesieniu do Chin oraz Indii różnice są bardzo oczywiste, przeto poważnym błędem jest ignorowanie ich. W skrócie można to wyrazić następująco: „[...] całe zaplecze religijne, założenia metafizyczne, przekonania etyczne i cele życiowe kultury indyjskiej były nie tylko obce kulturze chińskiej, ale stanowiły wręcz jej zaprzeczenie” (Liu, 2010, s. 213). Podczas gdy w myśli chińskiej najważniejsze były etyka i polityka, w Indiach dominowały metafizyka i epistemologia. W rdzeniu chińskiej tradycji filozoficznej nie znano porządku substancjalnego, brak było dualizmu metafizycznego, nie dokonano ontologicznego rozdzielenia świata fenomenów od świata pozafenomenalnego – który to świat, niewidoczny dla niewprawnych ludzi, miałby być tym „prawdziwym”. W starożytnych Chinach nie nastąpiło zatem, jak to nazwał François Jullien, „metafizyczne cięcie” (za: Mazur, 2013).

Tymoteusz Onyszkiewicz ma niewątpliwie dużą wiedzę na temat Indii. Poza jogą wyraźnie widoczne są w jego pracach inspiracje buddyzmem (kluczowa kategoria „istot czujących”). Jednocześnie wykazuje się brakiem głębszej znajomości kultury chińskiej, choć do niej też nawiązuje. W jednym filozoficzno-duchowym szeregu z jogą i buddyzmem umieszcza starożytny chiński taoizm (s. 92). Ponadto, taoizm filozoficzny jest przez Autora stawiany też obok neoplatonizmu i gnostycyzmu, a taoistyczne tao (dao) błędnie uznane zostało za synonim „boga transcendencji”, hinduistycznego brahmana oraz buddyjskiej Pustki – Śunjaty (Onyszkiewicz, 2017, s. 76-77). Tao rzeczywiście było przez taoistów kojarzone m.in. z pustką, nie była to jednak pustka buddyjska o charakterze czysto metafizycznym. Jak napisano bowiem w chińskiej księdze Daodejing (Tao Te Ching): „Przeźrenie między niebem i ziemią – czyż nie jest podobna do miecha kowalskiego lub fletu? Ponieważ jest pusta, jest nie do wyczerpania. Im silniejszy ruch, tym większy skutek” (Laozi, 2006, s. 34). Nie jest to opis transcendencji,

się jednak być „dowodem”: „Wobec braku pisanych świadectw [...] należy uznać, że konspiracyjne i antysystemowe spotkania były codziennością w czasach, gdy rozkwit ruchów gnostyckich osiągał swe apogeum” (s. 43). Innym „dowodem na anarchistyczne podejście do władzy”, w odniesieniu do późnoantycznej gnozy, miałyby być prześladowania ze strony rzymskich prefektów „na równi z chrześcijaństwem” (które zostało już wcześniej uznane za anarchistyczne) (s. 41). Podobny los i traktowanie przez państwo spotykały jednak mnóstwo różnych grup, społeczności czy ruchów, którym trudno – tylko z tego względu – przypisywać radykalnie wolnościowe przekonania społeczno-polityczne, konsekwentny i ideowy sprzeciw wobec państwa, narzucającej się władzy, a także wobec wszelkiego autorytetu zewnętrznego. Wątpliwe jest zatem, by anarchizm ruchów gnostyckich mógł zostać udowodniony.

Tymoteusz Onyszkiewicz za najbliższy poznaniu prawdy uważa nie tylko gnostycyzm, ale również filozofię jogi (s. 77-80), podobną do manicheizmu ze względu na rolę zbawczej wiedzy (gnosis), a także teizm oraz metafizyczny dualizm (w jodze: purusza – prakryti) (Burns, 2006, s. 39, 46, 48-49)³. Jest to oczywiście prawo Autora, czemu pełniejszy wyraz dał w swej najnowszej książce pt. *Joga. Odnaleziony sens* (2019). Niestety jednak, podobnie jak gnostycyzm, również jogę utożsamiał Autor z „filozofią anarchistyczną”. Onyszkiewicz pisze, że ów „anarchizm jogi” jest „anarchizmem duchowym, a co za tym idzie, także społecznym” (s. 80). W jaki sposób jednak „anarchizm” w sferze tzw. ducha miałyby automatycznie stawać się anarchizmem społecznym, tego nie wiadomo. Ze względu na obecne w tradycjach indoeuropejskich „metafizyczne cięcie” – wyraźne zwłaszcza u dualistycznych gnostyków – trudno zakładać, że nastąpiło tam swobodne przeniesienie wolności ze świata uwielbianej przez Autora transcendencji do pogardzanej materii. Co więcej, jest on świadomy tegoż „cięcia”, równocześnie jednak podsuwa błędną sugestię, iż jest ono historycznie uniwersalne (Onyszkiewicz, 2017, s. 57-58).

Tego typu przeniesienie wolności mogło się natomiast zdarzyć w tradycji chińskiej, gdzie starożytne i wczesnośredniowieczne, (neo)taoistyczne pisma filozoficzne swobodnie przechodzą między opisami wolności wewnętrz-

³ Czasami można zauważyć też wpływ dualistycznego kartezjanizmu na poglądy Autora (zwierzęta jako „biologiczne maszyny” – Onyszkiewicz, 2017, s. 62) oraz wiązanie przezeń „złych”, „egoistycznych” skłonności w człowieku z jego zwierzęcą cielesnością (zob. np. s. 37 i 118), co przywodzi na myśl bardzo tradycyjne poglądy zachodnie, deprecjonujące biologię i zwierzęta.

gdy zagrożony jest chociażby dobytek gospodarstwa domowego. Po trzecie zaś, termin „cześć” jest skrajnie nieostry, może oznaczać tak subiektywnie pojmowane stany, jak szacunek, poważanie, uznanie, honor, dobre imię; jest on ponadto często wiązany z religią jako „kult” i „uwielbienie”. Doświadczenie wskazuje, że ludzie mają tendencję, by postrzegać błahostki jako zagrożenie dla „czci” – w wielu kulturach i okresach historycznych tzw. „obraza honoru” prowadziła do fali przemocy. Skoro anarchizm transcendentálny oparty jest na religijności, a religia jest właśnie tą sferą, w której potencjalnie najłatwiej wywołać poczucie zagrożenia dla obiektów czci, zastanawiać może uczynienie wyjątku dla tegoż pojęcia przy zakazywaniu przemocy. Bardzo niebezpieczne jest też dawanie ludziom poczucia „pewności”, że słyszą „głos Boga”, gdy tylko „[...] powzięte decyzje i realizowane czyny zmierzają ku miłości, dobru, równości, sprawiedliwości [...]” (s. 37). Jest tak dlatego, że wśród ludzi nie brakuje szaleńców i złoczyńców, i niejedną zbrodnię próbowano już usprawiedliwiać „głosem Boga”, niejedną też dokonano w imię chociażby miłości, którą każdy odczuwa przecież po swojemu. Autor nie zdefiniował tak ważnych pojęć, przez co nie ma żadnych jasnych kryteriów oceny, czy dane czyny naprawdę zmierzają ku dobru, czy też ktoś szuka w powoływaniu się na „dobro” lub „sprawiedliwość” tylko pretekstu dla własnych niecznych zamiarów. Nie jest wcale oczywiste, czy pewien czyn dąży lub nie do „miłości, dobra, równości, sprawiedliwości” (tak na marginesie: zabrakło tu wolności...). Ludzie będą się różnić w ocenach czynów według powyższego kryterium tym bardziej, że dotyczy ono mierzenia ku czemuś niezdefiniowanemu, a zatem skutki (tj. realizacja wartości) dopiero mają nadejść i nie wiadomo nawet, czego dokładnie należy oczekiwać. Istnieje też ryzyko myślenia w kategoriach celu, który uświęca środki. Jednoznaczne i stanowcze stwierdzenie w tej sytuacji, że „można mieć pewność”, ułatwić może podejmowanie działań pozbawiających innych wolności. Decyzje osławionego wielbego Jima Jonesa mogą być tu przykładem – Jones był pewny, że zmierza ku celom nadrzędnym, takim jak miłość, dobro, równość i sprawiedliwość.

Gnostycyzm prowadzi de facto do dogmatycznego przekonania, że Prawdę poznali dotychczas tylko „oświeceni”, tylko „wtajemniczeni” w nadprzyrodzoną Wiedzę. Chociaż nie zwalnia to z zadania poszukiwania własnych metafizycznych prawd, to jednak gdy intuicja podpowiada ludziom coś niezgodnego z gnostyckimi, apriorycznymi przekonaniem, są oni wtedy najwyraźniej niewystarczająco wtajemniczeni i powinni polegać na poglądach tych, którzy są już „oświeceni”. Nie da się tego jednak zweryfikować obiektywnie

i jednoznacznie. Przez swoje zaangażowanie w łączenie gnostycyzmu z anarchizmem, Autor daje do zrozumienia, że nie uznałby za słuszną czyjeś intuicji, gdyby prowadziła ona do gnośis, która na pierwszym miejscu stawiałaby: państwo, naród, materię, kastę, wojnę, władzę, nienawiść, ego, libido, dominację, rywalizację lub niewolnictwo. Skąd jednak można by wiedzieć, że takie metafizyczne poznanie jest błędne i fałszywe? Z drugiej strony skąd wiadomo, czy ktoś (np. Budda Siakjamuni) naprawdę był oświecony? Gnostycka Prawda nie jest weryfikowalna naukowo na podstawie postrzeżeń zmysłowych i werbalnego poznania intelektualnego. Tymoteusz Onyszkiewicz oficjalnie nie przyznaje sobie monopolu na prawdę, odrzuca władzę autorytetu i zachęca do własnych przemyśleń. Jednocześnie, przez ścisłe związanie wszelkich treści z hierarchizującą metafizyką, najwyższym stopniem „wtajemniczenia” (sic!) uczynił właśnie „anarchizm transcendentálny”, niższym – „anarchizm humanistyczny” (jako w pełni tolerancyjny wobec metafizyki), najniższym zaś – naturalistyczny i klasyczny, niechętny metafizyce, czyli ten, na podstawie którego rozwinął się historyczny ruch anarchistyczny w XIX i XX wieku (s. 122). To zupełne odwrócenie hierarchii ważności, którą można by zbudować na podstawie badań naukowych, a nawet obserwacji potocznej rzeczywistego anarchizmu. Pomimo deklarowanego szacunku i tolerancji wobec anarchizmu klasycznego (z którym utożsamia się zdecydowana większość obecnych anarchistów), gdy uwzględni się kontekst, to widać, iż Autor wyraźnie uprzywilejował własne poglądy i straszy skutkami naturalizmu: „Każda idea, na podstawie której buduje się ład społeczny, a która nie odrywa się od natury, czyli nie czepie się doskonałości transcendencji, musi prowadzić do tyranii lub psychicznej dezintegracji. [...] Jeśli zatem człowiek chce być wolny, jeśli chce dążyć do wolności, musi sięgać ku wolności tkwiącej w absolutie” (Onyszkiewicz, 2017, s. 66-67; kursywa – D.K.). „Tylko taka wolność [tj. »boska wolność« – D.K.], w odróżnieniu od wolności materialistów i naturalistów, nie będzie przerażała się w sprowadzający cierpienie terror” (Onyszkiewicz, 2017, s. 78). Choć Autor nie ma żadnych empirycznych dowodów, uzasadniających powyższe przekonania, to zdania te brzmią jak niepodważalne prawdy. A zatem, pomimo pozorów egalitaryzmu w kwestii poznania, mamy w „anarchizmie transcendentálnym” do czynienia raczej z jego przeciwieństwem.

Przyjęcie prymatu metafizyki prowadzi Autora do zadziwiających twierdzeń, formułowanych jednak w tonie całkowitej pewności: „Prawdziwa wolność jest tylko w tym, co oderwane zostało od świata materii i przyrody, a więc w tym, co pozostaje w transcendencji” (s. 119; kursywa – D.K.). Utoż-

samia też wolność z wolną wolą, a przymus z determinizmem (Onyszkiewicz, 2017, s. 62-65), stojąc na stanowisku niekompatybilności obydwu: „Aby czyn był w pełni wolny, nie może być niczym zdeterminowany [...]” (Onyszkiewicz, 2017, s. 62). Z tego względu, że świat materialny uważa Autor za w pełni zdeterminowany, ratunek widzi – jako dualista metafizyczny – w pełnej transcendencji, w „wyłączeniu się z życia biologicznego”, „w separowaniu się od materii i od cielesności”: „Ostateczna wolność [...] jest wolnością nad-materialną, jest czystą metafizyką, a nawet mistyką” (Onyszkiewicz, 2017, s. 63-64). Dodatkowo, za „określenia tego samego zjawiska” zostały uznane: wyzwolenie, wolność, zbawienie, nirwana i moksza (s. 91). Wolność i wyzwolenie stały się więc przede wszystkim elementem tradycyjnych, religijnych wyobrażeń. „Płaszczyzna metafizyczna, z zasady negowana przez anarchistów-materialistów, w anarchizmie transcendentálnym pełni kluczową rolę, anarchizm ten bowiem w duchowości widzi źródło i treść wolności oraz cel życia człowieka” (s. 29; kursywa – D.K.). Przypomnieć należy, że ze wszystkich rodzajów anarchizmu to właśnie anarchizm transcendentálny jest najbardziej „wtajemniczony”, a więc z gnostyckiego punktu widzenia Autora absolutnie najlepszy. Z takim metafizycznym postrzeganiem wiąże się zagrożenie, iż wolność i równość pozbawione zostaną konkretnego znaczenia społecznego i politycznego, jakie mają w anarchizmie obecnie, a staną się wyłącznie abstrakcjami, niczym średniowieczne danse macabre jako wyobrażenia równości wszystkich (w obliczu śmierci), albo indyjska wolność od reinkarnacji (samsary), czyli moksza. Świadomi tego historyczni anarchiści nie zajmowali się raczej wolnością metafizyczną i – podobnie jak współczesny ruch anarchistyczny – swoje refleksje odnosili przede wszystkim do kwestii społeczno-politycznych związanych z problemem wolności. Rzeczywisty anarchizm jest pojęciem zdecydowanie bardziej przyziemnym, niż by chciał je widzieć Tymoteusz Onyszkiewicz.

Autor książki Anarchizm transcendentálny a gnoza jest zapewne tego świadom, jednakże nie ustaje w obronie własnego podejścia. Dlatego też reinterpreteruje wolność w kategoriach metafizycznych i opiera się nade wszystko na własnej „intuicji”. Tylko po takich zabiegach intelektualnych można bowiem próbować dopasowywać fakty do przyjętej z góry tezy. Pisma gnostyckie nie dostarczają żadnych dowodów, gdyż brakuje w nich tematyki społecznej i politycznej (s. 39, 41). Ponadto żadne źródła na temat np. katarów (uznanych przez Tymoteusza Onyszkiewicza za „anarchistów”) nie wspominają o jakiegokolwiek ich myśli politycznej lub zamiarze urzeczywistnienia politycznej utopii (s. 53). Brak dowodu okazuje