

Anarchizm: Nowe perspektywy?

Różni autorzy



2017

Spis treści

Wstęp	4
Anarchizm to ideologia drogi: Niepoprawny politycznie wywiad anarchistyczny	7
Czym jest antypostępowość?: Wywiad z Miguelem Amoroso	23
Jedzenie zamiast bomb: Historia ruchu i jego polskie odpowiedniki	30
Wstęp	30
Początki Food Not Bombs	32
Jedzenie prawem, nie przywilejem	34
Problemy wewnętrzne ruchu Food Not Bombs	37
Jedzenie zamiast bomb w polsce	40
Podsumowanie	42
Bibliografia	43
Stworzyć drogę: Anarchizm opowiedziany przez zapatystów	46
Kawa od zapatystów	46
Drugi koniec świata	47
Wątpliwości	50
Skąd nazwa zapatyzm?	51
Czym zajmuje się EZLN?	52
Praktyka społeczna - problemy i ich rozwiązania	54
Inna polityka	56
Bibliografia	59
Oda na nieobecność prawdziwej poezji: Wiersz prozą dialektyczną	61
Georges Brassens i francuski „renesans piosenki”	64
Świat do góry nogami: Radykalne idee rewolucji angielskiej	68
Niepojęte życie Kennetha Rexrotha	70
Anarchistyczna lektura ewangelii: O „apolitycznej” wizji chrześcijaństwa Jacquesa Ellula	73
Wstępne definicje oraz założenia	75

Ellulowska interpretacja ewangelii	78
„Używanie” Chrystusa	85
Bibliografia	86
Wpływ anarchizmu na amerykański dramat współczesny	89
Wprowadzenie	89
Emma Goldman - koncepcjem, znaczenie i wpływ na teorię dramatu	91
Eugene O'Neill – anarchista prekursor	92
Tennessee Williams – psychologiczne - erotyczne dramatopisarstwo	96
Artur Miller - semiotyczno - społeczny realizm	99
Wnioski	101
Bibliografia	102
Rasa, anarchia i muzyka punkowa: Wpływ granic kulturowych na ruch anarchistyczny	104
Hauszmanizacja i neohauszmanizacja wobec krytyki sytuacjonistycznej	109
Hauszmanizacja	110
Neohauszmanizacja	112
Krytyka i remedia sytuacjonistyczne	115
Bibliografia	118
Sztuka miejska i kapitalizm	121
Ksenofeminizm: Ku polityce wyobcowanej	130
Zero	130
Przerwij	132
Osacz	133
Parytet	135
Reguluj	137
Nieś	137
Przelej	139
Manifest Wojennej Brygady Prostytutek	141
Manifest grupy Bez Granic [No Borders]	143
Manifest anarchohakerów	148

Wstęp

Hasło „Rewolucja!” zmutowało – kiedyś oznaczało bicie na alarm, teraz oznacza tylko bicie piany, złośliwą jak rak pseudo-Gnostycką pułapkę losu, koszmar, w którym choćbyśmy nie wiadomo co robili, nigdy nie wymkniemy się Eonowi zła, objęciom inkuba zwanego Państwem; i tak to idzie – Państwo, za Państwem, jeszcze jedno „niebo”, którym włada następny zły demiurg

Hakim Bey, Tymczasowa Strefa Autonomiczna

Anarchiści pojawiają się tam, gdzie neoliberalni lub socjaldemokratyczni politycy boją się wkroczyć – m.in. w Charlotteville czy na marszach ONRu w Warszawie. Potrafili zaatakować nawet rzesze policjantów, którzy pilnowali porządku w czasie szczytu G20 – konferencji, która nie dba o klasy najuboższe. W internecie powstają coraz to nowe i świetnie zorganizowane strony z komunikatami informującymi o akcjach i wydarzeniach organizowanych przez Antifę. Anarchiści udowadniają, że można stworzyć w wirtualnym świecie dobrze działające medium informacyjne. To przecież ich priorytet – budować wspólnoty oraz media niezależne od państwa i władzy. Anarchistyczna prasa oraz portale internetowe nie tylko skupiają się na antagonizmach między centrowymi i prawicowymi partiami, ale pragną informować ludzi o wydarzeniach obiegowo interpretowanych jako „mniej istotne” dla globalnej ekonomii.

Właśnie dlatego słowa Hakima Beya uznaliśmy za stosowne, by opisać współczesny ruch anarchistyczny. Już dawno przestaliśmy wierzyć w rewolucję. Czy ktoś jeszcze wierzy w Maj 68 roku? Czy jest ktoś głęboko przekonany o możliwości radykalnego przewrotu i zaistnieniu federacji, które opierałyby się na wspólnotowych wartościach? Uważamy, że w dobie późnego, kognitywnego kapitalizmu wszelkie rewolucyjne hasła zostałyby przechwycone przez wolny rynek – tak przecież stało się z rewolucjami 68 roku: jej idee, przedstawiciele, slogany zostały pożarte przez system kapitalistyczny. W ugrupowaniach anarchistycznych doceniamy ich radykalizm, to że forsują państwowe prawo w celu wprowadzenia swoich praktyk, nie głosząc przy tym jednocześnie nadejścia rewolucji. Nie mówimy tutaj wyłącznie o materialnie namacalnych działaniach – za praktykę uważamy również teorię. Anarchizm łączy obie te sfery – praktykę i teorię – w celu spotęgowania swoich działań w obrębie prężnie działającego kapitalizmu.

Ruch anarchistyczny to jeden z niewielu nurtów, którego poczynania znajdują odzwierciedlenie w tkance miejskiej, społecznej i politycznej. To także dzięki anarchistycznym ugrupowaniom istnieją w Polsce organizacje, które walczą z bezdomnością, prekarnością dnia codziennego i łamaniem praw pracowniczych. Co więcej, nie możemy zapomnieć o tym, że dzięki anarchizmowi temat eksmisji nie jest przemilczany: anarchiści potrafią siłą bronić mieszkańców, o których losie zapomnieli politycy. To dzięki anarchistom powstają miejsca, w których mogą odbywać się lewicowe dyskusje akademickie. Dobrze wiemy, jak działa polska akademia: większość pracowników naukowych oraz ich doktorantów uważa, że myśl lewicowa wpisuje się w grupę „dyskursów niebezpiecznych”. Miejsca zorganizowane przez oddolne, często anarchistyczne, ugrupowania dają nam możliwość działania i

pisania, teoretyzowania – dzięki takim przestrzeniom uzyskujemy możliwość kreowania nowych dróg wyjścia z wszechogarniającego wolnego rynku. Pomysł, by stworzyć monografię o anarchizmie, pojawił się dzięki spostrzeżeniu, że – mimo rosnącego w siłę nacjonalizmu, neonazizmu i faszyzmu – działania organizacji anarchistycznych nie tracą na intensywności. Uznaliśmy, że powinniśmy zbadać, czy praktyka ma swoje odzwierciedlenie w teorii.

Pierwsze dwa teksty, które włączyliśmy w monografię, to wywiady – jeden z redaktorem pisma „Inny Świat” Januszem „Krawatem” Krawczykiem. Mateusz Flont pyta nie tylko o samą myśl anarchistyczną, ale – co bardziej istotne – o to jak rozwijała się w Polsce kultura zinowska. Drugi wywiad przybliży czytelnikowi myśl antypostępową, o której mówi Miguelem Amorós – pochodzący z Hiszpanii. Pragnie on ukazać antypostępowość jako nurt sprzeciwiający się ekspansywnemu rozwojowi, z którego profity czerpie wyłącznie kapitalizm.

Kolejne dwa teksty dotyczą grup aktywistycznych. Łucja Lange skupia się w swoim artykule na przedstawieniu początków istnienia inicjatywy Food Not Bombs oraz eksponuje sposób, w jaki amerykańscy aktywiści przyczynili się do rozwoju polskich ugrupowań Jedzenie Zamiast Bomb. Aleksandra Sznajda opisuje z kolei historię ruchu zapatystów, koncentrując się na zarysowaniu idei meksykańskiego ugrupowania i jego głównych postulatów.

Następna grupa tekstów, to artykuły, które związane są z literaturą, teatrem i muzyką. Prezentujemy Państwu cztery teksty Kena Knabba, amerykańskiego tłumacza i pisarza znanego nie tylko z przekładu dzieł Guya Deborda na język angielski, ale również ze znakomitych prac o polityczności poezji Kennetha Rexrotha. Kolejny tekst literaturoznawczy dotyczy mariażu chrześcijaństwa i anarchizmu – Dezydery Barłowski wnika w Nowy Testament i zagłębia się w jego apolityczność, a nawet – antypolityczność, opierając się na teoriach Jacquesa Elluli. Agata Iżykowska przybliży nam zaś, w jakich dramatach Eugene’a O’Neilla, Tennessee Williamsa i Arthura Millera można odnaleźć elementy filozofii Emmy Goldman. Autorka omawia sztuki dramatyczne, które wskazują, że powyżsi autorzy byli sympatykami anarchizmu lub – mimowolnie – oddawali się pod jego władanie. Kolejnym tekstem jest artykuł o muzyce punkowej i rasizmie, którego retorykę można odnaleźć również w lewicowych ugrupowaniach. Otto Nomus, dokumentalista i aktywista, sięga po własne doświadczenia, ale również zagłębia się w sytuację wewnątrz środowiska muzyki punk.

Prace redaktorów znalazły się w sekcji dotyczącej przestrzeni miejskiej. Kasper Pfeifer położył nacisk na przedstawienie miasta jako miejsca, które od XIX wieku skazane jest na drastyczne i radykalne modyfikacje oraz dyskontyzację jego przestrzeni. Autor prezentuje modernizację Paryża, który został gruntownie przebudowany dzięki planom Georgesa Haussmanna, a następnie śledzi procesy neohaussmannizacji w XX wieku. Katarzyna Wermuz postanowiła przybliżyć Państwu teorię Stephena Shukaitisa o klasie kreatywnej, skupiając się na opisanu street artu i jego utowarowieniu, co owocuje jego zgubnym wpływem na przestrzeń miejską.

Ostatni dział monografii składa się z tłumaczeń manifestów. Uznaliśmy, że praca zbiorowa dotycząca anarchizmu potrzebuje tekstów o radykalnej wymowie – pełnych furii i żaru, nieskrępowanych przez język i poprawność. Wybraliśmy manifesty, które w naszym odczuciu prezentują żądania odpowiadające obecnym czasom, na przykład Manifest Ksenofeministyczny, czyli radykalny feminizm połączony z myślą posthumanistyczną i technofilską, bądź Manifest Wojennej Brygady Prostytutek. Innym, kontrowersyjnym tekstem, lecz wciąż bardzo aktualnym, jest Manifest grupy Bez Granic [No Borders], w którym anonimowy aktywista z inicjatywy No Borders pisze o tym, jak działa ta grupa i jakie są jej najważniejsze postulaty. Tekstem zamykającym niniejszą publikację jest Manifest AnarchoHakerów.

Mamy nadzieję, że zebrane artykuły, wywiady i manifesty posłużą Czytelnikom do pogłębienia swojej wiedzy, poszukiwań nowych terytoriów – a w najlepszym przypadku, do organizowania oddolnych inicjatyw. Głęboko wierzymy, że teoria i praktyka nieustannie na siebie oddziałują. Nie wierzymy w rewolucję, ale wierzymy, że teoria czasami potrafi przekonać ludzi do wspólnotowych koncepcji.

Anarchizm to ideologia drogi: Niepoprawny politycznie wywiad anarchistyczny

O historii pisma „Inny Świat”, zmianach na polskiej scenie niezależnej i polskim anarchizmie z Januszem „Krawatem” Krawczykiem rozmawia Mateusz Flont

Mateusz Flont: Kiedy zaczęło się twoje zainteresowanie zinami?

Janusz „Krawat” Krawczyk: Druga połowa lat 80. Miałem kilkanaście lat i byłem metalowcem. Pierwszy fanzin metalowy jaki pamiętam to szczeciński „Metal Attack”. Liczył kilka kartek spiętych zszywaczem i był marnie odbity, zdjęcia to były szare lub czarne plamy. W głowie utkwił mi również fanzin „Death Metal”. On był już wydany na dobrym poziomie. Jednak w okolicach 1988 r. zacząłem się pomału odsuwać od środowiska metalowego, choć miałem tam cały czas wielu znajomych.

Co cię do tego skłoniło?

W 1987 r. pojechałem na festiwal Thrash Camp w Rogóźnie. Grała tam cała śmietanka polskiego metalowego podziemia oraz kapele z zagranicy; Kazjurol ze Szwecji i Pungent Stench z Austrii. Czymś normalnym było tam tzw. krojenie przez metalowców, czyli po prostu okradanie innych. Po tej imprezie nabrałem dystansu do całej subkultury metalowej. Krojenie zdarzało się również w subkulturze punkowej, ale ponieważ mój brat był punkiem i mieszkaliśmy z nim w jednym pokoju, zacząłem słuchać Dead Kennedys, Bad Brains, Pistol Sów, Clashów itp. Z czasem poszedłem w stronę hardcore i crossover – słuchałem takich kapel jak D.R.I., Agnostic Front i Cryptic Slaughter. Brat dostawał trochę zinów, a pierwszy punkowy fanzin jaki pamiętam to „Ciemne Zaułki”. Później dostaliśmy zina „Anfall” – w nim już niedługo zaczęły ukazywać się moje rysunki.

Jak tam trafiły?

W samym Mielcu było środowisko punkowe, ale nazwijmy je umownie nihilistycznym – picie, butapren itd., więc nie mogłem na nich za bardzo polegać. W tamtych czasach pierwsze kontakty łąpało się m.in. poprzez pisma typu „Na Przełaj” oraz ziny, w których były ogłoszenia o innych zinach punkowych, hardcorowych i metalowych. Brat z nimi korespondował, ja mu rysowałem punków i on im to wysyłał. Podpisywałem się KJ. Około 1988/89 wpadły mi w ręce hardcore/punkowe „QORYQ” i „Rdzeń” poprzez taką wytwórnę kasetowo-płytkową i dystrybucyjną „Flabby” ze Śląska, którą prowadził Wojtek Kuśpik; chyba nawet ukazał się jeden numer „Flabby Zine”. Wojtek stworzył przestrzeń, gdzie łączyły się światy punkowy z metalowym i hardcorem. Wydawał kasety grindcorowych kapel, np.

Schizmpatic i Nuclear Death. Niestety, po wielu latach człowiek ten zupełnie odszedł od młodzińskich ideałów i dziś organizuje m.in. Europejski Kongres Ekonomiczny, przeciwko któremu protestują anarchiści. Później miałem kontakt ze Zbigniewem Waraksą z Piły, który prowadził Piła Distro. Z czasem zacząłem coraz głębiej wchodzić w scenę niezależną, bujałem się po koncertach i poznawałem ludzi.

A kiedy zetknąłeś się z anarchizmem?

Przez cały czas zmierzałem w kierunku anarchizmu, więc nie było to tylko bujanie się w klimatach subkulturowych. Pamiętam, że w piśmie historycznym „Mówią Wieki” w latach 1988/89 ukazały się dwa artykuły profesora Daniela Grinberga dotyczące anarchizmu, a w 1992 r. pojawiła się książka Wincentego Kołodzieja pt. „Anarchizm i anarchiści w Rosji i Królestwie Polskim”. Również mój brat złapał chwilową zajawkę na anarchizm i w książce zakreślaliśmy ołówkiem tytuły innych książek, które chcieliśmy później znaleźć. Około 1991 r. dzięki różnym kontaktom przysłała do nas paczka i byliśmy z bratem podekscytowani tym, że mamy anarchistyczną bibułę. To było coś! Dostaliśmy manifest Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego z lat 80. i pierwsze numery „Mać Pariadki”. „Mać” była główną siłą napędową tego, że chciałem stworzyć zina, który będzie miał zajawkę anarchistyczną. Zrobił się z tego stały kontakt ze środowiskiem anarchistycznym. Z czasem zaczęły docierać do mnie inne pisma anarchistyczne, np. „Rewolta”, „Anarcholl”, „Fraternité”; przede wszystkim warszawskie i trójmiejskie, ponieważ te środowiska były wówczas najaktywniejsze.

I od razu zabrałeś się za zrobienie „Innego Świata”?

Tak, ale jeszcze wcześniej, kiedy siedziałem na pograniczu tych klimatów metalowych i punkowych, myślałem o zrobieniu fanzina zatytułowanego „No Noise”. Miałem nawet zrobiony jeden wywiad z angielskim zespołem deathmetalowo/grindcorowym Malediction, którego jednak nigdy nie przetłumaczyłem... A cała idea zina rozleciała się głównie dlatego, że nie miałem maszyny do pisania. Nosiłem się z zamiarem napisania tego wszystkiego ręcznie, zrobienia jeszcze kilku wywiadów, ale to wszystko upadło. Dopiero w 1993 r. powstała idea „Innego Świata” i ukazał się pierwszy numer.

Skąd pomysł na tytuł pisma?

„No Noise” nadawał się bardziej na tytuł muzycznego zina. Nie wiem, skąd dokładnie wzięłem „Inny Świat”, ale na pewno nie od książki „Inny Świat” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Pamiętam, że chciałem pokazać, że świat może być inny niż ten, który mamy – że można żyć bez podziałów ze względu na rasę, religię, być wolnym, żyć bez przemocy, bez wyzysku ludzi czy zwierząt. To była chęć pokazania prób walki o ten inny świat. Dopiero wiele lat później to hasło – inny świat – zostało rozpropagowane przez ruch alterglobalistyczny, który twierdził: „Inny świat jest możliwy”, a następnie pojawiło się w pozostałych ideach.

A skąd sowy w logo „Innego Świata”?

Pamiętam rozmowę na Rozbracie z Piotrem „Piszpuntem” Rachwalskim (dziś prezes Kolei Dolnośląskich, a kiedyś zadymiarz, anarcho-punk) podczas której wspomniał, że kiedy był w Hiszpanii, a konkretnie w kraju Basków, w jednej księgarni anarchistycznej widział znak anarchii z sową. Wtedy wpadło mi do głowy, że sowa jako symbol mądrości w połącze-

niu ze znakiem anarchizmu dadzą dobry efekt. Sam graficzny wzór sów wziął się jednak z czego innego. Napisałem list do amerykańskiej organizacji Earth First, a że mój angielski jest na poziomie przedszkola, to brzmiało to jakoś tak: „My name is Krawat, please send me your zine”. Przyszła od nich ogromna przesyłka. W jednej z ich gazet znalazłem te so- wy, które zaadaptowałem dodając anarchię – uznałem, że to będzie znak rozpoznawczy „Innego Świata” i logo wydawnictwa.

Czym zajmowałeś się kiedy tworzyłeś pierwsze numery zina?

Można powiedzieć, że byłem stosunkowo starym zinorobem, bo miałem wówczas 21 lat. Znam ludzi, którzy zaczynali jako nastolatkwie, np. Filip z „Trującej Fali” miał chyba mniej niż 15 lat. Więc byłem już dorosłym człowiekiem, ale wiek w sumie nie grał roli, jak się złapało taką fazę. A co robiłem? Mam wykształcenie zawodowe – elektromonter. W za- wodzie nigdy nie pracowałem. Wydaje mi się, że kiedy wydawałem pierwszy numer byłem bezrobotny, ponieważ ja się nie garnałem do pracy. Po szkole byłem na bezrobociu, później gdzieś tam przepracowałem rok, jedną nogą byłem prawie w wojsku, ale nie poszedłem ze względów zdrowotnych... Pojawiła się choroba przewlekła, która trwa do dziś. Później od 1994 r. miałem stałą pracę – przez prawie 9 lat pracowałem jako magazynier w hurtowni. Ta praca pomagała w finansowaniu zina, bo wiadomo, że takie przedsięwzięcia jak ziny nie przynoszą zysku. Potem przez kilka lat prowadziłem wraz z siostrą własny „biznes”, kiosk z prasą, szlugami, biletami itp. Był to fajny okres w moim życiu, gdyż miałem ciągły kontakt z ludźmi, jak i sporo czasu na nadrabianie lektur. Przez te kilka lat przeczytałem chyba najwięcej książek w swoim życiu... Niestety, koniunktura na takie „biznesy” się koń- czyła i trzeba było się ratować, porzucając kiosk na rzecz powrotu na łono świata pracy. Obecnie, od 6 lat, pracuje jako pracownik produkcji w firmie, która zajmuje się robieniem reklam i stoisk wystawowych dla renomowanych marek konsumpcyjnego świata.

Od czego zaczynałeś pracę nad pismem?

W zasadzie człowiek nie wiedział, jak to wszystko zacząć. Widziałem już „Mać Pariad- kę” składaną komputerowo, ale większość zinów robiono wówczas ręcznie zinową metodą „nożyczek i kleju”. Ja również ją wykorzystałem – trochę na zasadzie domysłu. Pierwszą maszynę do pisania (zabytek przedwojenny, który miał lichą taśmę) pożyczyłem od zna- jomego. Wklepałem na tej maszynie cały materiał, który miałem. Teksty pisane maszyno- wo wklejałem na kartki, gdzie czasem znajdowały się tła rysowane przeze mnie lub skądś wykombinowane. Samo składanie numerów zajmowało z trzy dni – razem z rysowaniem grafik i klejeniem. Dużo rzeczy dorysowywałem ręcznie, w tym rysunki i nagłówki. To była mozolna praca. Zapowiadało się nieźle, bo w pierwszym numerze pojawił się nawet prze- druk tekstu „Dziewiętnastowieczni anarchiści” Grinberga. Jednak kiedy kolega zobaczył efekt mojej pracy, to stwierdził: „Co ty, Krawat, kurwa, odpierdalasz?! Przecież to nic nie będzie widać, jak się skseruje!” i sam wszystko przepisał w dwa dni, na pożyczonej od zna- jomego elektrycznej maszynie do pisania; na niej pisaliśmy z pięć numerów.

Z numeru na numer widać ewolucję i zmianę jakości na lepszą. Gdzie powielaliście zina?

Pierwsze dwa numery były robione w małej poligrafii w Rzeszowie. To było coś, co oni nazywali lizografem – lepsze i tańsze niż ksero, ale jakość była taka sobie. Druk trzeciego

numeru załatwiał mi chyba Gustaw z Rzeszowa (który sam wydawał zina „The Naturat”) i to też była jakaś forma poligrafii, a nie xero. Numer czwarty drukowany był w Tarnobrzegu, co załatwiał mi niejaki Sanczo, dziś znany poznański anarchista. Od piątego numeru „Inny Świat” był już powielany w normalnej drukarni w Mielcu. Pismo wychodziło z dodatkowym kolorem na okładce, choć skład był nadal robiony ręcznie.

Czyli zamiast kserować z matryc, to daliście je do drukarni, a oni z tego robili klisze?

Skanowali ręcznie składane matryce zina, robili z tego blachy i to szło do druku. Przy numerze 5 pomagał mi kolega Jabol. Dostaliśmy masę papierów i siedzieliśmy cały dzień i noc, składając to kartka po kartce.

Oni tego nie robili?

To była mała drukarnia w Mielcu i nie mieli tylu pracowników, żeby to robić. Wzięliśmy wszystko do domu i tam to składaliśmy. Potem znów zawieźliśmy to do drukarni, gdzie ja zszywałem każdy numer, a kolega obcinał go na gilotynie. Przy kolejnym numerze już robili to za nas pracownicy drukarni, a z czasem zakupili tam maszynę, która wszystko sama falcowała i składała. Dziś pismo drukowane jest w Wielkopolsce, głównie w Poznaniu, skąd pochodzi nasz wydawca.

A jakie formaty przybierał „Inny Świat”?

Numery 1-3 – A5, numery 5-7 – A4, numer 8 – A5 (to był split zin z „Kamienie mają duszę”, który był już w tym formacie złożony) i później dalej A4. Co ważne od nr 9 teksty do pisma były pisane na komputerze, a od nr 11 mieliśmy już skład komputerowy.

Komputer dużo pomógł?

Tak, bo program pokazywał błędy, literówki itd. Jeszcze wtedy nie znałem żadnych programów do łamania, więc po prostu pisało się dużo łatwiej. Nie porywałem się od razu na samo składanie gazety na komputerze, choć już mogłem teksty układać w kolumnach, robić szersze bądź węższe rozstawienie itp. Tytuły też już pisałem komputerowo. Składu komputerowego początkowo nie robiłem sam. Pomógł mi w tym Tomasz „Siwy” Sadło – perkusista rzeszowskiego zespołu Stradom Terror, który wcześniej grał w zespole Papież Toaletowy; nota bene też kiedyś wydawał ziny „Noise Extermination” i „Voices of Noise”. Tomek miał już opanowany program Corel do grafiki komputerowej, wydawał kasety i robił koszulki. Dogadałem się z nim, że pomoże przy składzie jednego czy dwóch numerów zina. Przyjechałem do Rzeszowa z różnymi grafikami, które on poskanował i służyły jako tła do tekstów. Cały skład robiłem razem z nim, w międzyczasie ucząc się programu, który potem sobie zgrałem. Było też przy tych numerach z Siwym trochę błędów, niedopatrzeń. Tekst się urywał i tegośmy nie zauważyli. Numery 11 i 12 robiłem z nim, a od 13 już sam. Okładki we wcześniejszych numerach robiłem w drukarni razem z kolegą, który tam pracował i pomagał. Wcześniejsze okładki do nr 9 też robiłem w drukarni. Od numer 13 sam robię całość pisma.

Była jakaś reakcja na pierwszy numer?

Na pewno była recenzja w „Maci”, z której byłem bardzo dumny. Mimo wytknięcia jakichś błędów, literówek itp., to jednak zauważono, że jest to nowy zin z perspektywą na

rozwój i podkreślili, że w przyszłości będzie z tego coś większego. Oczywiście nikt wtedy nie myślał, że to będzie trwało tyle lat, bo większość zinów padała po 2-3 numerach.

Pierwszy numer był też bardzo długi jak na zina, bo miał 32 stron, a nie np. 8 czy 16 stron.

W moim przypadku to zależało od tego, jaki ustaliłem termin wydania i ile tekstów się zebrało do tego czasu. Jeśli było tego materiału na 32 strony, to były 32 strony. Numer 2 miał już 56 stron.

A jak pismo było dystrybuowane?

W przypadku pierwszych numerów około 50% rozeszło się w Mielcu, a reszta gdzieś po Polsce – w tym numery autorskie. Trochę też na koncertach, ale wtedy jeszcze nie było za dużo współpracowników. Później (w czasie wydawania numerów 1-5) mieliśmy taką załogę z muzycznego środowiska punkowego i ci ludzie dorzucali się do każdego numeru z 50 czy 100 zł. Później odbierali sobie wszystko w towarze, czyli dostawali „Inny Świat” i różne kasety, bo zacząłem wymieniać zina na koncertach za kasety. Więc ja miałem rynek zbytu na te rzeczy, a oni mieli to, co też chcieli. Jeździłem też na słynne Czad Giełdy do Katowic, gdzie sprzedawałem oraz wymieniałem zina na różne towary. Tak to się kręciło.

A czemu się to skończyło?

Po jakimś czasie to upadło, bo ludzie zaczęli odchodzić od klimatów, zakładać rodziny, przestali się interesować sceną. Natomiast „Inny Świat” od samego początku był też sprzedawany. Miałem kumpla, który potrafił w szkole sprzedawać zina ludziom, którzy nie byli nim zainteresowani. Miał dobrą gadkę i pamiętam, że kiedyś sprzedał 20 egzemplarzy zina „Mysha” (jeden z pierwszych zinów straight edge/hc z Poznania, który wydawała Anka) wśród swoich kolegów w zawodówce, gdzie większość piła i paliła szlugi. Miał taką gadkę, że potrafił to zrobić, więc był dobrym dystrybutorem.

Jednak charakter „Innego Świata” szybko zaczął odchodzić od subkulturowych klimatów.

Ten subkulturowy charakter utrzymywał się przez jakiś czas, bo chciałem, żeby w tym piśmie było wszystko: muzyka, anarchia, ekologia itd. W pierwszych 5-6 numerach były wywiady z zespołami, a z recenzji i opisów koncertów zrezygnowałem chyba po 3 numerze. Numery 4, 5, 6 to już były numery w kierunku zina anarchistycznego, społeczno-politycznego z dużą dawką ekologii.

Ekologia była ważnym tematem?

Myślę, że w latach 90. większość zinów miała wpływy myśli wolnościowych i pozamuzycznych. Nawet jak się popatrzy na wcześniejsze numery „Pasażera”, to pojawiał się tam np. antyklerykalizm, a teraz jest to typowo muzyczne pismo. Mnie się wydaje, że cała scena niezależna hc/punk była w latach 90. o wiele bardziej upolityczniona. Weźmy choćby takie zespoły jak Guernica y Luno i Homomilita. Cała masa ludzi pochodzących ze sceny, ze środowiska punk znalazła się później w ruchu anarchistycznym. Później się to zmieniło i dzisiaj owszem są zespoły, które śpiewają o ważnych rzeczach, ale sama scena według mnie się odpolityczniła. U dużej części pozostał antyfasyzm

Czy można powiedzieć, że scena niezależna się trochę skomercjalizowała?

Wydaje mi się, że kapitalizm zawsze przemieni bunt. Są rewiry tej sceny, które się nie dały przemienić – choćby te związane z ruchami skłoterskimi, ale patrząc na inne części, to liczy się muzyka, lans, ciuszki, dobre wegańskie jedzenie, bo weganizm stał się częścią kapitalizmu... Czytałem ostatnio wywiad w zine o nazwie „8”, który związany jest ze sceną hc/straight edge. W jednym wywiadzie rozmówca powiedział, że konflikt w wegańskiej knajpie Krowarzywa to jakieś nieporozumienie, bo nikt nie chciał rozmawiać z drugą stroną, a przecież ta druga strona to są nasi ludzie, bo oni się wywodzą ze sceny niezależnej. To pokazuje jacy ludzie mogą egzystować na tej scenie, z jednej strony jest piękna idea weganizmu, obrony praw zwierząt itd., a z drugiej życie to wszystko weryfikuje, pod postacią robienia w chuja pracowników i oparcia na zasadach kapitalizmu.

Pracowałem kiedyś na jednym z wegańskich festiwali w Krakowie w klubie Fabryka. Krowarzywa miały największe kolejki i ekspresowe tempo sprzedaży, w czym pomagał pracownikom jakiś manager, który ich pospieszał. Wyglądało to co najmniej komicznie...

Wydaje mi się, że to jest niestety poważny problem. Chcesz robić, to co lubisz, ale warunki, w których musisz egzystować, przerastają tę ideę. Żeby przetrwać w tym kapitalistycznym świecie, musisz gnębić pracownika albo wciskać ludziom, żeby kupowali więcej twoich produktów. Być może te knajpy wege i wegan przynoszą dobre zyski, a być może nie – wiadomo jak jest w gospodarce. Z jednej strony człowiek cieszy się, że takich knajp jest więcej, ale słysząc, że zaczynają egzystować jak zwykle kapitalistyczne przedsiębiorstwa. Wcześniej było tak z knajpą „Złe Mięso” z Wrocławia, która się z podobnych powodów zamknęła.

To są trudne tematy, które środowisko anarchistyczne powoli oswaja. À propos trudnych tematów – tak przeglądam „Inny Świat” po okładkach i przy numerze 7 pojawia się podtytuł: „Niepoprawne politycznie pismo anarchistyczne”.

Był u mnie taki okres, który można nazwać buntem w buncie. Był czas, kiedy zauważyłem, że podejście anarchistów do pewnych problemów było bardzo dogmatyczne, np. bali się sięgać po inne lektury, inne idee. Nie chodziło mi o to, żeby coś akceptować w całości, tylko żeby chwycić w nich to, co jest fajne, przetworzyć, zaakceptować, zweryfikować itd.

Co cię wówczas tak zainteresowało?

Miałem dość mocne tendencje w kierunku neopoganizmu, może nie religijne, ale duchowe. Bardzo mnie to interesowało, ale wiadomo, że w Polsce ruch neopogański jest raczej przesiąknięty przez skrajną prawicę. Zdarzało mi się jednak korespondować z takimi ludźmi, którzy mieli poglądy może nie nazistowskie, ale należeli do nurtu bardziej prawicowego neopogaństwa – ja absolutnie tego nie akceptowałem. Nawiązałem jednak wiele kontaktów i kilka tekstów na ten temat na łamach „Innego Świata” się pojawiło, np. duży artykuł Remika Okraski o neopogaństwie, gdzie pisał zarówno o lewicowych, jak i prawicowych odłamach w tym nurcie. Były też inne tematy, które ludzi drażniły...

Jakie?

Przykładowo artykuł o kobietach w Islamie i o spojrzeniu na Islam przez kobiety muzułmanki, a nie przez ludzi Zachodu – chodziło o spojrzenie nieeurocentryczne. Pojawił się również tekst Andrzeja Zgódki o antyamerykańskiej wymowie i nawiązywał też do pra-

wicowego neopoganizmu. Dużo szumu było wokół wywiadu z Tomaszem Szczepańskim, który przeprowadzili pracownicy Ośrodka KARTA, ale nigdy go nie wydrukowali. Remik Okraska jakoś go zdobył wraz z pozwoleniem i wydrukowaliśmy to jako taką ciekawostkę historyczną. Problem dla środowiska anarchistycznego polegał na tym, że Szczepański skręcał wtedy ostro w prawo – dziś jest liderem neopogańskiej, nacjonalistycznej Zadrugi oraz Stowarzyszenia na rzecz Tradycji i Kultury „Niklot”. Sam wywiad był lewacki i ja nie widziałem żadnych przeszkód w jego opublikowaniu. Szczepański napisał pracę magisterską z historii pt. „Ruch anarchistyczny na ziemiach polskich w dobie rewolucji 1905-1907” (wydałem ją później jako broszurę), w latach 80. był członkiem Polskiej Partii Socjalistycznej, a później był takim Piłsudczykiem, należał do KPN-u, jego jeden czy dwa teksty ukazały się w pierwszych numerach antyfaszystowskiego „Nigdy Więcej”. Kolejny przykład to nr 15 „Innego Świata”, który był mocno antyizraelski. Podczas zbierania materiałów do tego numeru napisałem do Rafała Pankowskiego z „Nigdy Więcej”, iż poszukuję materiałów na temat skrajnej prawicy w Izraelu, bo wiedziałem, że na temat skrajnej prawicy wie prawie wszystko. Pankowski po dłuższym czasie odpisał mi, że w Izraelu nie ma skrajnej prawicy lub on nic o niej nie wie. To takie typowe chowanie głowy w piasek, unikanie trudnego tematu. A mi chodziło nie tylko o pokazanie tragizmu narodu palestyńskiego pod okupacją izraelską, ale też o podkreślenie, iż nacjonalizm czy rasizm niekoniecznie musi mieć „białe” czy wyłącznie „aryjskie” oblicze. Nacjonalistami i rasistami mogą być również ci, co jeszcze niedawno opłakiwali ofiary Holocaustu.

To bardzo dziwne zachowanie z jego strony...

Poruszenie tematu syjonizmu i walki narodowowyzwoleńczej Palestyńczyków dla niektórych środowisk żydowskich czy syjonistycznych oznacza, że jesteś antysemitą. A ja starałem się publikować materiały pisane z pozycji wolnościowej bądź lewicowej, by nie stać się tym złym „antysemitą”. Niestety, nie do końca się to udało... Więc to był taki okres mojej „walki” z pismem „Nigdy Więcej”, które miało swoją wizję antyfaszyzmu i wiele osób spośród moich znajomych określano jako sympatyków faszyzmu tylko dlatego, że podejmowali trudne tematy bądź publikowali na łamach prasy prawicowej, jak choćby Jarek Tomaszewicz. Kiedy on opublikował swoje teksty w „Maci” – o „Trzeciej drodze” i „Anty-Fukujama” (chodziło o to, że trzecia droga jest możliwa i nie ma końca historii) – wtedy zaczęły się oskarżenia o to, że Tomaszewicz jest agentem prawicy, który chce się dobrać do naszego anarchistycznego światka. Redakcja jakoś poradziła sobie z tym tematem i to mi się właśnie w „Maci” podobało, że mieli odwagę opublikować takie teksty. No i ja chciałem tę niepoprawność dalej kontynuować właśnie w „Innym Świecie”. Pojawiały się wtedy głosy, że próbujemy sformułować jakiś narodowy anarchizm. Nic takiego nie miało miejsca, ponieważ taka ideologia skupia się na sprawach rasowych, wybierając z idei anarchistycznej to, co im pasuje, natomiast idee tolerancji i wolności to już niekoniecznie.

Czyli można powiedzieć, że nie było konkretnej polityki redakcyjnej „Innego Świata” poza głównym tematem – anarchizmem?

Ja nigdy nie przyjąłem linii programowej pisma. Zawsze twierdziłem, że polityką redakcyjną „Innego Świata” jest brak polityki redakcyjnej. Czyli po prostu mój anarchizm nie jest do końca sprecyzowany, żebym mógł stwierdzić, że jestem np. anarchokomunistą,

anarchosyndykalistą czy indywidualistą – mogę powiedzieć, że jestem anarchista bezprzymiotnikowym, jak to określali się kiedyś różni anarchiści. Uważam, że istnieją drogi do tego celu, który gdzieś tam jest. Anarchizm jest dla mnie ideologią drogi. Wiem o tym, że on się za mojego życia nie zrealizuje, ale można robić po drodze wiele rzeczy, dzięki którym świat będzie ku anarchizmowi zmierzać. Dlatego „Inny Świat” był dla mnie forum, przestrzenią, gdzie mogą się stykać różne nurty, szkoły, wizje anarchizmu. Miejscem, w którym nawet historii anarchizmu nie będę opisywał z jednej perspektywy, np. rewolucyjnego anarchizmu albo syndykalizmu, tylko również z perspektywy tych szkół, które nie przez wszystkich anarchistów są akceptowane. Nigdy nie propagowałem jednak topornego libertarianizmu w stylu Korwin-Mikkego i szkoły austriackiej. To podejście polegało na tym, że ci ludzie są tak naprawdę kapitalistami, którzy nie chcą państwa, chyba że państwo będzie policjantem i żołnierzem, pilnującym ich dobrobytu. Nie mam jednak problemu z tym, żeby publikować teksty o anarchoindywidualistach i z niektórymi ich ideami mogę się utożsamiać. Tak samo jak z anarchoprymitywistami czy nihilistycznymi insurekcjonistami.

To tyczyło się również współpracowników?

W „Innym Świecie” każdy mógł opisać swoją wizję anarchizmu – jeśli tylko nie zagrażała drugiemu człowiekowi, to zawsze było dla niej miejsce na łamach pisma. Więc to widać na przestrzeni lat, chociaż teraz uważam, że „Inny Świat” stał się konserwatywny w swoim anarchizmie. Rzadko kiedy poruszamy kontrowersyjne tematy.

Teraz wiele osób potraktowało jako temat kontrowersyjny insurekcjonizm, o którym padło parę słów w 46 numerze z 2017 roku.

Dla wielu jest to kontrowersja i uważają, że od tego trzeba uciekać. To jest właśnie dogmatyzm, który występuje u niektórych anarchistów, kłótnie w ruchu jak wojny między „gangami” w ramach jednego ruchu anarchistycznego, pracowniczego itd. Ludzie nie potrafią i nie chcą szukać wspólnych platform, a doszukują się wrogów wśród swoich. „Inny Świat” nieraz był ogłoszony wrogiem ludu, a raz jedna anarchistka napisała nawet, że mamy taką podejrzaną aryjską czcionkę. Że taka prawicowa... Biała otoczka przede wszystkim. Dlatego zmieniłem ostatnio czcionkę tytułu, żeby nie być oskarżanym o aryjskość (śmiech). A tak na serio, to działania powstańcze, insurekcyjne czy ogólnie używanie przemocy, jest związane z ruchem anarchistycznym od jego zarania. Oczywiście, zawsze był to problem dyskutowany w każdym momencie historii, zawsze byli zwolennicy i przeciwnicy, jednak chyba nigdy nie uznawano go za jakąś szczególną kontrowersję. Dziś jednak anarchiści społeczni potrafią stawiać ludzi rzucających butelkami z benzyną poza nawiasem anarchizmu i dodatkowo bezpodstawnie oskarżać ich o agenturalność czy głupotę. Czasami wydaje mi się to zwykłym świństwem z ich strony.

A co sądzisz o anarchokomunizmie?

Wszystko zależy od tego, jak do tego podchodzisz. Jeśli uważasz coś za dogmat i wyłączanie się go trzymasz, to już mi się nie podoba. Przykładowo jeśli Bakunin z Kropotkinem opisali świat w jakiś sposób, to wielu chce się do tego dostosować. Problem w tym, że oni pisali w XIX wieku, a mamy XXI wiek! Oczywiście można powiedzieć, że myśl Bakunina w XXI wieku da się odczytać na nowo i przysposobić do obecnych warunków, ale nie moż-

na jej traktować dosłownie i instrumentalnie. Dlatego nigdy nie mogłem się określić jako „anarcho-coś-tam”, bo nawet w anarchosyndykalizmie coś mnie odrzuca, choć jestem przecież człowiekiem, który całe życie pracuje fizycznie. To jest fajna idea, ale, kurde, ja nie chce spędzić całego życia w pracy... Chciałbym, kurwa, posiedzieć w lesie i pooglądać skaczące wiewiórki, a tu kolesie cały czas tłuką: „praca, praca, związki zawodowe zbudują nam nowy świat”. Taki unionizm industrialny, gdzie robotnicy w zwartym szeregu zmierzają ku świetlanej przyszłości...

Jak myślisz, gdzie tkwi problem?

Wiesz, dobrze się czyta o tych historiach z lat 20. i 30. w Europie czy Ameryce, kiedy pracownicy walczyli o swoje prawa. To wszystko jest bardzo inspirujące. Jeśli jednak głębiej będziesz wnikał w te idee, to nie wszystko będzie już takie fajne. Pytanie – czy jako współcześni anarchiści odnaleźlibyśmy się w ich świecie? Według niektórych osób, które określają się jako anarchokomuniści, komunizm został zawładnięty przez poprzedni totalitarny system, przerobiony na jego modłę i przez to dziś nie możemy używać pewnych słów tak, jak byśmy chcieli. Z drugiej strony według nich komunizm jest czymś dobrym i nie powinniśmy mieć problemu w odniesieniu się do idei wolnościowych, które w sobie zawiera. Problem w tym, że przecież to zostało przemielone przez tamten system i jednoznacznie się dziś kojarzy. Ci sami ludzie uważają, że komunizm nie został ostatecznie zdegenerowany, ale jednocześnie nie potrafią zrozumieć, że ktoś może używać symbolu swastyki jako symbolu szczęścia...

Dlatego uważam, że bardzo ważnym przedsięwzięciem były wydawane przez ciebie broszury informacyjne typu „ABC anarchizmu” czy „Wstęp do anarchizmu”.

Pomysł wydawania broszur wziął się z tego, że mój znajomy z Sanoka, Artur Kruczkiewicz, napisał pracę magisterską pt. „Ruch anarchistyczny w Polsce w latach 1983-93”, a ja stwierdziłem, że warto ją wydać. To była w zasadzie pierwsza publikacja (poza „RSA” Waluszki) dotycząca współczesnego anarchizmu wydana w formie broszury. Miała swoje wady i zalety, ponieważ była to typowa praca magisterska, nawet nie bardzo przerobiona na cel publikacji dla zwykłego człowieka, ale opisywała krótko historię ruchu w Polsce, miała czarno-czerwoną okładkę, a na końcu było kilka czy kilkanaście stron ze zdjęciami z demonstracji, plakaty itp. To było novum, ale nakład był mały (100-200 egz.) i broszura szybko się rozeszła. Stwierdziłem więc, że można pomyśleć nad kolejnymi. I tak powstało tłumaczenie angielskiej broszury „Wstęp do anarchizmu”, które wydałem z Michałem Przyborowskim i Rafałem Górskim. Broszury wydawałem co jakiś czas, nie było to moje główne zajęcie, ale dodatkowe. W większości ja to wszystko robiłem, choć „Anarchosyndykalizm” dostałem gotowy od Łukasza Dobrowolskiego, Rafała Górskiego i Michała Przyborowskiego – ta grupa powołała pod koniec lat 90. pismo, „A-tak”. Wyszła też broszura „Trzeci Świat – bankructwo kilku mitów”, którą wcześniej wydały Zielone Brygady i ją sam składałem.

Wydałeś również „Sarmacje” Janusza Waluszko, która ostatnio wzbudziła wiele emocji w środowisku anarchistycznym i jego okolicach. Problem w tym, że pierwszy raz ten tekst ukazał się w 1987 r., a po 30 latach ludzie dalej mają z nim problem, choć większość tego nie czytała...

W oryginale czytałem to na przełomie lat 80. i 90., gdy dostałem to pierwsze wydanie od Janego. Waluszko gdzieś tam cały czas publikował swoje teksty, które odnosiły się do sarmatyzmu, wolności szlacheckiej itp. Gdy pojawił się tekst „Mitozofia sarmacka”, powstał pomysł, żeby ponownie wydać „Rzecz o Sarmacji...” wraz z dołożoną „Mitozofią...”. Jany oczywiście był z pomysłu zadowolony i nic nie stało na przeszkodzie by to wydać. Wówczas również było słycać wiele głosów niezadowolenia z lewej strony ruchu anarchistycznego. Syndykaliści pomrukiwali, iż zamiast zajmować się strajkami, robotami i w ogóle lewicową wersją anarchizmu, my tu propagujemy niemal powrót pańszczyzny. Wydaje mi się, że większość krytyków i krytykanteń tekstów o sarmacji i podobnych w ogóle ich nie czytała lub czytała, lecz jest już głęboko zaślepiona własną wizją ideologii anarchistycznej, która nie dopuszcza niczego innego. Poprzez takie zaślepienie powstaje ogromny rozłam pomiędzy pewnymi środowiskami, pokoleniami nawet. Niestety, nie widzę tu wyłącznie winy młodych. Starzy działacze też potrafią być kąśliwi i zgryźliwi. Chyba zapominają czasami, iż świat biegnie ciągle do przodu i to w zastraszającym tempie, a nie zatrzymał się 30 lat temu.

Można również zauważyć, że problemem dla młodych anarchistów jest to, iż stara ekipa odcina się często od lewicowości i komunizmu.

Środowisko anarcholskie mniej więcej do końca lat 90. nie było lewicowe z założenia, a sam anarchizm traktowało się jako coś zupełnie odrębnego, coś poza podziałem na lewicę i prawicę. Ja i ludzie, o których mówisz oczywiście wiemy, że korzenie anarchizmu tkwią w ruchu lewicowym, pierwotnej myśli socjalistycznej, Pierwszej Międzynarodówce itp. Większość działaczy z tamtych czasów wywodziła się z ruchu socjalistycznego. Co jednak najważniejsze, anarchizm poprzez swój antyautorytaryzm wychodził poza podział na lewicę i prawicę. Było tak dlatego, że myśl polityczna – nieważne prawa czy lewa – jest autorytarna. A anarchizm opiera się na odrzuceniu wszelkich autorytetów.

Czasem też ten anarchizm wynika z tego, jaka rzeczywistość nas otacza. Pierwsi powojenni polscy anarchiści, czyli Ruch Społeczeństwa Alternatywnego, łączyli antykomunizm z anarchizmem. Dziś są atakowani przez młode pokolenie za zbyt liberalizm, oskarżani o anarchokapitalizm i – nawiązując do sarmacji – anarchosarmatyzm. To wszystko jest ewidentną bzdurą, ale sytuacja jest dość napięta.

Wiadomo, że Polska Rzeczpospolita Ludowa nie była idealnym społeczeństwem komunistycznym, tylko zdegradowanym, ale jednak anarchizm był trzecią siłą obok opozycji, nie mieścił się w ramach tej polityki prawicowości i lewicowości. Tak jak Waluszko mówił, że oni byli anarchistami nawet o tym nie wiedząc, tylko ktoś im kiedyś powiedział: „wy jesteście anarchistami”. Myślę, że dużo złego zrobiło zapatrzenie się na Zachód, na tamtejszą scenę anarchistyczną czy szerzej lewacką. Wielu ludzi jak idzie w związki zawodowe, to już nic innego nie widzi. To jest działalność, która momentami wyklucza anarchizm, bo chcesz się opierać na prawie. Na czymś stworzonym przez państwo, a nie proponujesz nawet alternatywy wobec państwa. ZSP czy IP może mówić o społeczeństwie anarchistycznym czy zorganizowanym wedle zasad anarchosyndykalizmu. Z tym że jedni i drudzy się nie lubią i inaczej to pojmują, ale większość działalności opiera się na tym, żeby wyrzucić na państwie przestrzeganie bądź zmiany prawa. Więc można zadać sobie pytanie – czy to jest jeszcze

anarchizm? Jedni stwierdzą, że są to jakieś kroki naprzód, bo samo państwo nie umrze i to nie może być tak, że będzie się tak zmieniać, aż zniknie. Bolszewicy też twierdzili, że nie chcą państwa, ale musi być ten okres przejściowy, a później państwo samo umrze, bo społeczeństwo będzie takie zajeby, że robotnicy będą dawać traktory rolnikom, a oni przywozić im zboże. Jak wiemy z historii, to się nie udało... Wydaje mi się, iż dziś większość społecznych anarchistów zaczyna zapominać o tym, że są anarchistami bądź czym jest sam anarchizm. Z anarchizmu biorą tylko to, co uważają za przydatne w swej działalności, odstawiając zupełnie na bok jego kwintesencję – antypaństwowość, budowę anarchistycznego społeczeństwa. Zwróć uwagę na to, iż dziś mało kto rozważa i mówi o tym, jak wyobraża sobie życie w anarchistycznym społeczeństwie. Brakuje nam takiego trochę myślenia utopijnego. Przestaliśmy przedstawiać nasze wizje końca drogi anarchizmu. Mi tego trochę brakuje, bo nie ma tego ani u starych wyjadaczy ruchu, ani u młodzieży.

A czy poza niesnaskami w ruchu anarchistycznym miałeś jakieś inne problemy przez wydawanie anarchistycznego pisma?

Nie, raczej nigdy. Jedyny problem jaki miałem z wydawaniem pisma pojawił się w 2001 r., gdy odpaliliśmy stronę internetową i na niej umieściliśmy mój adres domowy, tzn. moich rodziców. Ja już tam nie mieszkalem, ale cały czas byłem u nich zameldowany. Była taka akcja, że w nocy ktoś po prostu wymalował białą farbą drzwi do mieszkania i zostawił do mnie list. Pamiętam, że pracowałem na trzeciej zmianie w hurtowni i o 6:30 przyjechał rowerem mój tata. Powiedział: „Ja przyjechałem spytać się ciebie, czy mamy policję wzywać, bo wiesz, ty te gazetki wydajesz, to ja tam nie wiem”. Mama i tato bardzo się wystraszyli. Stwierdziłem, że to ich mieszkanie, mnie nie będzie przeszkadzać, jak wezwą policję. Przyjechałem do domu rodziców i czekali tam już kryminalni. Mieli porobione zdjęcia i dali mi list do przeczytania. Wykułem go na pamięć, żeby później gdzieś go sobie wklepać. Jego treść brzmiała: „Z wyroku Aryjskiego Frontu Przetrwania został na ciebie wydany zaocznie wyrok śmierci. Wyrok zostanie niedługo wykonany”. Było śledztwo, a w mieście pojawiały się w tym czasie jakieś plakaty ze swastykami.

To była pierwsza skrajna prawica w Mielcu?

W latach 80. byli skini, ale tacy metalowcy i punkowcy zafascynowani zachodnimi skinami, o których przeczytali gdzieś w prasie. Zero ideologii, chłanie i bicie się. Później, w latach 90., przyszła pierwsza fala nacjonalistów, ale oni też nie byli żadnymi nazistami. Miałem z nimi utarczki słowne, do fizycznych rzadko kiedy dochodziło. Tzn. dochodziło, ale dotyczyło to ludzi już młodszych ode mnie i w innych częściach miasta. Jak ta fala minęła, to dość długo był spokój i pojawili się w 2001 kolesie ze swastami, mieli stronę: „współczesny narodowy socjalizm”. Później zamienili się w Opcję Społeczno-Narodową, a w tej chwili ci ludzie tworzą coś na kształt narodowego anarchizmu, oni to nazywają „sponarchizm”. To taka idea antypaństwowa, ale pronarodowa, nawet rasowa, dużo mówią o demokracji bezpośredniej, konsensusie, takich rzeczach. Propagują jednak separatyzm rasowy, czyli nie są rasistami w tym sensie, że czarny jest głupi, gorszy itd., tylko uważają, że rasy nie powinny mieszkać razem i mieszać się. Podejrzewam, że to oni stali za tym atakiem. Policja sprawę umorzyła, a kilka miesięcy później jeden z młodszych załogantów powiedział mi, że zaczepili go jacyś kolesie i powiedzieli mu, żeby na siebie uważał, bo oni już mają

upatrzonemu takiemu redaktorowi do kasacji. Na tym się skończyło i tyle. Po tym incydencie z drzwiami założyłem skrytkę pocztową. Teraz w Mielcu bardziej działają środowiska patriotyczne, w dużej mierze oparte na kibicach Stali Mielec, o jakichś nazistach raczej nie słyszałem.

Kilka lat później „Inny Świat” można już było kupić w Empiku.

Numer 25 był ostatnim wydanym „nielegalnie”. W zasadzie wtedy przechodziłem kryzys, jeśli chodzi o wydawanie pisma i opisałem to we wstępie. Jednym z powodów było to, że uznałem, iż ruch anarchistyczny w Polsce jest słaby, ponieważ nie potrafi wchłonąć w siebie takiego niewielkiego nakładu jak 500 egzemplarzy... Wiedziałem, że pisma papierowe odchodziły do lamusa, że Internet zawładnął wyobraźnią nawet anarchistów. Powstawały strony, portale informacyjne, internetowe archiwa i ludzie się na tym skupiali bardziej niż na czymkolwiek innym. Z samym robieniem pisma nie było problemu, bo przez lata wytworzyła się sieć ludzi, którzy pisali i tłumaczyli teksty. Byli ludzie, którzy nie widzieli sensu, żeby „Inny Świat” przestał się ukazywać. Pojawił się wówczas taki pomysł, żeby podpiąć się pod Bractwo Trojka, bo byli normalnie legalnie działającą firmą i dzięki temu można było wejść do Empików. I Trojka została wydawcą, ale nie ma żadnego wpływu na pismo. Około 2008 zarejestrowaliśmy pismo i weszliśmy z 26 numerem do Empików. Odbyło się wówczas spotkanie w Poznaniu z ekipą z Bractwa Trojka i żeśmy obradowali. Wówczas to jeden kolega stwierdził, że tytuł pisma „Inny Świat” jest mało anarchistyczny i powinniśmy go zmienić np. na „Anarchia”, „Czarny Sztandar” lub czarne coś tam... Mówił to z przymrużeniem oka, bo wiedział, że na nic takiego się nie zgodzę.

Co ustaliliście na spotkaniu?

Podjęliśmy decyzję, że wydajemy kwartalnik i trzeba mieć jakiś budżet w granicach 5 tys. zł. Do dziś żeśmy tego nie zebrali... To miała być kasa na 3 numery do przodu. Ja ze swojej strony nie chciałem oddać do końca pisma w inne ręce – na zasadzie, że tworzymy kolektyw i ktoś mi powie, że tego lub tamtego mam nie publikować. Ja uważałem „Inny Świat” za swoje dziecko i chciałem nadal trzymać nad nim pieczę. To był jeden z powodów, dla których ekipa poznańska nie przykładła się do polepszenia sytuacji pisma. Wtedy był ważny temat tarczy antyrakietowej. Webciu z Poznania zrobił parę okładek, pisał teksty, nad całością nadal ja trzymałem łapę i nie chciałem tego puścić. Tak jest do dziś i myślę, że tak będzie do samego końca.

I było wiadomo, że pismo będzie wychodziło?

Do tej pory nie pojawił się kolejny kryzys. Nigdy też nie udało się nam utrzymać regularności. Kwartalnikiem pismo było tylko z nazwy, ponieważ zawsze były miesięczne, a nawet dwumiesięczne opóźnienia. Później już cała firma, która dystrybuje na Empik, wymusiła na nas, żebyśmy zmienili podtytuł z kwartalnik na półrocznik, ponieważ takie już były okresy wydłużania się wydawania kolejnych numerów. Najnowszy, 46 numer też miał spore opóźnienie, bo ukazał się po 8 czy nawet 9 miesiącach.

Jak „Inny Świat” sprzedaje się w Empiku?

Początkowo nakład wynosił 500 egzemplarzy, ale sprzedawalność w tych sklepach nie jest rewelacyjna. Szczerze to była w granicach około 50%, więc strasznie dużo nam tych egzemplarzy zostawało. Stwierdziliśmy, że zmniejszamy nakłady i obecnie puszczamy w

Empiki 300 egz., plus 30, które zawsze bierze Trojka. Oprócz tego bez papierów drukujemy 100 egz., które ja dostaję – to jest puszczane w ruch anarchistyczny, na egzemplarze autorskie itp. Jak widać dystrybucja przez Empiki nie jest złotym środkiem, to pismo ginie w tych półkach z masą różnych pism.

Gdzie przede wszystkim sprzedaje się „Inny Świat”?

Ostatnio dostajemy listy Empików gdzie trafia, ale nie dostaliśmy jeszcze nigdy informacji o tym, ile egzemplarzy sprzedaje się w konkretnych miastach i salonach. I nie wiemy nawet, ile jest wysyłane, tylko że jest.

Dlaczego nie można się tego dowiedzieć? Przecież oni muszą mieć w systemie wszystko zliczone co do egzemplarza.

Dla nas byłyby to bardzo przydatne informacje, bo wiedzielibyśmy, że tu się sprzedaje 90% pisma, a tu 50% i tam moglibyśmy skierować reklamę itp. Dostajemy info od ludzi z mniejszych miast, gdzie są Empiki, że w ogóle to pismo do nich nie przychodzi. Kolega z Rzeszowa pisał ostatnio, że były tam tylko dwa egzemplarze. To już niestety od nas nie zależy. Nie wiem, czy sam Empik określa, gdzie co wysyłamy, czy ta firma pośrednicząca.

A jak środowisko zareagowało, że ty po 15 latach zarejestrowałeś działalność i pismo anarcho można było kupić w Empiku?

Były dwa rodzaje opinii. Jedna na plus, że zajebiście, bo pośród całego tego gówna, które tam się znajduje (a szczególnie w dzisiejszych czasach, gdy co druga gazeta jest prawicowa), można znaleźć pismo o opcji anarchistycznej. 70% opinii było pozytywnych, ale zawsze znajdują się malkontenci. Była też taka sytuacja, że Związek Syndykalistów Polskich zrobił konkurs na najgorszego pracodawcę roku i Empik też tam był. Pojawiały się wtedy opinie, że jak możemy być sprzedawani w Empikach, skoro ta firma łamie prawa pracownicze. Nikomu nie dogodzisz. Myślę, że większość środowiska to przełknęła bez żadnego problemu.

„Mać” też była przecież sprzedawana w Empikach.

Tak i myślę, że mimo wszystko większość tych egzemplarzy z Empików jest kupowana przez ludzi ze środowiska. Mają łatwiej, bo idą i kupią, nie muszą czekać, aż ktoś im przyśle, chociaż wolelibyśmy, aby więcej się tego sprzedawało naszymi kanałami, ponieważ Empik ma złodziejskie marże na poziomie 47% chyba – to co oni nam później płacą za pismo ledwo pokrywa koszty druku.

Musielibyście mieć płatne reklamy. Może jakiś bank? (śmiech)

Pojawiały się reklamy wydawnictw, czasopism, ale na zasadzie, że my im puszczamy reklamy, a oni nam. Rozmawiałem z Bezkocem z „Pasażera”, który ma mnóstwo reklam (a nawet cennik!) i on mi powiedział wprost, że wszystkie reklamy są u niego puszczane na zasadzie, że on publikuje czyjąś reklamę na pół strony, która kosztowałaby 150 zł, a ktoś mu daje 10 płyt. Jak się pojawiła w „Pasażerze” reklama studia tatuaży lub firmy dystrybuującej sprzęt tatuatorski, to Bezkoc powiedział, że to była pierwsza reklama w historii pisma, za którą dostał kasę. A reszta jak to na punkowej scenie – towar za towar. Z innymi firmami to jest tak, że nie wiem, czy te firmy chciałyby się reklamować w piśmie, które ma tak niewielki nakład, a z drugiej strony anarchistyczną tematykę. Być może udałoby się zdobyć reklamy knajp wegańskich, salonów tatuażu, wydawnictw literackich o profilu

społeczno-politycznym. Kolega mi to odradził, mówiąc, że jak oni sprawdzą nakład „Innego Świata”, to stwierdzą, że wydanie nawet 100 zł nie ma sensu.

Czy można jeszcze nazwać „Inny Świat” zinem?

Oficjalnie go tak nie nazywam, bo dawno odszedłem od tematyki okołozinowej, ale do pewnego stopnia go tak traktuję. Cały czas czuję nić, która łączy mnie ze sceną niezależną, z tym czymś z czego wyszedłem. Nigdy się nie będę tego wstydził ani zaprzeczał, że „Inny Świat” był na początku typowym fanzinem czy nawet muzycznym zinem, więc czuję związek z tym, ale sam wiem, że nie można już „Innego Świata” nazwać zinem. Tak samo można zapytać czy „Mać Pariadka” była zinem? Czy kiedykolwiek „Mać” była zinem? Czy była od samego początku pismem anarchistycznym? Czy tak samo jako zina mamy traktować pismo „Rewolta”? Czy pismo „A-tak”, krakowsko-śląski czy nawet ten teraz wydawany? Czy są to wydawnictwa trzeciego obiegu, jak je niegdyś nazywano? Chociaż trzeci obieg, jeszcze w latach 80., łączył się z prasą podziemną. Podział był taki: pierwszy obieg to oficjalne wydawnictwa, drugi opozycyjne, trzeci kontrkulturowe. Choćby przez to, że zin jest czymś pozasystemowym, czymś z podziemia. Nawet przed nadaniem ISSN przestałem „Inny Świat” nazywać zinem, stał się pismem anarchistycznym. Jeśli ktoś „Inny Świat” nazwie zinem, to ja się nie obrażę.

****W mojej pracy badawczej próbuję właśnie rozstrzygać takie zagadnienia jak typologia zinów, obiegi prasy itp.**

U tych dystrybutorów na Empiki „Inny Świat” jest określony jako pismo niszowe. Chociaż „Pasażer” się chyba cały czas tytułuje „Hc/punk zin”.

Teraz podtytuł „Pasażera” to „hardcore/punk magazine”.

No właśnie – Bezkoc nie napisze magazyn tylko magazine... (śmiech) Czuć ten sentyment do tego zina.

Jest też problem z określeniem pism anarchistycznych z lat 80. Wielu historyków wszystko wrzuca do worka „drugi obieg”, a ja wolę nazywać takie pisma jak „Homek” (RSA) czy „A Cappella” (WIP) „alternatywną bibułą”, która funkcjonowała w trzecim obiegu.

Poniekąd była to prasa opozycyjna, ale też opozycyjna do opozycji. Jak z perspektywy lat ocenilibyś „Inny Świat” i jego ewolucję?

Ewolucja jest spora. Jeśli chodzi o estetykę, to nie da się ukryć, że coś się zmieniło i na przestrzeni lat systematycznie szło to w stronę profesjonalizmu. Nadal ten skład dla wielu moich kolegów jest toporny i mówią, że nie znam się na typografii, składzie komputerowym itp. i „Inny Świat” powinien wyglądać zupełnie inaczej. Ja jestem człowiekiem oszczędnym – pismo dla mnie jest słowem, które czytamy. Obecnie ludzie robią tak, że na półtorej strony dają fajną grafikę, troszeczkę tekstu i pismo wygląda ładnie i przejrzyste. Ja kładę nacisk na treść, żeby najwięcej było czytania w tym piśmie, więc kwestia wizualna to ważny element, ale nie najważniejszy. Materiałów mam tyle, że przechodzą z numeru na numer. Niektóre przez to się w ogóle nie ukazują, bo są przestarzałe i zawsze mi coś zostaje z numeru, bo się muszę zmieścić teraz w 64 stronach. Więc jeśli chodzi o rozwój pisma pod względem wyglądu, jestem zadowolony. Jakiś niedostatek zostaje, ale jak wspominałem, lubię trzymać łapę na wszystkim. Ciężko mi sobie wyobrazić, że zlecam komuś

skład. Wolę to robić sam. Dlatego „Inny Świat” jest pismem moim, osobistym – no może do końca nie, bo są współautorzy, ale jeśli chodzi o typowo redaktorską robotę, techniczne sprawy, to wolę trzymać na tym łące.

A co możesz powiedzieć o redakcji i miejscu „Innego Świata” na „rynku” zinowym?

Stwierdziłem, że nie ma sensu wypisywać członków redakcji. Prawnym wymogiem jest, że musi być podany redaktor naczelny pisma. W pewnym momencie była grupa ludzi, może nie kolektyw, ale oni robili stałą robotę dla pisma i byli częścią jego redakcji. Ponieważ jedni odchodzili, a drudzy przychodzili, to postanowiłem, że będę wypisywał osoby, które coś zrobiły dla danego numeru, np. napisały tekst, zrobiły grafikę, pomogły w inny sposób. Jeśli chodzi o miejsce w „rynku” trudno mówić o rynku pism anarcho, bo jak sam wiesz, jest ich co kot napłakał – jest „A-tak” jako gazeta darmowa, „Inny Świat”, biuletyn Inicjatywy Pracowniczej, który można podciągnąć pod anarchizm. Są też ziny sceny hardcore/punk, ale też nie ma ich za wiele w porównaniu z latami 90. czy 2000. Jednak kilka dobrych tytułów się ukazuje i chwala za to ich wydawcom.

Czy dostrzegasz szansę na powrót zinów?

Bardziej bym widział to w ten sposób, że będą wychodzić częściej, ale ich nakłady będą niewielkie. A zasięg będzie środowiskowy. Co ciekawe – ostatnio zauważyłem, że najwięcej jest zinów stricte subkulturowych związanych z muzyką, ze sceną hc/straight edge. To jest dość ciekawe, że pojawiają się ziny związane z tym nurtem, a na przestrzeni ostatnich lat nie ma nowych zinów, no ewentualnie jakieś pojedyncze numery. Te ziny straight edge ciężko jest kupić gdziekolwiek poza sceną, a ich nakłady to 100-200 egz. i za pół roku ich nie dostaniesz. Wspomniałem już wcześniej o zinie „Osiem”, jego wcześniejszy numer nazywał się „Siedem” (tytuły biorą się od tego, ile jest wywiadów w danym numerze). Chciałem zdobyć ten wcześniejszy numer i wydawca mi odpisał, że nie ma, nakład się skończył i nie robią dodruku. Rozmawiałem ostatnio z moim kolegą Łukaszem Nowakiem, że to tworzy taką elitarność. Ziny zaczną być pismami dla elit, dla zamkniętych środowisk, gdzie będzie ciężko je zdobyć. Są ziny, które ktoś wydaje i na jakimś koncercie można je dostać, np. „Ten Moment” (nakład 30-40 egz.), który wydaje Rafał z Jasła (wydawał zina „Wschód słońca”, później „Zachód słońca”). Jak poszło info o tym zinie, to ludzie do mnie pisali, żebym zachował im jeden numer.

Jaką widzisz przyszłość dla „Innego Świata”?

Przyszłość „Innego Świata” będzie taka, jaką ja sam sobie wymyślę. Mam zamiar jeszcze przez parę lat wydawać pismo. Czasami mi się marzy, żeby ktoś przejął pałeczkę... Być może za 15-20 lat ten tytuł ktoś przejmie, bo ja już nie będę miał siły. Koniec tego pisma byłby zakończeniem pewnego etapu mojego życia i kawałkiem historii anarchizmu, prasy alternatywnej w tym kraju. W jednym tekście dr Antoni Kamiński, który jest biografem Bakunina, napisał, że „Inny Świat” jest fenomenem, gdyż jest na pewno najdłużej ukazującym się pismem anarchistycznym w Polsce. Stwierdził nawet, że pisma anarchistyczne na świecie nie ukazują się tak długo. Angielski „Freedom” ukazywał się od 1886 r., kiedy to założył go Kropotkin. Włoskie „Umanità Nova” tygodnik anarchosyndykalistów wychodzi od 1920 roku, ale to są inne warunki, tradycje. Zawsze byłoby mi szkoda „Innego Świata”, mimo iż mamy nieustające problemy finansowe, kasa ledwo wystarcza i trzeba dobrze

kombinować. Są ludzie, którzy nam pomagają, jak mogą. Są tacy, którzy się nawet dobrowolnie opodatkowali na rzecz „Innego Świata” i co roku płacą jakąś składkę. Dzięki nim przez kolejne lata będzie tak, jak jest.

Czym jest antypostępowość?: Wywiad z Miguelem Amoroso

Namysł nad porażką autonomicznego ruchu robotniczego w maju 68 zaowocował narodzinami radykalnej, anarchistycznej myśli ekologicznej. W ten sposób powstał nowy paradygmat rewolucyjny, którego celem stało się lepsze zrozumienie mechanizmów rządzących kapitalizmem, tak żeby uzyskać zdolność do jego przewycięzania z większym rezultatem.

EA: Mógłbyś wyjaśnić w paru słowach na czym polega główna idea lub teoria ruchu antypostępowego? Kiedy i gdzie można szukać jego początków?

Miguel Amoroso: Niełatwo to wyjaśnić w kilku zdaniach. Powiedzmy, że po bilansie klęsk walki społeczności robotniczych w latach 70 i narodzinach ruchu antynuklearnego, przyszedł czas na zajmowanie się miejscami zniszczonymi, terenem zdegradowanym, takim jak obszary elektrowni jądrowych, ośrodki termiczne, autostrady, bagna... W moim wypadku była to analiza, która łączyła starą teorię społeczną, teorię wyzwolenczą, anarchistyczną, z krytyką ekologiczną tego pokroju, jaką uprawiał Murray Bookchin oraz z krytyką postępu rozwijaną przez takich akademików jak Kenneth Boulding, N. Georgescu-Roegen, Herman E. Daly i Donella Meadows. Ci ostatni pokazywali, jak kapitalizm, w miarę rozwoju, osiąga w końcu punkt graniczny, po którego przekroczeniu narazi naszą planetę na zniszczenie, na wyczerpanie jej zasobów i doprowadzanie społeczeństwa na próg samounicestwienia. Taka katastrofa byłaby jednak selektywna: tymi, którzy pierwsi odczuliby jej skutki, byłoby – bezsprzecznie – masy, a nie odpowiedzialni za ów stan przywódcy.

Analizy, o których mowa, na początku zbiegły się z fenomenem globalizacji, oznaczającym kolejny krok na drodze postępu: uświatowienie idei rozwoju, integrację całej planety w dążeniu do wzrostu bez końca. Proces ten pochłaniał mnóstwo zasobów, w szczególności tych energetycznych, nieodnawialnych, o które jako pierwsze zaczęto się obawiać. Obecnie widzimy konsekwencje trzydziestu lat ekstremistycznego rozwoju: zniszczenie tradycyjnego rolnictwa, industrializację każdego rodzaju działalności (przemysłu, usług i samego życia, jako że kieruje się ono regułami przemysłowymi). Antypostępowość jest antyindustrialnością, opozycją wobec szaleństwa uprzemysławiania w społeczeństwie kapitalistycznym.

Scenerią myśli antypostępowej jest miasto. Tworzą ją dzielnice chroniące swoje odmienne style życia, coraz bardziej zagrożone ujednoliceniem i standaryzacją. Ważnym elementem jest również walka w obronie ziemi, której obszar staje się warunkiem i gwarantem rozwoju infrastruktury, jak również źródłem zasobów energetycznych (jej terytorium jest

głównym generatorem bogactwa eksploatacyjnego). Nie wyłączamy z tej walki samego miasta, którego terytorium także należy chronić. W ten sposób można rozumieć to, czym jest antypostępowość: krytyką społeczną dostosowaną do dzisiejszych potrzeb i obecnego poziomu rozwoju kapitalizmu.

Jaki jest związek myśli antypostępowej z ideologią anarchistyczną?

Postępowcy zaprzeczają łączeniu polityki z ekonomią; od pewnego momentu widzimy jednak, że nie ma innej polityki, jak ta wspierająca postępowość. Czynnikiem ten nie jest oczywiście bez znaczenia dla ekonomii rynku. To przykład kolejnej unii kapitał-państwo. To ostatnie nie jest już organizacją polityczną niezależną od kapitału, ale jego częścią składową. W takiej sytuacji krytykować kapitał znaczy krytykować państwo i odwrotnie. Kiedy w latach sześćdziesiątych dochodzi do wyżej opisanego porozumienia na linii kapitał-państwo, czyli jawnego skrzyżowania polityki i ekonomii, anarchizm znów wraca do łask. Jest bowiem jedynym projektem zdolnym do podjęcia krytyki globalnej, krytyki państwa jako takiego.

W którym miejscu antypostępowość wiąże się z konkretnymi nurtami anarchizmu? Mam tutaj na myśli prymitywizm, insurekcyjnizm czy inne, te bardziej aktualne.

Antypostępowość jest krytyką i jednocześnie praktyką, nie ideologią. Nie zamyka się w systemie reguł i postulatów. Wpisuje się w tradycję anarchistyczną jako nurt opozycyjny wobec państwowości, ale nie w znaczeniu ideologicznym. Nie tworzy spójnej doktryny klasyfikującej całą rzeczywistość według określonego porządku. Prymitywizm natomiast tym właśnie się charakteryzuje. Jego naczelnym aksjomatem jest powrót do stylu życia poprzedzającego historię cywilizacji. Również insurekcyjnizm można określić mianem ideologii: postuluje brak jakiegokolwiek doktryny, a więc żąda aktywności dla samego bycia aktywnym, bez żadnego planu czy strategii. Myśl antypostępowa nie ma nic wspólnego z tak rozumianym prymitywizmem i insurekcyjnizmem, ani też, konsekwentnie, z innymi ideologiami anarchistycznymi czy samym anarchizmem jako ideologią właśnie.

Uważasz, że krytyka postępu ma zasięg globalny, czy ogranicza się do świata Zachodu, a może tylko i wyłącznie dotyczy Europy? Czy ma sens mówić w tym kontekście o Ameryce Południowej?

Jesteśmy w dobie globalizacji, co oznacza, że cały świat znajduje się w zasięgu oddziaływania kapitału. Z drugiej strony obserwujemy rekonfigurację samego państwa, które faworyzując doktrynę postępu, dąży do akumulacji kapitału. To zjawisko występuje w każdej części świata, niezależnie od stopnia faktycznego rozwoju danego regionu. Nie ma już niezależnych rynków narodowych: wszystkie kraje i ich rządy są częścią rynku światowego. W Ameryce Łacińskiej ten fenomen przejawia się, przykładowo, na poziomie deforestacji, polegającej na zawołaszczaniu i niszczeniu terenów leśnych. Tam dążenie do postępu ma o wiele bardziej destrukcyjny wpływ niż, na przykład, w Stanach, gdzie ekologia ma charakter instytucjonalny. W Ameryce Łacińskiej ideologia postępu jest podstawą polityki populistycznej, a więc zostaje usprawiedliwiona, nawet przez lewicę. Fakt ten powoduje, że nie można niczym zatrzymać jej pędu, że pomnażanie kapitału i wzrost roli państwa są synonimami dobrostanu społeczeństwa.

Weźmy za przykład Urugwaj. Wielkie projekty postępowe są tu inicjowane zarówno przez rządy prawicowe, jak i lewicę. (górnictwo odkrywkowe wielkoobszarowe, porty głębokowodne). Życzeniem każdego społecznika jest rozbicie wielkich systemów i dążenie do zmiany jakości życia. Jakie narzędzia proponuje krytyka antypostępowa, aby ów cel realizować?

Spółeczeństwo, w duchu myśli antypostępowej, to zbiorowość żyjąca na obrzeżach rynku, poza obszarem obowiązywania reguł ekonomicznych. Funkcjonuje w oparciu o dobro wspólne, o dobrobyt całej społeczności. Ekonomia nie jest tam sferą odrębną, ale stanowi integralną część życia zbiorowego. W tym sensie można stwierdzić, że antypostępowość jest jedyną refleksją prezentującą wiarygodny model społeczności egalitarnej, model przede wszystkim agrarny. Nie dyskryminuje on roli miasta, ale zmniejsza udział metropolii. Wspiera sieć małych miasteczek na obszarach rolniczych, gdzie żyje większa część ludności zorganizowana w społeczności lokalne. Taka jest alternatywa. Z drugiej strony, ważnym momentem praktyki antypostępowej jest rozbudzanie świadomości politycznej społeczeństwa. Zachęca się do organizowania spotkań, zakładania organizacji politycznych (partii) albo korporacyjnych, takich jak syndykaty czy stowarzyszenia urzędnicze. Podstawą struktury organicznej jest jednak społeczność lokalna, nie rada pracownicza, związek zawodowy czy partia.

Często na krytykę wielkich projektów przemysłowych można usłyszeć odpowiedzi w stylu: przecież potrzebujemy żelaza do budowy, potrzebujemy elektryczności do codziennego funkcjonowania. Jak w tej kwestii sytuuje się myśl antypostępowa?

To system kapitalistyczny potrzebuje żelaza, elektryczności i wielu innych rzeczy. Można produkować prąd bez budowy zapór i wytapiać żelazo w piecach rzemieślniczych. Nie da się jednak pozyskiwać elektryczności ze źródeł odnawialnych w kapitalizmie, jako że ten tworzy elektrownie wiatrowe i fotowoltaiczne, które działają według logiki wielkich przedsiębiorstw przemysłowych i de facto nie są odnawialne. Energia jaką zużywa się przy ich budowie i utrzymaniu pochodzi ze źródeł nieodnawialnych, co w żaden sposób nie przyczynia się do ich ochrony. Co więcej, państwo zabezpiecza się w ten sposób przed małymi producentami. Na przykład w Hiszpanii nie można produkować energii odnawialnej bezpośrednio: każda produkcja musi być połączona z sieci energetycznej, objętą monopolem międzynarodowym. W ten sposób płaci się czterokrotnie za energię którą samemu się otrzymało. Państwo broni się argumentując, że dzięki takim działaniom kraj się wzbogaca, ale w rzeczywistości jest to bogactwo fikcyjne. Jeśli powstają nowe miejsca pracy, to na pewno nieliczne, powstaje ich mniej, niż decyzjami rządu się likwiduje.

W Twoich tekstach mówisz często o powrocie do kultury rolniczej sprzed lat. Jak urzeczywistnić te praktyki, inny styl życia, w Urugwaju, gdzie jeśli nawet ziemia jest żyzna, nie istnieje żadna kultura rolnicza ani rolnicy we właściwym tego słowa znaczeniu. Zapewne jest to efekt dominującej na przestrzeni historii hodowli bydła, która nie wymaga tylu rąk do pracy. W jaki sposób zredukować rolę miasta i kultury miejskiej na rzecz tej drugiej, wiejskiej, jeśli nie mamy podobnego doświadczenia we własnej historii?

W Ameryce Łacińskiej kultura rolnicza przeważa w wielu krajach. Dobrym przykładem jest tutaj Meksyk, w którym rozwinął się system ejido¹, sprawdzający się do dziś. Rdzenni mieszkańcy kontynentu mają ogromną wiedzę w zakresie uprawy i botaniki. Studia botaniczne z epoki konkwisty zawierały mnóstwo opisów roślin i ich właściwości, zwierząt, sposobu uprawiania ziemi i wiele innych pożytecznych informacji. To bogactwo zostało prawie całkowicie zaprzepaszczone. Tak więc jego stopniowe odzyskiwanie wydaje się pierwszym krokiem i warunkiem niezbędnym do poprawy sytuacji. Uprawa ziemi i osiągnięcie samowystarczalności w produkcji żywności nie wydaje się najtrudniejszym zadaniem. Bardziej wymagające jest samo życie wspólnotowe, praca nad dobrem współdzielonym.

Ruralizacja społeczeństwa może się dokonać przede wszystkim wokół miast. Sady podmiejskie świetnie realizują ideę obustronnej, zrównoważonej wymiany, jeśli przyjmiemy, że pochodzące z nich produkty uprawne trafiają na stoły mieszkańców miasta, a miasto realizuje potrzeby rolników w zakresie edukacji, kultury, techniki czy innych usług. Warto jednak podkreślić, że nie chodzi tutaj jedynie o oddzielenie wielkiego przemysłu od obszarów rolnych, ale również o upowszechnienie małych przedsiębiorstw, warsztatów, szkół, bibliotek itd. na terenie wiejskim, tak aby nie wszystko koncentrowało się wokół miasta. Oczywiście taka działalność produkcyjna, jak zakładam, realizowałaby rzeczywiste potrzeby społeczności lokalnej, nie zaś interesy właścicieli czy przedsiębiorców.

W Urugwaju od lat 60 ubiegłego wieku myśli się w kategoriach konfliktu klasowego z państwem i wielkim kapitałem. Czy dzisiaj takie myślenie ma jeszcze sens? Jak współcześnie podejść do problemów na tle społecznym?

Konflikt społeczny zawsze zarysowuje się między posiadaczami a tymi, którym czegoś brakuje. Poprzez rozrost metropolii, system kapitalistyczny zapewnił schronienie sporej grupie pracowników, tworzącej tzw. klasę średnią. Niektórzy socjologowie twierdzą, że to właśnie klasa średnia jest odpowiedzialna za deklasację mas, poprzez przejmowanie inicjatywy politycznej. Dzisiejsze społeczeństwo to społeczeństwo konsumpcyjne z podejściem indywidualistycznym, społeczeństwo ściśnięte i podzielone. Nie można już mówić o społeczeństwie klasowym w takim znaczeniu, jakie nadawano mu wcześniej. Pojęcie „klasy” odnosi się zawsze do jakiejś konkretnej rzeczywistości, na przykład tej robotniczej, z dzielnicami pracowniczymi, charakteryzującej się określonym sposobem myślenia, określoną postawą względem grupy, zasadami moralnymi, środkami ekspresji. Obecnie nie jest to już społeczeństwo klasowe, chociaż oczywiście istnieją grupy, środowiska, które można by określić mianem klas. Osobiście wolę używać określenia społeczeństwo masowe. Stare schematy, na których rozrysowane są poszczególne klasy, służą dzisiaj już tylko podtrzymaniu pewnej ideologii. Powiedziałbym, że owszem, widzę możliwość utworzenia się organizacji rewolucyjnych, ale tylko jeśli najpierw powstałaby świadomość broniąca swojego prawa do ziemi społeczność lokalna. Dopiero wtedy, po ukonstytuowaniu się podmiotu zbiorowego, zintegrowanego wewnętrznie wokół jasno wytyczonego celu, można walczyć z nadużyciami państwa i zmniejszyć rozrost kapitalizmu. Warto dodać, że potrzebne jest

¹ W Meksyku są to specjalnie wyznaczone pola uprawne użytku kolektywnego, odgrywający znaczącą rolę w gospodarce rolnej tego kraju.

tutaj konsekwentne realizowanie obranych metod: jeśli więc opowiadam się za systemem antykapitalistycznym, całkowicie rezygnuję z korzystania z jego dóbr.

A jak należałoby zachować się w sytuacjach, mających miejsce między innymi w Urugwaju, gdzie obszarnicy zrzeszają się w walce z wielkim przemysłem górniczym, jako że ten, niszcząc ziemię, uderza w ich zyski czerpane z latyfundiów? Walczyć wspólnie z wrogiem czy prowadzić działania na własną rękę?

W Hiszpanii, żeby posłużyć się przykładem, dzieje się tak w strefach turystycznych, gdzie równocześnie przeszukuje się teren celem pozyskania gazu łupkowego i ropy albo tworzy magazyny gazów głębinowych. Wszyscy zgodnie podnoszą protest w tej sprawie, jako że realnie cierpi na tym przemysł turystyczny, który, jak wiemy, jest głównym czynnikiem napędzającym gospodarkę w krajach takich jak Hiszpania. W tym wypadku, owszem, można mówić o pewnej zbieżności celu, ale zamiast sprzymierzać się z przedsiębiorcami tego sektora, właściwym działaniem byłoby podążanie w jednym kierunku, aby osiągnąć faktyczny cel: uniemożliwić agresywną eksploatację danego terenu. W samym kapitalizmie również dochodzi do podziału i nieraz zaciętej walki między sektorami o pozycji drugorzędnej i tymi dominującymi, związanymi z państwem i strukturami ponadpaństwowymi. Nie chodziłoby więc o wspieranie jednego sektora kapitalizmu przeciw temu drugiemu, ale o wspólną walkę w konkretnej sprawie wraz z sektorem poszkodowanym.

Pochodzisz z rodziny o tradycjach anarchistycznych, i to w niej, jak rozumiem, należy szukać źródeł Twojego zainteresowania kwestiami społecznymi. Kiedy i w jakich okolicznościach rozpocząłeś aktywną działalność na tym polu?

Źródłem mojego anarchizmu są doświadczenia życiowe. Można powiedzieć, że jest on poniekąd naturalną reakcją na przytłoczenie i ucisk odczuwany przez dorastającego człowieka w świecie, który wydaje mu się dziwny, a nawet wrogi. Takie emocje towarzyszyły mi po raz pierwszy po przyłączeniu się do walki uniwersyteckiej przeciw dyktaturze frankistowskiej. Moja świadomość polityczna nie była jeszcze wówczas w pełni uformowana. Kształtowała się podczas licznych manifestacji, w których brałem aktywny udział. W tamtym momencie, jakkolwiek forma uczestnictwa w tego typu działaniach groziła karą czterech lat więzienia.

Które momenty uważasz za najbardziej interesujące w czasie Twojego zaangażowania w takie akcje?

Było ich wiele (śmiej), jednak każda na swój sposób zmieniała mój sposób myślenia. W czasie walk antyfrankistowskich prowadziłem spory z tymi, którzy domagali się zmiany politycznej, a nie jak ja i wielu innych – społecznej. Zarysował się wyraźny podział na oczekujących demokracji politycznej na wzór europejski i marzących o społeczeństwie socjalistycznym. Przynależność do tej drugiej grupy pozwoliła mi przyjrzeć się z bliska światu robotniczemu, co było dla mnie poniekąd czymś naturalnym, ze względu na moje korzenie. W przeszłości w środowisku robotniczym dominował anarchosyndykalizm. W tamtym momencie rzeczywiście istniały klasy i moim pragnieniem było zradykalizowanie tej robotni-

czej. Znałem działalność CNT (Krajowej Konfederacji Pracy)² i uważałem ją za pewien wzór, osadzony oczywiście w konkretnym momencie historycznym. Pod koniec dyktatury frankistowskiej, sektor robotniczy rzeczywiście podjął dość radykalne kroki, co ożywiło naszą nadzieję. Niestety już w roku 1977 poniósł porażkę skutkującą rozczarowaniem i brakiem dalszych perspektyw. W latach 80 zacząłem łączyć krytykę antynuklearną i ekologiczną ze spuścizną Maja 1968 i ruchem sytuacjonistycznym. Zapoznawałem się z nowymi teoriami, które niewątpliwi na mnie wpłynęły, ale nie znalazłem w nich odniesienia do konkretnej rzeczywistości i praktycznych rozwiązań jej kształtowania. Nadszedł więc czas zerwania z przeszłością i początek krytyki technologicznej, krytyki ideologii postępu i szybkiego rozwoju. Zebrani wokół czasopisma *Encyclopédie des Nuisances*³ zaczęliśmy czytać Lewisa Mumforda, Hannah Arendt, Georges'a Bataille'a; filozofów ze szkoły frankfurdzkiej: Adorna, Marka Horheimera, Herberta Marcuse'a, Ericha Fromma; Jacquesa Ellula, Simone Weil, Gunthera Andersa, Waltera Benjamina... Wcześniej ledwo znało się te nazwiska, natomiast wtedy zaczęliśmy poważnie traktować ich analizy, które zdawały się najbardziej adekwatnie ujmować procesy wówczas zachodzące.

W latach 90 powrócił temat krytyki antynuklearnej i antyprzemysłowej, przede wszystkim po katastrofie w Czarnobylu. Wtedy też pojawiły się grupy łączące poszkodowanych promieniowaniem i aktywistów dostrzegających zagrożenia współczesnego rozwoju techniki, które chętnie wspierałem. Tłumacząc i pisząc własne teksty stopniowo zwracałem się ku myśli antypostępowej. Same słowo „postępowość” było używane w polityce, żeby wyrazić zaślepienie frankistowskich ministrów w kwestii dążenia do rozwoju za wszelką cenę. W tamtych czasach, jakiegokolwiek działanie uderzające w interesy elity rządzącej można było określić jako antypostępowe. W latach 90 myśl antypostępowa nabiera spójności i pozwala na ujęcie jej w ramach dyskursu czy całościowej analizy.

Mówiłeś wcześniej o idei postępu. Wydaje się ona czymś szczególnie atrakcyjnym dla rządów lewicowych. Jakie dokładnie znaczenie sam nadajesz temu pojęciu?

Postęp jest konceptem burżuazji, który następnie został rozpowszechniony wśród klasy robotniczej poprzez pisma Marksa i ideologię socjaldemokratyczną, ale również dzięki anarchistom, szczególnie dzięki Kropotkinowi. Idea ta zakłada, niezmiennie od XVIII wieku, że przyszłość zawsze jest lepsza niż przeszłość. Jej początków można szukać w chrześcijaństwie, a niektórzy przypisują ją nawet św. Augustynowi. Jednak właściwą sobie formę przybiera w nowożytności, stając się hasłem burżuazji, sformułowanym po raz pierwszy przez niejakiego Turgota. Zgodnie z nią, w miarę rozwoju wiedzy filozoficznej i ekonomicznej, w miarę postępu naukowego i technicznego, ludzkość staje się coraz doskonalsza moralnie i, że się tak wyrażę, bardziej ludzka. Dla postępowca, poprawa bytu społecznego wiąże się z postępem ekonomicznym, technologicznym i naukowym. Wielu myślicieli, szczególnie przedstawicieli szkoły frankfurckiej, uprawia krytykę idei postępu widząc w niej zagrożenie dla dobra społecznego i każdego człowieka. Niektórzy starają się wykazać,

² Powstała w 1910 roku w Hiszpanii anarchosynkalistyczna centrala związków zawodowych należąca do Międzynarodowego Stowarzyszenia Pracowników.

³ Czasopismo drukowane w latach 90 przez niezależne wydawnictwo francuskie, w którym pojawiały się teksty o tematyce społecznej oraz analizy ideologii wielkiego postępu i jej zagrożeń.

że ludzkość nigdy nie osiągnęła żadnego postępu. Według Andersa, błyskawiczny rozwój technologiczno-ekonomiczny w latach powojennych sprawił, że powstała grupa ludzi kompletnie nieświadomych tego, jak wyglądają efekty ich działania i jakie konsekwencje niesie za sobą taka pozbawiona kontroli masowa produkcja.

Współczesna polityka kieruje się ideą postępu począwszy od wielkiej industrializacji lat 60, ale właściwie zainicjowana została przez doktrynę Trumana, przedkładającą rozwój ekonomiczny ponad wszelkie inne cele. Według jej zwolenników, postęp jest równoznaczny z wzrostem ekonomicznym, pobudzeniem handlu, tworzeniem miejsc pracy, rozwojem instytucji, rozbudową. Tak definiowany postęp szybko okazał się formą podporządkowania i doprowadził do zniewolenia, kreując i podtrzymując fałszywą potrzebę pomnażania i ciągłego wzrostu.

Z jednej strony współczesna idea postępu jest spuścizną filozoficzno-politycznej koncepcji zaproponowanej przez burżuazję. Z drugiej strony robotnicy również wierzyli, że machina czasu pcha ich od usługiwania klasom wyższym do socjalizmu. Niestety ta sama maszyna, która miała prowadzić do wyzwolenia, doprowadziła do ich destrukcji i rozpadu, czego dowodem jest dzisiejszy świat usług i społeczeństwo zorganizowane w struktury pośredniczące. W takim środowisku jednostka traci autonomiczność swojej decyzji, staje się podatna na manipulację. Technologizacja oparta na wierze w postęp pogłębia taką sytuację i temu należy się sprzeciwiać.

Jeśli chodzi o problem Urugwaju, obecna polityka popiera działania w duchu postępowości, jako że taka w tym momencie jest jej rola. Przyszłość zarysowuje się jedynie w perspektywie rozwoju gospodarki kapitalistycznej. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż pomimo odrębnej historii każdego kraju Ameryki Łacińskiej, inaczej kształtującej się świadomości narodowej, w fazie globalizacji cel wszystkich państw (a dokładnie mówiąc – rządów) jest wspólny: maksymalny rozrost kapitału.

Jakie perspektywy dla anarchizmu widzisz na ten moment?

Anarchizm jako amalgamat stereotypów, jako zamknięta doktryna albo przeciwnie: jako zbiór chaotycznych haseł i ekspresja buntu przeciw realiom nie ma żadnych perspektyw. Z drugiej strony, uprawianie humanistyki w oderwaniu od rzeczywistości społecznej i relacji historycznych tak samo prowadzi do izolacji i mnożenia hermetycznych środowisk. Tym co ożywia myśl anarchistyczną jest aktualność tematów, którymi ta zajmowała się zanim jeszcze stały się one palące. Mam tutaj na myśli głównie krytyczne spojrzenie na życie codzienne i związane z nim nawyki, na kwestie płci i seksualności, poruszanie problemu alienacji jednostki, a także temat relacji człowieka z naturą i propagowanie ekologii. W dalszym podejmowaniu tych kwestii i ich ciągłym pogłębianiu w odniesieniu do zmieniającej się rzeczywistości, zarówno teoretycznie jak i poprzez konkretne praktyki, dostrzegam zadanie dla anarchizmu.

Miguel Amorós – urodzony w 1949 w Walencji historyk i teoretyk anarchizmu. W latach 1984-1992 członek redakcji francuskiego czasopisma postsytuacyjnego *Encyclopédie des Nuisances* u boku Jaimego Sempruna. Autor książek, artykułów i pomysłodawca wielu konferencji, obecnie zajmuje się głównie krytyką idei postępu.

Jedzenie zamiast bomb: Historia ruchu i jego polskie odpowiedniki

Łucja Lange – doktorantka w Katedrze Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Ukończyła studia teatrologiczne (2004) oraz etnologiczne (2015). Interesuje się między innymi tanatologią, antropologią ciała i zmysłów, animal studies, gender studies, trzecim obiegiem i kulturą alternatywną. Zajmuje się także tematyką bezdomności (zarówno ludzi, jak i zwierząt) – jako aktywistka i badaczka. Jest członkinią Łódzkiego Partnerstwa Pomocy w sytuacji Wykluczenia i Bezdomności.

W swoich badaniach poświęca uwagę doświadczeniu śmierci dzieci oraz żałobie rodziców. Badania prowadzi metodą biograficzną, stosując dodatkowo kontekst antropologii zmysłów. Autorka książki „Antropolog jako audytor wewnętrzny” (2016) oraz współredaktorka wraz z Iną B. Kuźmą książki „Bezdomność w Łodzi” (2016).

Więcej informacji znajduje się na jej stronie: www.langel.pl Kontakt: LangeL@o2.pl

Wstęp

Minęło trzydzieści siedem lat od pierwszego wydarzenia, które zainicjowało cykliczną i ogólnosiwiatową działalność grup wolontariuszy zarażonych pomysłem dzielenia się roślinnymi posiłkami z najbardziej potrzebującymi, przy jednoczesnym demonstrowaniu światopoglądu przeciwnego kulturze przemocy i wielkich korporacji nastawionych na zysk oraz marnowanie zasobów (szczególnie żywności). Wydawać by się mogło, że taki ruch jak Food Not Bombs (FNB, pol. Jedzenie Zamiast Bomb) został już dokładnie opisany¹, że jest powszechnie znany i rozpoznawalny. Tymczasem stanowi on nadal rodzaj działalności alternatywnej i poniekąd „undergroundowej”, pomimo faktu, że jest

¹ W USA powstały co najmniej dwie rozprawy doktorskie na temat działań FNB, które są w otwartym dostępie. Zob.: D. H. Giles : „A Mass Conspiracy To Feed People” *Globalizing Cities, World-Class Waste, and Biopolitics of Food Not Bombs*. Doctoral Dissertation. University of Washington, 2013; S. M. Parson: *An Ungovernable Force? Food Not Bombs, Homeless Activism and Politics in San Francisco, 1988-1995*. Doctoral Dissertation, University of Oregon, 2010.

postrzegany jako najszybciej rozrastający się ruch społeczny na świecie². Twórcy ruchu łączą go z anarchizmem definiowanym jako kultura polityczna – globalny ruch na rzecz sprawiedliwości społecznej – ponieważ manifestuje się poprzez wspólne formy organizacji (sieciowe, zdecentralizowane, oparte na konsensusie), podobny repertuar działań (działania bezpośrednie, konfrontacje, tworzenie alternatyw, brak przemocy), język opierający się wszelkim formom dominacji (kapitalizm, patriarchat), wspólne narracje i mitologie odwołujące się chociażby do powstania Zapatystów oraz podobieństwa w zakresie ubioru, muzyki, diety (weganizm i wegetarianizm) głównie związane z subkulturą punkową i hipisowską (lub indie³). Howard Zinn wskazuje, że jeżeli zrozumiemy prawdziwe przesłanie anarchizmu, zauważymy też związek z nim działalność grup Food Not Bombs. Zinn wyjaśnia, że:

[a]narchiści nie wierzyli w anarchię, którą definiuje się jako brak porządku i organizacji, chaos, zamieszanie, kiedy każdy robi, co mu się tylko podoba. Wręcz przeciwnie, wierzyli oni, że społeczeństwo musi być zorganizowane na tysiąc różnych sposobów tak, by ludzie musieli ze sobą kooperować w pracy, by tworzyć wspólnie dobrą społeczność. Anarchiści naciskali przy tym, by każda z organizacji unikała hierarchii i władzy odgórnej – musi pozostać demokratyczna, konsensualna, podejmująca decyzje poprzez ciągłe dyskusje⁴.

Uri Gordon uważa natomiast, że współczesny anarchizm nie jest kontynuacją ruchu robotników i chłopów z XIX i XX wieku. Jest to kultura polityczna, przenikająca się z innymi ruchami: radykalnej ekologii, feminizmu, ruchami antywojennymi, antykapitalistycznymi, równościowymi. Wielu reprezentantów tego nurtu zdecydowanie woli więc określanie siebie mianem osób antyautorytarnych lub autonomicznych⁵.

W tym miejscu pozwolę sobie na krótkie wyjaśnienie związane ze źródłami, na które powołuję się oraz moją tożsamością jako autorki przedłożonego tekstu. Podejmując się opisu działań podejmowanych w ramach FNB, korzystałam z opracowań powstałych na gruncie amerykańskim (Stany Zjednoczone Ameryki), obserwacji aktywności internetowej

² Por.: D. Mitchell, N. Heynen: The Geography of Survival and the Right to the City: Speculations on Surveillance, Legal Innovation and the Criminalization of Intervention. „Urban Geography” Nr 30 (6) 2009, s. 613 i 625; N. Heynen: Cooking up Non-violent Civil-disobedient Direct Action for the Hungry: „Food Not Bombs” and the Resurgence of Radical Democracy in the US. „Urban Studies” Nr 47 (6) 2010, s. 1227.

³ Chodzi o gatunek muzyczny pochodzący od słowa independent, czyli niezależny. Więcej na ten temat zob.: Indie Rock. „Magazyn Gitarzysty.pl”. Link: <http://www.magazyn gitarzysty.pl/ludzie/artykuly/1658-indie-rock.html> [dostęp: 20.07.2017].

⁴ H. Zinn: Declarations of Independence. [Za:] C. Crass: Towards a non-violent society: a position paper on anarchism, social change and Food Not Bombs. „The Anarchist Library” – theanarchistlibrary.org (1995), s. 4. Link: <http://theanarchistlibrary.org/library/chris-crass-towards-a-non-violent-society-a-position-paper-on-anarchism-social-change-and-food.pdf> [dostęp: 20.07.2017].

⁵ U. Gordon: Practising Anarchist Theory Towards a Participatory Political Philosophy. W: Constituent Imagination. Militant Investigations // Collective Theorization. Red. S. Shukaitis, D. Graeber. Oakland/Edinburgh/ West Virginia 2007, s. 277.

polskich grup oraz własnych doświadczeń, które koncentrują się wokół tematyki pomocowej. Celem moim stało się stworzenie jednolitej prezentacji ruchu Food Not Bombs. Występuję tu jednak w trudnej, bo podwójnej roli. Z jednej strony jestem badaczką, która stara się zachować obiektywizm i dystans do opisywanego świata. Z drugiej strony jako członkini Łódzkiego Partnerstwa Pomocy w sytuacji Wykluczenia i Bezdolności doświadczam różnego rodzaju praktyk, które wymykają się opisowi, a często nie mogą nawet zostać przytoczone, by nie naruszać bezpieczeństwa osób trzecich i dobrych relacji w środowisku aktywistów. Czynię tę uwagę, by uzmysłowić odbiorcom, że działania grup związanych z FNB są w różnych krajach w centrum zainteresowania służb specjalnych i policji, o czym będę jeszcze pisała. Członkinie i członkowie Jedzenia Zamiast Bomb mają także swoich antagonistów, co tłumaczy np. małą ilość opracowań dotyczących działań podejmowanych przez poszczególne sekcje w różnych krajach. Staralam się więc, w miarę możliwości, nikomu nie zaszkodzić, a także trzymać się tego, co sami o sobie mówią oraz piszą aktywiści i aktywistki z grup FNB.

Początki Food Not Bombs

W 1980 roku w Stanach Zjednoczonych Ameryki w Cambridge Massachusetts za sprawą ośmiu młodych osób⁶ powstała akcja pod nazwą Food Not Bombs. Jednak nie miały one w planach stworzenia ruchu ogólnosięwiatowego, który będzie angażował się w działania na rzecz społeczności lokalnych i walkę z głodem lub niesprawiedliwością społeczną – stało się tak poniekąd przy okazji. Ich celem w tamtym momencie (24.05.1980) było zaprotestowanie przeciwko budowie elektrowni jądrowej Seabrook (New Hampshire). Podczas pokojowego protestu aresztowano jednego z aktywistów. Doprowadziło to do utworzenia grupy, która koncentrowała swoją aktywność na organizowaniu obrony prawnej dla przyjaciela. Jednym z podjętych działań było zebranie pieniędzy poprzez sprzedaż literatury oraz upieczonych ciast. I to właśnie z tych działań zrodził się pomysł na utworzenie Food Not Bombs – akcji, która poprzez dystrybucję żywności wpływałaby na zmianę społeczną, środowiskową i działała na rzecz pokoju – jak określają to sami aktywiści⁷.

W marcu 1981 roku ta sama grupa podjęła kolejny protest przed budynkiem Bostońskiego Banku, ponieważ okazało się, że akcjonariuszami są osoby, które zasiadały w radzie nadzorczej elektrowni jądrowej Seabrook. W dniu spotkania akcjonariuszy (26.03.1981) aktywistki i aktywiści przygotowali zupę i przebrali się za włóczęgów. Ten happening miał na celu uświadomienie akcjonariuszom, że ich działania mogą prowadzić do kolejnego załamania gospodarki, jak Wielki Kryzys, a także sprawić, że pewnego dnia wszyscy będą zmu-

⁶ Keith McHenry, Jo Swanson, Mira Brown, Susan Eaton, Brian Feigenbaum, C.T. Lawrence Butler, Jessie Constable i Amy Rothstein – nazwiska twórców pierwszego FNB podają za wpisem na Wikipedii, ponieważ jest to jedyne źródło podające nazwiska wszystkich działaczy wraz z ich imionami. Zob. link: https://en.wikipedia.org/wiki/Food_Not_Bombs [dostęp: 20.07.2017].

⁷ McHenry K.: Hungry for peace: How you can help end poverty and war with food not bombs. Tucson 2012, s. 18.

szeni do korzystania z darmowych posiłków. Ponieważ przygotowana żywność nie mogła się zmarnować, działaczki i działacze zaprosili do udziału w wydarzeniu osoby bezdomne gromadzące się w okolicach Pine Street Inn. Okazało się, że z zupy skorzystali nie tylko osoby bez domu, ale także inni ludzie. Akcja spotkała się z dużym zainteresowaniem, co zaowocowało częstszymi spotkaniami i zaangażowaniem się lokalnych firm, które przekazywały nadwyżki żywności. Wegańskim wieczornym posiłkom w przestrzeni publicznej – na Harvard Square, czy Park Street Station – towarzyszyła muzyka oraz działania teatralne i lalkarskie. Wydarzenia te stały się cykliczne.

Jeden z założycieli ruchu – Keith McHenry – przeniósł się do San Francisco. Postanowił stworzyć tam drugą grupę pod nazwą Food Not Bombs. W ramach swoich działań sekcja ta zdecydowała dzielić się co poniedziałek w południe książkami oraz posiłkiem w Parku Golden Gate na końcu Haight Street. Aktywistkom i aktywistom zasugerowano, że mogą uzyskać pozwolenie od władz na swoje działania. Złożyli więc pismo w Urzędzie Rekreacji i Parków. Do 15 sierpnia 1988 roku nie uzyskali oni żadnej odpowiedzi, natomiast podczas rozdawania żywności do parku wkroczyło czterdziestu pięciu uzbrojonych policjantów, którzy dokonali aresztowania dziewięciu wolontariuszy. W następnym tygodniu do akcji wydawania darmowych roślinnych posiłków przyłączyło się już ponad sto osób, które przyszły na Haight Street z jedzeniem i banerami, a policja dokonała kolejnych dwudziestu dziewięciu aresztowań. Tym razem stacja CNN i inne media relacjonowały aresztowania aktywistów i aktywistek na cały świat. Zainspirowało to kolejne osoby do pomocy – tym razem policja nie dokonywała już aresztowań, obawiając się konsekwencji kolejnego pojawienia się w mediach. Wydano oświadczenie, że FNB może działać na terenie zbrojowni przy Ocean Beach. Food Not Bombs odrzuciło tę propozycję, informując jednocześnie, że nie są organizacją charytatywną – są ruchem, którego celem jest zmiana społeczna. Jednym z obszarów działań jest dla nich uświadomienie ludzi, że pieniądze, które wydawane są na zbrojenia, a mogłyby zostać przekierowane na edukację, opiekę zdrowotną oraz inne usługi socjalne, co zapewniłoby rzeczywiste bezpieczeństwo. W kolejny poniedziałek pojawiło się ponad tysiąc osób, z czego pięćdziesiąt cztery zostały aresztowane. Po tych wydarzeniach i spotkaniu z lokalnymi władzami miasto wydało zgodę na działania FNB w wybranej przez nich przestrzeni, czyli przy Haight Street.

Od czasu, kiedy wiadomość o aresztowaniach pojawiła się w głównych wiadomościach na całym świecie, ludzie zainspirowani tego typu działaniem, zakładali podobne grupy w swoich miastach: w Seattle, Waszyngtonie, Wiktorii, Nowym Jorku. Nowy etap działań nastąpił po kolejnych aresztowaniach latem 1989, kiedy FNB wspierało protestami osoby bez domu. W tym czasie do akcji dołączyły sekcje z większych miast Kanady, a także z Londynu, Pragi czy Melbourne. Kiedy 17.10.1989 roku potężne trzęsienie ziemi odcięło prąd i gaz w San Francisco, okazało się, że jedynie Food Not Bombs oferowało posiłki – także dla policjantów, którzy wcześniej dokonywali aresztowań wolontariuszy. Niestety aresztowania nie ustały, tak samo jak zainteresowanie aktywistek i aktywistów z różnych stron świata

działaniami FNB. Doprowadziło to do powstania grup także w Azji, Ameryce Łacińskiej i Afryce⁸.

Jedzenie prawem, nie przywilejem

Działania poszczególnych sekcji FNB najlepiej podsumowuje treść jednej z ulotek, zacytowana przez Seana Michaela Parsona (podkreślenia zgodne z oryginalnym zapisem):

JEDZENIE jest PRAWEM nie przywilejem! Ponieważ jest wystarczająco jedzenia dla wszystkich! Ponieważ NIEDOSTATEK jest patriarchalnym KŁAMSTWEM! Ponieważ kobieta nie powinna być zmuszana do WYKORZYSTANIA SWOJEGO CIAŁA, by zdobyć posiłek lub miejsce do spania! Ponieważ kiedy jesteśmy głodni lub bezdomni mamy PRAWO zdobyć to, czego potrzebujemy przez krytykowanie, żebranie czy squatting! Ponieważ BIEDA jest PRZEMOCĄ nienaturalną i niepotrzebną! Ponieważ kapitalizm czyni z jedzenia źródło zysku nie źródło wyżywienia! PONIEWAŻ JEDZENIE ROŚNIE NA DRZEWACH. Ponieważ potrzebujemy KONTROLI SPOŁECZNEJ. Ponieważ potrzebujemy MIESZKAŃ ZAMIAST WIĘZIEŃ! Ponieważ potrzebujemy... JEDZENIA ZAMIAST BOMB⁹.

W roku 1992 w październiku odbyło się zebranie osób działających pod szyldem „Jedzenie Zamiast Bomb”. Przybyło około siedemdziesięciu osób z Kanady i Stanów Zjednoczonych Ameryki, ustaliły one trzy główne idee dla ruchów FNB:

1.

Jedzenie ma być roślinne (wegetariańskie lub wegańskie) dostępne za darmo i dla każdego.

1.

Każdy oddział FNB będzie jednostką autonomiczną, decyzje podejmowane będą na zasadach konsensusu. Nie będzie liderów, prezesów, dyrektorów i siedzib. Każda osoba działająca w ramach ruchu będzie zachęcana do współdziałania i udziału w procesach decyzyjnych, także te osoby, które oczekują na posiłki.

1.

Food Not Bombs nie będzie działalnością charytatywną, tylko bezprzemocową akcją bezpośrednią, której celem jest zmiana społeczna¹⁰.

⁸ Aktualnie na głównej stronie internetowej akcji można zobaczyć, gdzie na świecie działają sekcje Food Not Bombs a także, w jaki sposób można się do nich przyłączyć (lub w razie braku jednostki w pobliżu miejsca zamieszkania, jak stworzyć własny oddział). Zob. link: http://www.foodnotbombs.net/new_site/contacts.php [dostęp: 20.07.2017].

⁹ S. M. Parson: *An Ungovernable Force?...*, s. 21.

¹⁰ Strona internetowa amerykańskiego ruchu Food Not Bombs. Link: http://www.foodnotbombs.net/story_of_food_not_bombs.html [dostęp: 20.07.2017].

Peter Gelderloos definiuje działania podejmowane przez Food Not Bombs poprzez następujące kwestie:

1. dieta roślinna jest alternatywą dla problematycznej i scentralizowanej produkcji przemysłowej mięsa;
2. jedzenie serwowane w przestrzeni otwartej, dostępne dla każdego, pozwala uniknąć stygmatyzacji osób uboższych i bezdomnych, a jednocześnie konfrontuje społeczeństwo z problemami społecznymi, w tym z brakiem bezpieczeństwa żywnościowego i zagrożeniem głodem;
3. odrzucenie pojęcia „charytatywności” pozwala spojrzeć na problem głodu z innej perspektywy – jedzenie nie może i nie powinno być dobrem, które jedni posiadają w nadmiarze, a inni nie mają do niego dostępu;
4. wydatki z zasobów społecznych na wojsko i policję nie są tak konieczne, jak przedstawiają to władze państwowe – pieniądze te mogłyby natomiast posłużyć do zaspokojenia najbardziej podstawowych potrzeb obywatelkom i obywatelom¹¹.

„Weganizm lub wegetarianizm, autonomia i brak przemocy”¹² – tak podsumowuje działania FNB Ognjen Kojanić, który przez pewien czas prowadził badania w jednej z sekcji działających na terenie Aten w Georgii (Stany Zjednoczone Ameryki). Celem działania tej konkretnej grupy (a także wielu innych) jest również uświadomienie społeczeństwu i władzom lokalnym, istnienia problemu bezdomności i braku odpowiednich ilości jedzenia dostępnych właśnie dla osób bez domu oraz osób ubogich¹³. Chodzi także o zwrócenie uwagi na brak wystarczającej ilości programów socjalnych lub ich nieadekwatność i uprzedmiotawiający charakter, o czym już wspominałam.

Promowanie diety roślinnej, jak i darmowego, nieograniczonego w żaden sposób dostępu do jedzenia wynika z kilku kwestii. Ważnym aspektem jest tu rezygnacja z eksploatacji zwierząt i wyłączenie ich z łańcucha pokarmowego ludzi. Chociaż takie podejście budzi wiele zastrzeżeń i podlega powszechnym dyskusjom, to kalkulacje wskazujące na wykorzystanie zasobów w przypadku żywienia roślinnego (zużycie wody, terenów pod hodowlę roślin i energii) okazują się mniejsze niż w przypadku przemysłowej hodowli zwierząt¹⁴ (nie

¹¹ P. Gelderloos: A Critical History of Harrisonburg Food Not Bombs: Culture, Communication, and Organization in an Anarchist Soup Kitchen. „Social Anarchism”, 39/2006, s. 64-70. Por.: S. M. Parson: An Ungovernable Force?..., s. 21.

¹² O. Kojanić: „Language Policing” and the Fight Against Social Inequality in an Anti-Capitalist Organization. „[tytuł]” Nr VII/1 (2015), s. 5. Link: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/49864734/Kojanic_Language_Policing_and_the_Fight_Against_Social_Inequality_in_an_Anti-Capitalist_Organization.pdf [dostęp: 20.07.2017].

¹³ Ibidem.

¹⁴ Por.: T. Pabich: Dieta roślinna jest tańsza i może rozwiązać problem głodu na Świecie? Strona internetowa „Jak zdrowo żyć”. Link: <http://jakzdrowozyc.pl/dieta-roslinna-jest-tansza-i-moze-rozwiazac-problem-glodu-na-swiecie/> [dostęp: 20.07.2017].

wspominając już o skojarzeniach tejże produkcji z holokaustem i wskazywaniem na przemoc, która jest stosowana względem zwierząt – istot świadomych i posiadających emocje, jeśli nie identyczne to bardzo podobne do ludzkich¹⁵). Kolektywy FNB dokonują także „odzyskiwania jedzenia, które jest marnowane i przygotowują na tej bazie wegetariańskie posiłki dla osób głodnych”¹⁶. Chodzi w tym przypadku o decentralizację zasobów oraz zmianę sposobu podejmowania decyzji, które zapadają na najwyższym szczeblu, a powinny być pod kontrolą lokalnych społeczności¹⁷. To zdaniem aktywistów pozwoliłoby zapewnić wyżywienie wszystkim ludziom na poziomie wystarczającym i wykluczyłoby istnienie głodu na świecie. Serwowanie jedzenia w przestrzeni publicznej, jak już przytaczałam powyżej, ma służyć uświadamianiu społeczeństwu problemu głodu i bezdomności. W przeciwieństwie do innych organizacji realizujących programy żywieniowe, nie ma tutaj miejsca na wykluczenie i ukrywanie osób ubogich. Często chodzi także o stworzenie kontrastu – w Łodzi na przykład posiłki rozdawane były przez pewien czas m.in. w podziemiach przy galerii handlowej¹⁸, aktualnie rozdawane są w podcieniach jednego z nieczynnych od lat domów handlowych przy skrzyżowaniu z reprezentacyjną ulicą Piotrkowską.

Ważnym aspektem w działaniach FNB stała się aktywność na rzecz osób ubogich i bezdomnych. Parson widzi w tych zainteresowaniach pokłosie zdekonstruowanej myśli Karola Marksa, Michaiła Bakunina czy Piotra Kropotkina, którzy także zwracali uwagę na rolę najbiedniejszych we wprowadzaniu zmiany społecznej, choć inaczej ją definiowali¹⁹. W perspektywie anarchistycznej bezdomność jest dla Parsona źródłem swobody i wolności, rozumianej jako izolacja społeczna i brak obowiązków obywatelskich. Wprowadzanie przepisów zabraniających osobom bez domu przebywania w przestrzeni publicznej²⁰, czy korzystania z miasta na tych samych zasadach, na których korzystają z niego pozostali mieszkańcy, jest niesprawiedliwe²¹.

Jedzenie Zamiast Bomb zdaniem Anny Kani jest „przykładem [...] działań prospołecznych w kulturze daru”²². McHenry uważa natomiast, że „jedzenie-jako-dar nie jest odosobnionym przypadkiem praktyki przeciwdziałania głodowi i bezdomności; jest mechanizmem «promowania solidarności i budowania koalicji» wokół «struktur afirmujących

¹⁵ Por.: D. Gzyra: Holocaust na twoim talerzu. Profil autora na portalu akademickim „Academia.edu”. Link: https://www.academia.edu/34415131/Holokaust_na_twoim_talerzu [dostęp: 20.07.2017].

¹⁶ D. Shannon: Food Not Bombs: The Right To Eat. W: In Our Own Backyard: Human Rights, Injustice, and Resistance in the US. Philadelphia 2009. Red. W. T. Armaline, D. S. Glasberg, B. Purkayastha. Cyt. za: W. T. Armaline, D. S. Glasberg: What Will States Really Do For Us? The Human Rights Enterprise and Pressure from Below. „Societies Without Borders” Nr 4 (3) 2009, s. 445. Link: <http://scholarlycommons.law.case.edu/swb/vol4/iss3/8> [dostęp: 20.07.2017].

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ I. Majewska: Biesiada zamiast bomb. „Miasto Ł – Gazeta Łódzka”, 18.05.2014. Link: <http://lodzkagazeta.pl/biesiada-zamiast-bomb/> [dostęp: 20.07.2017].

¹⁹ S. M. Parson: An Ungovernable Force?..., s.23.

²⁰ B. Ellis: „Illegal to be homeless” in growing number of cities. „CNN Money”. 16.07.2014. Link: <http://money.cnn.com/2014/07/16/pf/illegal-homeless/index.html> [dostęp: 20.07.2017].

²¹ Ibidem, s. 30.

²² A. Kania: Altruizm w gospodarce, czyli ekonomia daru w teorii i w praktyce. W: Ekonomia. Red. K. Poznańska, K. M. Maj. Warszawa 2015, s. 43.

życie» i «kultury spółdzielczości»²³. Tymczasem FNB zdaniem Myersa staje się „zagrożeniem dla kapitalizmu”²⁴. William T. Armaline i Davita S. Glasberg skupiający się na prawach człowieka i ich przestrzeganiu zauważają, że FNB nie powołuje się bezpośrednio na przepisy, czy zapisane prawa – odnosi się do dobra ogólnego i „prawa do godnego życia pozbawionego głodu”²⁵. Autorzy zwracają również uwagę na fakt, że w przypadku Stanów Zjednoczonych Ameryki wyraźne jest łamanie praw wolontariuszy, którzy często uważani są przez służby (FBI) za terrorystów i tak też sąszeni za swoje działania prospołeczne²⁶. Jednym z takich przykładów może być Sarah Bardwell, która znalazła się w polu zainteresowania FBI – w raporcie na jej temat można znaleźć następujące informacje:

pomimo braku kryminalnej historii, mieszkała na tej samej ulicy, na której znajdowały się inne domy członków FNB i Czarnego Krzyża. Była także podejrzana o przynależność do grupy «Bicycle Derailer Collective», która zajmuje się naprawianiem używanych rowerów dla ubogich i bezdomnych dzieci²⁷.

Problemy wewnętrzne ruchu Food Not Bombs

Już w przedstawionej historii ruchu można zauważyć główne problemy, z jakimi spotykają się osoby działające w ramach FNB. Problemy te wynikają z przepisów prawa (mowa w tym miejscu o przepisach w Stanach Zjednoczonych Ameryki²⁸) ustalanych specjalnie, by pozbyć się aktywistów), często związane są też z aktualną sytuacją – czyli zagrożeniem epidemiologicznym (ptasia grypa i inne²⁹). W ostatnich latach w niektórych miastach na świecie wprowadzono kolejne zakazy rozdawania pożywienia w miejscach publicznych bez posiadania odpowiednich zezwoleń, przy czym i tak tych pozwoleń nikomu nie udaje się uzyskać. Prowadzi to do kolejnych zatrzymań członkiń i członków FNB, stosowania przemocy oraz niszczenia własności wolontariuszek i wolontariuszy. Policja posuwa się nawet do wydzierania jedzenia z rąk osób bezdomnych³⁰. Z jednej strony te zakazy motywowane są

²³ K. McHenry: *Hungry for peace*, s. 18; 30.

²⁴ J. S. Myers: *The logic of the gift: the possibilities and limitations of Carlo Petrini's slow food alternative*. „Agric Hum Values” Nr 30/2013, s. 413.

²⁵ W. T. Armaline, D. S. Glasberg: *What Will States Really Do For Us...*, s. 446.

²⁶ Ibidem.

²⁷ A. Herdy, S. Green: „Spy files” pact may be broken, peaceful activists grilled: the ACLU questions the role of Denver cops in interrogating political protesters before the '04 Republican Convention and the keeping of files on such interviews. „Denver Post” 2005, s. B1.

²⁸ R. Couch: 33 U.S. Cities Have Restricted Feeding The Homeless In Past Year Alone: Report. „Huffington Post”, 10.06.2014. Link: [http://www.huffingtonpost.com/2014/06/10/bans-on-feeding-the-homeless_n_5479450.html] [dostęp: 20.07.2017].

²⁹ W Polsce informacje na temat zagrożeń epidemiologicznych oraz wymogach sanitarnych dotyczących serwowania posiłków podawane są na stronie Państwowej Inspekcji Sanitarnej. Link: <https://gis.gov.pl/> [dostęp: 20.07.2017].

³⁰ N. Miller: *Sacramento Threatens Food Not Bombs for Feeding Hungry in Downtown Park*. 17.02.2014 (reprint), „Sacramento News and Review” 17.10.2013. Link: <https://sacramentofnb.wordpress.com/>

dbałością o higienę i kwestiami epidemiologicznymi, z drugiej jednak nie są w pełni uzasadnione, na co wskazują nie tylko wolontariusze, ale i osoby otrzymujące pomoc.

Problematyczną kwestią jest zarówno pozyskiwanie żywności, jak i znalezienie odpowiedniego miejsca, gdzie można przygotować dużą ilość jedzenia. Pozyskiwanie jedzenia, które zakładało włączanie się lokalnych kupców w działania grupy, poprzez zmiany związane z wejściem na rynek dużych sklepów, stało się bardzo utrudnione. Duże sklepy wyparły mniejszych przedsiębiorców, sieciówki natomiast nie zawsze podejmują współpracę z organizacjami pozarządowymi, by przekazać im produkty, których nie mogą już sprzedawać, a które mają jeszcze termin przydatności do spożycia. Pozostaje więc liczenie na to, że kupcy sprzedający warzywa i owoce na rynkach, będą skłonni podzielić się niesprzedanymi płodami rolnymi. W Łodzi to właśnie od nich pozyskiwane są w większości produkty do przygotowania posiłków.

U podstaw działania Food Not Bombs leżało „odzyskiwanie” żywności, czyli freeganizm i przeszukiwanie śmietników. W niektórych krajach są to praktyki zabronione, ponieważ kosze na śmieci stanowią własność różnych podmiotów, a zabieranie jedzenia nadającego się jeszcze do spożycia – poczytywane jest jako kradzież³¹ tak samo, jak wchodzenie na cudzy teren (gdzie znajduje się śmietnik) jest wykroczeniem³².

Znalezienie miejsca, gdzie można ugotować dużą ilość jedzenia, jest nie zawsze proste, ponieważ kuchnie o odpowiednich parametrach należą do restauratorów, a ci z kolei są zobligowani do stosowania przepisów bezpieczeństwa. Nie chcą więc wpuszczać do swoich kuchni osób z zewnątrz, które nie mają książeczki SANEPIDu. To zdecydowanie utrudnia działania FNB, a dodatkowe balansowanie na granicy legalności przyczynia się do poczucia „walki z wiatrakami”. Wpływa też niekorzystnie na samych członków ruchu, a tym samym na ich motywację do działania i ustalanie priorytetów.

Problemy wynikają także z samej struktury grup „Jedzenie Zamiast Bomb” (czy raczej jej braku). Z jednej strony nie jest to organizacja dobroczynna, ale grupa nieformalna. Zarządzanie „zasobami ludzkimi” w takim przypadku jest wyjątkowo trudne i trzeba liczyć się ze specyficzną dynamiką grupy: dużą rotacją członków, zmiennym zaangażowaniem, brakiem stałej motywacji do działania. Te kwestie potrafią skutecznie „rozłożyć” planowane akcje i spowodować chwilowy lub całkowity zanik aktywności. Dobrowolność działania i brak „nagrody” sprawiają, że osoby deklarujące udział w FNB nie zawsze są tymi samymi, które faktycznie działają na rzecz grupy.

2014/02/17/sacramento-threatens-food-not-bombs-for-feeding-hungry-in-downtown-park/ [dostęp: 20.07.2017].

³¹ Don Mitchell i Nik Heynen zwracają uwagę na to, że kamery CCTV instalowane w Ameryce Północnej mają na celu (1) zniechęcenia do sabotaży przemysłowych i kradzieży tożsamości; (2) kontroli pracowników restauracji, którzy wykorzystują śmietniki, by ukryć towary ukradzione z kuchni; (3) zniechęcenia do praktyk typu „nurkowanie w śmietnikach”, które popularne są nie tylko wśród osób bezdomnych, ale także freegan i innych osób poszukujących „skarbów” w odpadach miejskich; (4) uniemożliwienia osobom bez domu spania w śmietnikach. Por.: D. Mitchell, N.: *The Geography of Survival...*, s. 615.

³² Ibidem, s. 620-622.

Przytoczyłam wcześniej zdanie Kojanić'a, który badał jedną z grup Food Not Bombs w Stanach Zjednoczonych. Zastanawiał się on nad specyfiką działań FNB i wpływem języka członków sekcji na to, kto w niej ostatecznie zostaje i działa. Zwracał uwagę na fakt, że już podczas spotkania zapoznawczego, chociaż skupiało ono na pierwszy rzut oka osoby o podobnych poglądach (antykapaliści, punk lub indie), widoczny był rozłam, który doprowadził do tego, że część osób nie przyłączyła się do działań. „Prosta odpowiedź jest taka, że zabrakło im motywacji oraz czasu na zaangażowanie się w tego typu aktywność. Jednakże mam wrażenie, że bardziej wnikliwa odpowiedź musiałaby uwzględniać złożoność dynamiki grupy, poprzez którą osoby sprzeciwiające się społecznym nierównościom negocjują swoje uprzywilejowane pozycje społeczne i przekonania polityczne”³³ – pisze autor. Jako jeden z przykładów przytacza sytuację, kiedy podczas gotowania włączono grind-punkowy utwór, który był dla niego nieprzyjemny w odbiorze. Zażartował, że byłby wdzięczny, gdyby wyłączono tę muzykę, ponieważ „dokonuje się gwałt na jego uszach”. Niemal natychmiast jedna z uczestniczek wspólnego gotowania zwróciła mu uwagę, że wypowiedział się w złym tonie, ponieważ żarty z gwałtu nie są zabawne i sprawiają, że doświadczenie osób zgwałconych nie jest postrzegane jako istotne³⁴. Trudno jest mi stwierdzić, czy tego typu wrażliwość i dbałość o język występuje we wszystkich grupach FNB na świecie, mam jednak wrażenie, że kwestia ta nie pozostaje całkiem bez znaczenia. Silne asocjacje wewnątrz grupy związane z indywidualnymi poglądami (feminizm, weganizm, kwestia uprzedmiotowienia i upodmiotowienia osób potrzebujących – mówienie bezdomny, czy osoba bez domu; mówienie niepełnosprawny czy osoba z niepełnosprawnością; mówienie właściciel czworonoga czy też opiekun czworonoga) pojawiają się też w moich obserwacjach działań aktywistek i aktywistów pomocowych. W działaniach społecznych na rzecz grup mniej uprzywilejowanych lub nieuprzywilejowanych biorą udział przeważnie osoby wrażliwe na niesprawiedliwość oraz osoby o wyższej niż przeciętna świadomości społecznej. Większe wyczulenie na słowa, których używają współpracownicy oraz osoby spoza grupy, może prowadzić do nieporozumień i polaryzacji, a w konsekwencji do rozłamu w grupie. Kojanić zwraca także uwagę na kwestię „dopasowania światopoglądowego”, autoprezentacji poprzez słowa oraz świadomości, że otwartość na innych w grupie FNB, z którą pracował autor, jest pozorna. Z jednej strony deklarowana jest inkluzja społeczna i współdziałanie wszystkich osób, jako jedyny skuteczny sposób tworzenia solidarnej i aktywnej społeczności niosącej pomoc. Z drugiej do grupy przyjmowane (zapraszane) są osoby, z którymi odczuwa się bliskość światopoglądową. Przykładem takiej sytuacji jest przyjęcie podobnego do członków FNB Willa (społecznie: miał pracę i wykształcenie; politycznie: progresywne poglądy: antykapitalizm, weganizm), który był zainteresowany aktywnością, ale dołączył do grupy na zaproszenie, co niekoniecznie było jego intencją na samym początku. Natomiast Mike, który zadeklarował chęć dołączenia do grupy, nie został przyjęty, ponieważ był osobą bezdomną i jedna z członkiń grupy uznała, że nie czułaby się bezpiecznie, zapraszając „obcą osobę” do siebie na przygotowywanie posiłków. Podobieństwo, które objawiło

³³ O. Kojanić: „Language Policing” ..., s.2.

³⁴ Ibidem, s.6.

się po autoprezentacji werbalnej Willa, sprzyjało uznaniu go, jako mniej „obcego”, a więc zaufanego. Tymczasem osoba, która zaprezentowała siebie inaczej, została ze wspólnoty wykluczona³⁵. Na podobny problem zwraca uwagę Peter Gelderloos, pisząc o działaniach oddziału Food Not Bombs w Harrisonburgu w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Jego zdaniem łatwo rozróżnić grupę osób potrzebujących od tych, które są uczestnikami ruchu, czy aktywistami. Ta druga grupa jest najbardziej homogeniczna – to głównie biali, młodzi, wykształceni, w miarę zasobni ludzie, aktywni politycznie. Pomimo otwartego zaproszenia do działania i włączania się w akcję, osoby z pierwszej grupy nigdy nie staną się aktywistami FNB zaangażowanymi w planowanie i podejmowanie decyzji³⁶. I nie chodzi o to, że nie będą chciały – po prostu nikt w grupie im na to nie pozwoli. Tymczasem Giles uważa, że kwestia otwartości i składu zespołów Food Not Bombs zależy także od specyfiki miasta. Tam, gdzie stawia się na większą elastyczność w związku z pracą (szczególnie po kryzysie w 2008 roku), grupy FNB są bardzo zróżnicowane klasowo, światopoglądowo i rasowo³⁷. W Polsce znane są przypadki, gdzie osoby, które początkowo były odbiorcami akcji, po pewnym czasie, wychodząc z bezdomności i zmieniając swoje życie, zaczęły gotować i wydawać posiłki w Jedzenie Zamiast Bomb, bywało też odwrotnie. Można więc przyjąć, że kwestia otwartości akcji zależy raczej od dynamiki grupy i osób w niej działających, czyli problem niejawnej dyskryminacji może występować nie wszędzie i nie w takim samym zakresie. Gelderloos stwierdza, że sukces FNB zależy właśnie od pokonania przyzwyczajień i kulturowych nawyków dotyczących współpracy i postrzegania innych ludzi³⁸.

Jedzenie zamiast bomb w polsce

W Polsce działa około trzydziestu sekcji Food Not Bombs. Aktywiści zgrupowani są w Białej Podlaskiej, Bielsko-Białej, Białymstoku, Bydgoszczy, Bytomiu, Częstochowie, Elku, Gdańsku, Gdynia, Gliwicach, Gorzowie Wielkopolskim, Katowicach, Kamiennej Górze, Krakowie, Łodzi, Lublinie, Olsztynie, Opolu, Płocku, Poznaniu, Rzeszowie, Szczecinie, Szczytnie, Tarnowskich Górach, Tomaszowie Mazowieckim, Toruniu, Warszawie, Wrocławiu i Zielonej Górze³⁹. Trudno jest odtworzyć historię poszczególnych sekcji, ponieważ nie wszystkie mają swoje strony internetowe (choćby na portalu społecznościowym Facebook) i mało która rzetelnie informuje o działaniach w ramach akcji. Najdłużej w Polsce działa FNB Wrocław (część sekcji na swoich profilach podaje, że od 1990 roku, tymczasem na fanpejdżu samych zainteresowanych zamieszczony jest rok 1997). Łódź dołączyła w roku 2000, kolejne (jeśli ufać informacjom, jakie udostępniają autorzy stron) były sekcje w Krakowie,

³⁵ Ibidem.

³⁶ P. Gelderloos: *A Critical History of Harrisonburg...*, s. 4.

³⁷ D. H. Giles: „A Mass Conspiracy To Feed People”..., s. 15.

³⁸ Ibidem. s. 7.

³⁹ Dane pochodzą z głównej strony akcji międzynarodowej: http://www.foodnotbombs.net/new_site/contacts.php# [dostęp: 20.07.2017], oraz ze strony polskiej, której celem jest zrzeszanie wszystkich sekcji: <http://foodnotbombs.pl/sekcje/> [dostęp: 20.07.2017].

Białymstoku, Trójmieście, Gliwicach, Zielonej Górze i Lublinie. Część z nich po pewnym czasie przestawała działać (sekcja białostocka – działała w latach 2001-2009 i została reaktywowana w roku 2017).

Nie wszystkie grupy wykazują stałą aktywność. Niektóre działają sezonowo – w okresie zimowym (Gorzów Wielkopolski, Szczecin) lub od jesieni do wiosny (Białystok, Bielsko-Biała, Gdańsk, Kraków, Szczytno), inne działają cały rok (Łódź). Większość „rozdawek” ma miejsce w niedzielę (Białystok, Bielsko-Biała, Gdańsk, Katowice, Kraków, Płock, Szczecin, Szczytno, Zielona Góra), ale zdarzają się także takie w sobotę (Biała Podlaska, Lublin). Część sekcji wydaje posiłki co dwa tygodnie (Biała Podlaska, Katowice) albo raz w miesiącu (Rzeszów). Spotkania mają miejsce zwykle w pobliżu dworców PKP, przejść podziemnych, galerii handlowych lub pasaży, przy stacji metra, lub na głównych placach i ulicach w godzinach od 12:00 do 19:00.

Na stronach sekcji znaleźć można również informacje dotyczące potrzeb – zwykle są to plastikowe naczynia, a także apele o produkty spożywcze, przyprawy, słodczyce, ubrania, zabawki i inne przedmioty, które mogą przydać się osobom mniej zamożnym. Jednak największe zapotrzebowanie jest na wolontariuszy i to z ich braku część sekcji przestaje działać.

Jedną z lepiej prowadzonych i najbardziej zaangażowanych stron jest ta należąca do łódzkiej sekcji Food Not Bombs. Znaleźć możemy na niej informacje zarówno o źródłach ruchu („przeświadczenie, że: państwo wydaje pieniądze na bezsensowne i niepotrzebne cele, kiedy wiele jego obywateli głoduje; niszczenie nadprodukcji żywności jest kapitalistyczną zbrodnią, w wyniku której głód stał się problemem globalnym; wojny są czynnikiem niszczącym społeczeństwo”⁴⁰), jak i sposobie działania grupy. Na stronie tej pierwszy raz można trafić na ważną deklarację niezamieszczoną gdzie indziej, dotyczącą antypartyjności i przeciwstawiania się działaniom naśladowującym, które nie wynikają z czystych pobudek:

Warunkiem uczestnictwa jest jedynie antypartyjność i chęć niesienia pomocy innym. Ze względu na kilkukrotne propozycje współpracy ze strony różnych młodzieżówek partyjnych, przerobiliśmy nieco hasło naszej akcji na «Jedzenie zamiast kłamstw», sprzeciwiając się innym grupom w mieście, które poprzez rozdawanie jedzenia pragną pozyskiwać wyborców czy wyznawców religijnych⁴¹.

Aktywiści z Łodzi starają się także systematycznie pojawiać w mediach społecznych, przypominając o istnieniu akcji oraz jej celach i założeniach. Czasami zawstydzając decydentów miasta – „Dla władz miasta to jest pryszcz, więc tym bardziej powinni się wstydzić. Skoro oddolna grupa paru osób jest w stanie raz w tygodniu nakarmić 100-150 osób to oni

⁴⁰ Strona internetowa sekcji Food Not Bombs Łódź. Link: <https://fnblodz.wordpress.com/about/> [dostęp: 20.07.2017].

⁴¹ Ibidem: <https://fnblodz.wordpress.com/fnb-lodz/>.

przy swoich nakładach i możliwościach mogliby to robić”⁴². Jest to znaczące działanie, które może pomagać w rozpropagowaniu FNB w szerszych kręgach, co umożliwi docieranie do kolejnych kupców, którzy będą skłonni podzielić się niesprzedanymi na rynkach produktami. Tym bardziej że osób potrzebujących nie ubywa: „Wydajemy każdorazowo od 50 do 200 obiadów na miejscu i parędziesiąt na wynos. Rozdajemy również dużą ilość zabawek, słodczy, odzieży, która jest niezwykle przydatna głównie w okresie zimowym”⁴³.

Podsumowanie

Na głównej stronie amerykańskiego ruchu można znaleźć zakładkę z książkami. Książki te, jak i inne gadzety wspierają działania wolontariuszy i pomagają w pozyskiwaniu potrzebnych funduszy. W opisie jednej z nich⁴⁴ możemy między innymi przeczytać: „Food Not Bombs pokazało, jak być efektywnym projektem zmiany społecznej”⁴⁵. Przyznaję, mam problem z dostrzeganiem tej zmiany, być może dlatego, że prawie czterdzieści lat to nadal za mało, by zauważyć zmianę społeczną. Możliwe też, że występując w roli aktywistki, nie posiadam odpowiedniej perspektywy, by w pełni się zdystansować. Podobnie myślą aktywiści z FNB:

Adrian o swoich 14 latach tworzenia Food Not Bombs: – Czasem nachodzą wątpliwości, czy to ma sens, czasem się po prostu nie chce albo wypadają jakieś życiowe sytuacje. Zdarzył się rok, że na 15 gotowań w sezonie, byłem dwa razy. Ale mam takie poczucie, że jeśli nie będzie takich akcji – zaniknie samopomoc, to na kogo będzie można liczyć?⁴⁶.

Zastanawiam się również, czy działania naśladowcze, które powstają także w grupach mniej lub bardziej politycznie zaangażowanych, są już wyrazem tej zmiany, czy tylko pewną modą. Mam jednak nadzieję, że do takich zmian (skutecznych) dojdzie, czego życzę zarówno osobom działającym w ramach FNB, tym, które aktualnie korzystają z ruchu, jak i wszystkim, dla których kwestia zakończenia głodu (i bezdomności) na świecie leży na sercu.

⁴² M. Gallus: Jedzenie Zamiast Bomb. Portal „Miej Miejsce”. Link: <http://miejmiejsce.com/miasto/jedzenie-zamiast-bomb/> [dostęp: 20.07.2017].

⁴³ Strona internetowa sekcji Food Not Bombs Łódź, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <https://fnblodz.wordpress.com/fnb-lodz/>.

⁴⁴ Mowa o książce K. McHenry: Hungry for peace: How you can help end poverty and war with food not bombs, Zob. link: http://www.foodnotbombs.net/hungry_for_peace_promotional.html [dostęp: 20.07.2017].

⁴⁵ Mowa o książce K. McHenry: Hungry for peace: How you can help end poverty and war with food not bombs, Zob. link: http://www.foodnotbombs.net/hungry_for_peace_promotional.html [dostęp: 20.07.2017].

⁴⁶ I. Majewska: Biesiada zamiast bomb...

Bibliografia

1.

Armeline W. T., Glasberg D. S.: What Will States Really Do For Us? The Human Rights Enterprise and Pressure from Below. „Societies Without Borders” Nr 4 (3) 2009, s. 430-451, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://scholarlycommons.law.case.edu/swb/vol4/iss3/8>.

1.

Couch R.: 33 U.S. Cities Have Restricted Feeding The Homeless In Past Year Alone: Report. „Huffington Post”, 10.06.2014, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: http://www.huffingtonpost.com/2014/06/10/bans-on-feeding-he-homeless_n_5479450.html

1.

Crass C.: Towards a non-violent society: a position paper on anarchism, social change and Food Not Bombs. „The Anarchist Library” – theanarchistlibrary.org (1995), s. 1-10, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://theanarchistlibrary.org/library/chris-crass-towards-a-non-violent-society-a-position-paper-on-anarchism-social-change-and-food.pdf>

1.

Ellis B.: „Illegal to be homeless” in growing number of cities. „CNN Money”. 16.07.2014, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://money.cnn.com/2014/07/16/pf/illegal-homeless/index.html>.

1.

Gallus M.: Jedzenie Zamiast Bomb. Portal „Miej Miejsce”, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://miejmiejsce.com/miasto/jedzenie-zamiast-bomb/>.

1.

Gelderloos P.: A Critical History of Harrisonburg Food Not Bombs: Culture, Communication, and Organization in an Anarchist Soup Kitchen. „Social Anarchism”, 39/2006, s. 64- 70, „The Anarchist Library” – theanarchistlibrary.org, (2006), [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-a-critical-history-of-harrisonburg-food-not-bombs.pdf>.

1.

Giles D. H.: „A Mass Conspiracy To Feed People” Globalizing Cities, World-Class Waste, and Biopolitics of Food Not Bombs. Doctoral Dissertation. University of Washington, 2013.

1.

Gordon U.: Practising Anarchist Theory Towards a Participatory Political Philosophy. [W:] S. Shukaitis, D. Graeber (red.): Constituent Imagination. Militant Investigations // Collective Theorization. Oakland/ Edinburgh/ West Virginia 2007, s. 276-287.

1.

Gzyra D.: Holocaust na twoim talerzu. Profil autora na portalu akademickim „Academia.edu” [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: https://www.academia.edu/34415131/Holo_kaust_na_twoim_talerzu.

1.

Hasło angielskie: „Food Not Bombs”, Wikipedia, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: https://en.wikipedia.org/wiki/Food_Not_Bombs.

1.

Herdy A., Green, S.: „Spy files” pact may be broken, peaceful activists grilled: the ACLU questions the role of Denver cops in interrogating political protesters before the '04 Republican Convention and the keeping of files on such interviews. „Denver Post” 2005, s. B1

1.

Heynen N.: Cooking up Non-violent Civil-disobedient Direct Action for the Hungry: „Food Not Bombs” and the Resurgence of Radical Democracy in the US. „Urban Studies” Nr 47 (6) 2010, s. 1225-1240.

1.

Indie Rock. „Magazyn Gitarzysta.pl”, [on-line] [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://www.magazyn Gitarzysta.pl/ludzie/artykuly/1658-indie-rock.html>

1.

Kania A.: Altruizm w gospodarce, czyli ekonomia daru w teorii i w praktyce. [W:] Poznańska K., Maj K. M., *Ekonomia*. Warszawa 2015, s. 27-52.

1.

Kojanić O.: „Language Policing” and the Fight Against Social Inequality in an Anti-Capitalist Organization. „*Prace Socjologiczne*” Nr VII/1 (2015), s. 1-19, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/49864734/Kojanic_-_Language_Policing_and_the_Fight_Against_Social_Inequality_Capitalist_Organization.pdf.

1.

Majewska I.: Biesiada zamiast bomb. „Miasto Ł – Gazeta Łódzka”, 18.05.2014, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://lodzkagazeta.pl/biesiada-zamiast-bomb/>.

1.

McHenry K.: *Hungry for peace: How you can help end poverty and war with food not bombs*, Tucson 2012.

1.

Miller N.: Sacramento Threatens Food Not Bombs for Feeding Hungry in Downtown Park. 17.02.2014 (reprint), „Sacramento News and Review” 17.10.2013, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <https://sacramentofnb.wordpress.com/2014/02/17/sacramento-threatens-food-not-bombs-for-feeding-hungry-in-downtown-park/>

1.

Mitchell D., Heynen N.: The Geography of Survival and the Right to the City: Speculations on Surveillance, Legal Innovation and the Criminalization of Intervention. „Urban Geography” Nr 30 (6) 2009, s. 611-632.

1.

Myers J. S.: The logic of the gift: the possibilities and limitations of Carlo Petrini's slow food alternative. „Agric Hum Values” Nr 30/2013, s. 405-415.

1.

Pabich T.: Dieta roślinna jest tańsza i może rozwiązać problem głodu na Świecie? Strona internetowa „Jak zdrowo żyć”, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://jakzdrowozyc.pl/dieta-roslinna-jest-tansza-i-moze-rozwiazac-problem-glodu-na-swiecie/>.

1.

Parson S. M.: *An Ungovernable Force? Food Not Bombs, Homeless Activism and Politics in San Francisco, 1988-1995*. Doctoral Dissertation, University of Oregon, 2010.

1.

Shannon D.: *Food Not Bombs: The Right To Eat*. [w:] Armaline W. T., Glasberg D. S., Purkayastha B. (red.): *In Our Own Backyard: Human Rights, Injustice, and Resistance in the US*. Philadelphia 2009, s. 49-56. [Za:] Armaline W. T., Glasberg D. S.: „Societies Without Borders” 4/3 (2009), s. 430-451.

1.

Strona internetowa amerykańskiego ruchu Food Not Bombs, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: http://www.foodnotbombs.net/story_of_food_not_bombs.html.

1.

Strona internetowa zrzeszająca polskie oddziały FnB, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://foodnotbombs.pl/sekcje/>.

1.

Strona internetowa łódzkiego oddziału Jedzenie zamiast Bomb, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <https://fnblodz.wordpress.com/about/>.

1.

Strona internetowa Państwowej Inspekcji Sanitarnej, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <https://gis.gov.pl/>.

1.

Zinn H.: *Declarations of Independence*. [Za:] Crass C.: *Towards a non-violent society: a position paper on anarchism, social change and Food Not Bombs*. „The Anarchist Library” – theanarchistlibrary.org (1995), s. 4, [online]. [dostęp: 20.07.2017]. World Wide Web: <http://theanarchistlibrary.org/library/chris-crass-towards-a-non-violent-society-a-position-paper-on-anarchism-social-change-and-food.pdf>

Stworzyć drogę: Anarchizm opowiedziany przez zapatystów

Aleksandra Sznepke – w ramach Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych na Uniwersytecie Śląskim studiuje m.in. prawo, historię sztuki, filozofię. Zajmuje się również projektowaniem graficznym, malarstwem. Fascynuje się niedopowiedzianą estetyką Japonii, secesją, kolorystyką pejzaży pędzla Gustawa Klimta. Zainteresowania literaturą, sztuką, architekturą, kinem i ogólnie pojętą kulturą popularną sprowadzają się do poszukiwań tego rodzaju estetyki i jej współczesnych przejawów.

– Dlaczego mi powiedziałeś, że kiedy się nie wie, co ma nastąpić, trzeba spojrzeć w tył? Czy nie po to, żeby znaleźć drogę powrotną? – zapytałem.

– (...) Nie po to, żeby znaleźć drogę. Ale po to, żeby zobaczyć, gdzie byłeś wcześniej i co się wydarzyło, i czego chciałeś. (...) Odwracając się, żeby spojrzeć w tył, zdajesz sobie sprawę, gdzie byłeś. Tak możesz zobaczyć drogę której nie wytyczyłeś dobrze. Jeśli spojrzysz w tył zrozumiesz, że tak naprawdę chciałeś wrócić, ale powiedziałeś, że trzeba znaleźć drogę powrotną. I tutaj jest problem. Zacząłeś szukać drogi, która nie istniała. Trzeba było ją stworzyć – Stary Antoni uśmiechnął się zadowolony¹.

Kawa od zapatystów

Pierwszy raz spotkałam się ze sprawą zapatystów w anarchistycznej księgarni-kawiarni „Zemsta” w Poznaniu. Wśród napojów gorących można było zamówić „kawę od zapatystów”. Zysk z jej sprzedaży, jak nam wyjaśniono, wspierał inicjatywę meksykańskich bojowników o wolność. Nazwa, którą usłyszałam wtedy po raz pierwszy, skojarzyła mi się z jakąś paramilitarną polityczną formacją; grupą, która pod hasłami wolności i równości, za pomocą przemocy, dąży do władzy zapominając ostatecznie o tych uciśnionych, którzy im zaufali i udzielili poparcia. Zapatyzm okazał się jednak czymś zupełnie odmiennym. Walka zapatystów, zrzeszonych Indian ze stanu Chiapas, której celem jest poprawa życia, to

¹ Z opowiadania Podkomendanta Marcosa z 1996 pt. Stary Antoni. W: B. Prądyńska: Inny Meksyk. Opowieści Zapatystów. Przeł. B. Prądyńska, A. Musiał, M. Krysińska-Kałużna. Poznań 2014, s. 73.

w istocie wołanie o respektowanie elementarnych praw człowieka: jakiejkolwiek gwarancji bezpieczeństwa, opieki zdrowotnej, możliwości godnego zarobku za ciężką pracę. Ten ruch społeczny, o którym na przestrzeni ostatnich 20 lat usłyszano w wielu miejscach na świecie (choć w Polsce wciąż wiemy o nim niewiele), jest jedynym, któremu udało się, przynajmniej w lokalnej skali, przeciwstawić się wyzyskowi rdzennej ludności w południowym Meksyku. To, co zapatystom udało się stworzyć jest jednak czymś znacznie donioślejszym, a co za tym idzie – trudnym do opisanie. Postaram się wyjaśnić podstawowe wątpliwości, które mogą w związku z tym się pojawić. Jednakże, sądzę, że części z wątków nie da się streścić ani przepisać – ich sens leży w bezpośrednim doświadczeniu.

Drugi koniec świata

Ruch zapatystowski, zwany też neozapatyzmem² ukształtował się na terenach południowo-wschodniego Meksyku. Data 01.01.1994 roku uznawany jest przez zapatystów jako początek ich istnienia – wtedy bowiem członkowie plemion Tzotziles, Tzetales, Choles, Tojolabales, Zoques i Mames pod przewodnictwem podkomendanta Marcosa wzniesli zbrojne powstanie zajmując siedem stolic gminnych stanu Chiapas. Przeszłość Indian południowego Meksyku znajdowała się zawsze na uboczu rozważań znanych z polskich podręczników historii, co wydaje się naturalne choćby ze względu na odległość geograficzną. Kojarzymy z pewnością cywilizację Majów, którzy w okolicach Chiapas osiedlili się między IV a VIII wiekiem. Na VI wiek przypada jej rozkwit mierzony zdumiewającą architekturą, pismem hieroglificznym, wynalazkiem kalendarza i rozwojem matematyki, schyłek zaś rozpoczął się wraz z przybyciem do Ameryki Południowej Hernána Cortésa w latach 1519-1521. W tym miejscu daty i nazwiska odkrywców były w moich podręcznikach wydrukowane pogrubionymi literami. Wyrażenie „schyłek cywilizacji”, choć zgrabnie ozdobiło moje zdanie, jest jednak niepoprawnym eufemizmem. Skutkiem działań Europejczyków w samym XVI wieku była śmierć ponad połowy ludzi zamieszkujących ówczesne państwo Majów. W Europie wiek ten był zaś okresem rozkwitu, odrodzenia kultury i nauki – tzw. „humanizmu”.

Hiszpańska opresyjna władza na terenach obecnego Meksyku powodowała wybuchy kolejnych powstań. Miały one miejsce w roku 1712 (stłumione) i 1810, kiedy Miguel Hidalgo ogłosił niezależność Meksyku. Chociaż do urzeczywistnienia niepodległości konieczne był stoczenie jeszcze jednej powstańczej bitwy, to dzień 16.09.1810 r. stał się świętem niepodległości. Ten chlubny epizod nie jest jednak ani historią Chiapas, ani historią zamieszkujących ten rejon Indian – ziemie te do 1824 roku były częścią Gwatemali. Zmiana przynależności państwowej była zresztą bardziej znacząca dla rządzących elit, niż samych mieszkań-

² Lub też nowy zapatyzm (por. M. Löwy: Tradycja i bunt w nowym zapatyzmie. W: B. Prądyńska: Inny Meksyk..., s. 150) – określenie wprowadzane przez część autorów dla odróżnienia od Zapatyzmu – rewolucji z lat 1911-1917, do którego się odwołują, co wyjaśniam dalej.

ców pueblós³. Podobną sytuację można było zauważyć w Polsce – zmiany granic w czasach walk o niepodległość nie miały większego znaczenia dla uprawiających ziemię chłopów oraz robotników. Konflikty klasowe zaczynały się dopiero, kiedy wprowadzano zmiany warunków pracy oraz płacy. Historia samych Indian, potomków Majów, którzy w przeciwieństwie do swoich przodków nie mieli szans na wzniesienie zdumiewających piramid i zgromadzenie skarbów, jest znacznie trudniejsza do opisanie i prawdopodobnie mniej nośna niż historia napisana przez klasę uprzywilejowaną. Napisanie tej historii wymaga wnikliwej obserwacji i dialogu, empatii i cierpliwości oraz zniesienia europejskiej, kolonizatorskiej retoryki. Należy to zrobić, by ująć bogactwo różnorodności, subtelnych odmienności mieszkających tu wielu wspólnot etnicznych. To złożony świat z własną pamięcią, własną praktyką, zakorzeniony w naturalnym środowisku, które od wieków go stwarza, żywiąc ludzi i ich wyobrażenia. Opowieść o przodkach zapatystów wpisuje się w szerszy problem „historii zapomnianych”, wykluczonych z dominującego dyskursu, nieobecnych w zbiorowej pamięci. Co gorsza, współczesny przekaz medialny stanowi przedłużenie tej praktyki, dla wygody wykluczając ze świadomości Europejczyków miliony ludzi doświadczających cierpienia⁴. Meksykanie mieszkają na drugim końcu świata, ale to wciąż nasz świat. O tym łatwo zapomnieć zwyczajowo używając metafory „trzeciego świata” – tego, który jest gdzieś indziej i z różnych powodów jest uważany za gorszy. Choć od człowieka zamieszkującego, powiedzmy, Puszczę Lakandońską (choć mógłby równie dobrze zamieszkiwać wschodnią Ukrainę) zdaje się oddzielać nas tak trudna do przekroczenia bariera alienacji. Jednakże, gdy mowa o gospodarce i światowym rynku, istnienie globalnej sieci zależności stanowi niepodważalną oczywistość⁵.

W Meksyku neoliberalizm został spopularyzowany w latach 70-tych po juntach w Chile, Argentynie, Brazylii. Neoliberalizm, którego twarzą został Milton Friedman, był dla rządów Partii Rewolucyjno-Instytucjonalnej, a następnie Partii Akcja Narodowa po prostu wygodny. Neoliberalizm, w moim odczuciu, dawał (i nadal daje) możliwość ukrywania nierozwiązanych problemów społecznych, zwiększającego się bezrobocia oraz ekonomicznych i prawnych nierówności wśród proletariatu, który z braku perspektyw migrował do większych miast. Luis Martinez Andrade stwierdził, że przełom lat 80-tych i 90-tych był momentem ugruntowania „wiary w niewidzialną rękę rynku”, która wówczas „przerodziła się w dominujący dyskurs”⁶. Długofalowe efekty ekonomicznych posunięć wewnątrz rynku pozostają przewidywalne. Niestety, w przypadku negocjowania porozumień handlowych na poziomie międzynarodowym zawsze spierają się eksperci przedstawiający przekonująco zupełnie przeciwstawne wizje i prognozy. Na przykład burzliwym tematem, choć częściowo przemilczanym przez media, jest podpisana 30.10.2016 Kompleksowa Umowa

³ Po hiszpańsku nie tylko wioska. „wieś, miasteczko, kraj”, ale również „grupa ludzi, lud (ludność uboga i klasa pracująca, naród” (W: B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s. 19).

⁴ „Doświadczających cierpienia” brzmi źle, uwiera, ponieważ intuicyjnie czujemy, że odnosi do czegoś poza naszą percepcją ; może raczej „doświadczających cierpienia, którego my nie doświadczaliśmy i nie doświadczamy, więc nie wiemy czym jest”.

⁵ przypisu nr 5, niestety, brakuje

⁶ B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s.134.

Gospodarczo-Handlowa CETA (Comprehensive Economic and Trade Agreement) mająca na celu zniesienie przeważającej większości ceł pomiędzy Unią Europejską a Kanadą. I tak jedni gwarantują spadek cen syropu klonowego oraz wzrost polskiego eksportu, drudzy wieszczą bankructwo polskich rolników i zagrożenie dla zdrowia nieprzebadaną żywnością.

Bardziej odległy przykład stanowi Północnoamerykański Układ o Wolnym Handlu (NAFTA), znoszący stawki celne handlu wzajemnym między Meksykiem, USA i Kanadą. Dla rolników z najuboższej części Meksyku szybko stało się jasne, że umowa, która miała zwieńczyć cykl neoliberalnych reform rozpoczęty w latach 80-tych (m.in. prywatyzacja państwowych przedsiębiorstw, redukcja wydatków na usługi publiczne, rezygnacja z wspierania rozwoju przemysłu, rozregulowanie rynków) pozbawi ich wspólnotę środków do życia. Rzeczywiście, po jej wejściu w życie, rozwój ekonomiczny Meksyku został praktycznie zatrzymany⁷, a zasoby żywności już po 8 latach oparte były na imporcie w 42%, podczas gdy w 1993 roku było to tylko 13%⁸. Tymczasem odsetek ludności żyjącej poniżej krajowego progu ubóstwa był w 2014 roku, po licznych wahaniach, taki jak w przededniu wejścia w życie umowy⁹. Najtrudniejsza sytuacja zapanowała w ciągu pierwszych lat – w 1996 roku na zakup żywności nie było wówczas stać 37,4% Meksykan, 33% w 1998 roku i dopiero ok. roku 2001 odsetek ten powrócił do, również niepokojącego progu wyjściowego, 21,2% ludności¹⁰. Wówczas też ok. 30 mln ludzi utrzymywało się w Meksyku za mniej niż 1,90\$ dziennie. W 2014 roku było to wciąż 13,7 miliona osób¹¹, a na przestrzeni pierwszych dziesięciu lat zniknęły prawie 2 miliony miejsc pracy w rolnictwie¹². W ostatniej dekadzie większość wskaźników poprawiła się, co może mieć związek z historyczną wygraną w wyborach prezydenckich kandydata Partii Akcji Narodowej (PAN) w 2000 roku. Podczas analizy danych statystycznych, nie należy również zapomnieć o rozmiarach migracji zarobkowej – szacuje się, że do USA wyjechało od 1994 roku ok. 6 milionów Meksykan. Przytłaczająca większość, nie mając wielkiego wyboru, rozpoczęła pracę nielegalnie, stając się w świetle prawa tego kraju dobrobytu przestępcami. Przeczuwając fatalne konsekwencje tego układu¹³, Indianie z

⁷ Według artykułu w "The Guardian" Mexico grew by 16% – a far cry from the 99% of the previous 20 years <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jan/04/nafta-20-years-mexico-regret> [dostęp: 24.09.2017].

⁸ Podaję dane za Instytutem Globalnej Odpowiedzialności: <http://igo.org.pl/czego-nafta-moze-nas-nauczyc-o-ttip/> [dostęp: 24.09.2017].

⁹ Odsetek ten to procent ludności, których zarobki wynoszą mniej niż połowę średniej krajowej pensji; stały poziom, o którym mowa to 52,3 (1994)– 52,4 % (2014); spadł do 42,7 w roku 2006, jednak kryzys roku 2009 odwrócił tę tendencję (gospodarka Meksyku, jako silnie związana z USA dotkliwie odczuła skutki recesji) dane wg. CEPR; zob: M. Weisbrot, R. Ray: The Mexican Economy and the 2012 Elections. Link: <http://cepr.net/documents/publications/mexico-2012-06.pdf> [dostęp: 24.09.2017] oraz <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jan/04/nafta-20-years-mexico-regret> [dostęp: 24.09.2017].

¹⁰ CERP podaje te liczby w diagramie za Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2010).

¹¹ <http://povertydata.worldbank.org/poverty/country/MEX> [dostęp: 24.09.2017].

¹² <http://igo.org.pl/czego-nafta-moze-nas-nauczyc-o-ttip/> [dostęp: 24.09.2017].

¹³ W Raporcie CEPR z 2012 roku czytamy: "It is important to understand that if Mexico had simply continued to grow at its pre-1980 rate, the country would have European living standards today. There is

najuboższego rejonu Meksyku w dniu wejścia w życie jego postanowień, 1 stycznia 1994, roku zeszli z gór zajmując zbrojnie miasta rejonu Chiapas. Mieli na sobie kominiarki, a ich oddziały, jak ogłosili, należały do grupy Ejército Zapatista de Liberación Nacional (pol. Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego). Ich głosem stał się człowiek udzielający wywiadów w kominiarce i z fajką w ustach, o którego twarzy wiadomo tyle, że ma krzaczące brwi – człowiek ten znany jest jako podkomendant Marcos.

Wątpliwości

Po pierwsze, należy zadać pytanie – czego chcą zapatyści? Zbrojne wystąpienie wymaga dobrego uzasadnienia. W następnych latach padło wiele odpowiedzi. Część z nich została ubrana w słowa – deklaracje, opowieści, ulotki, które dzięki mediom i Internetowi, rozproszone, do dziś krążą po świecie. Niektóre pomniejsze postulaty nie zostały wprost wypowiedziane. Wyrosły z bieżących potrzeb i przyjęły kształt konkretnych działań, decyzji. Stały się życiem – zmianą w organizacji i funkcjonowaniu społeczności, zwrotem w biografii konkretnych ludzi. Swoje cele ujęli w 11 punktach: ziemia, praca, dach nad głową, pożywienie, zdrowie, edukacja, wolność, niezależność, demokracja, sprawiedliwość i pokój. Wspominając moment powstania po 20 latach, Marcos w przemówieniu zatytułowanym *Between light and shadow* wyraził to w wypowiedzi syntetycznej i dynamicznej zarazem:

Against death, we demand life.
Against silence, we demand the word and respect.
Against oblivion, memory.
Against humiliation and contempt, dignity.
Against oppression, rebellion.
Against slavery, freedom.
Against imposition, democracy.
Against crime, justice.
Who with the least bit of humanity in their veins would or could question these demands?¹⁴

Rzeczywiście, trudno nie zgodzić się z tak postawionymi postulatami. Skoro zapatyści to ludzie o dobrych zamiarach, wyjaśnienia wymaga ich praktyka zakrywania twarzy komi-

nothing inherently improbable in such a counter-factual; while Mexico's growth from 1960 to 1980 was good growth for a developing country, it was nowhere the pace of China over the past 30 years, and not at the level of South Korea during the 1960s and 1970s. And indeed, South Korea – which continued to grow at the rate of the 60s and 70s – has reached the per capita income of some of the countries of Western Europe. The collapse of economic growth in Mexico after 1980 must therefore be seen as a clear, long-term, failure of economic policy”; zob. M. Weisbrot, R. Ray: *The Mexican Economy...* . Link: <http://cepr.net/documents/publications/mexico-2012-06.pdf> [dostęp: 24.09.2017].

¹⁴ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/27/between-light-and-shadow/> [pobrano 24.09.2017] – tekst wygłoszony 25 maja 2014. Fragmenty w tłumaczeniu na język polski także w B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s. 49.

niarką – w mediach taki element garderoby przywodzi nam na myśl przestępców i terrorystów. Skojarzenia te były z resztą wykorzystywane przez rząd do wprowadzania opinii publicznej w błąd. Rząd chciał przedstawić EZLN jako organizację, która współpracuje z kartelami. Odpowiedź samych zapatystów odsłania nowe znaczenia tego symbolu: „Zakładamy kominiarki, by stać się widocznymi. Przez setki lat byliśmy dla was anonimowi i bez znaczenia, dlatego teraz chcecie znać nasze twarze? Pokażemy je, kiedy uznacie nas i nasze prawa¹⁵.” Z innej strony fenomen ten pokazuje John Berger: „Czytałem ich twarze przez oczy, a informacje przekazywane oczami są najmniej kontrolowane ze wszystkich ekspresji twarzy i dlatego najbardziej szczere”¹⁶. Owszem, wymaga to jednak większej koncentracji i tego rodzaju dyskretnej odwagi, która pomaga spojrzeć drugiemu człowiekowi prosto w oczy. Kominiarka nie daje wzrokowi – najbardziej uprzywilejowanemu ze zmysłów kultury zachodniej – satysfakcji pełnego poznania. Odwraca go, pozostawia z niczym. Wszystko dziś domaga się naszej uwagi i spojrzenia. Zapatyści przeciwnie – każą mu zwrócić się do wewnątrz. Być może o tym mówi opowieśćprzypowieść Marcosa o lwie z 1994 roku, według której „lew zabija, patrząc” – swoim spojrzeniem narzuca przyszłym ofiarom ich rolę. Wcześniej nie znały podziału na silnych i słabych, ale gdy wzrok lwa mówi im, że są słabe, przyjmując to jako prawdę o sobie, pozwalają mu się pożreć. W opowieści tej tylko kret uchodzi z życiem. Jest ślepy, jego uwaga pozostaje zwrócona do wewnątrz – „patrzy w swoje serce”, dlatego jako jedyne zwierzę walczy zaciekle z lwem. Tak samo „człowiek, który umie patrzeć sobie w serce, nie widzi siły lwa, ale siłę swojego serca”¹⁷.

Skąd nazwa zapatyzm?

Tłumacząc „zapatista/a” dosłownie, co podsunęła mi w pierwszej chwili intuicja bazująca na mało komunikatywnej znajomości języka, w najlepszym wypadku otrzymamy słowo „butny/a”, ponieważ el zapato po hiszpańsku znaczy „but”. Oczywiście nazwa nie jest tak przypadkowa, lecz przywołuje pamięć o doniosłych wydarzeniach rewolucyjnego ruchu społecznego działającego na początku XX wieku. Emiliano Zapata stanął na czele Armii Południa (hiszp. Ejercito del Sur), w której walczyli wspólnie chłopci i Indianie, przewodząc powstaniu w latach 1911-1917. Występowali z programem reformy rolnej, która miała przynieść ponowny podział ziem, należących do opresyjnych i potężnych właścicieli. Sprawa ziemi zaś jest dla dzisiejszych Indian wciąż podstawowa. Drugim ważnym celem powstańców było stworzenie wspólnotowej organizacji, stanowiącej przedłużenie jeszcze bardziej odległej w czasie tradycji prekolumbijskiej indiańskiej wspólnoty wiejskiej zwanej calpulla. Cele te dopełniały się wzajemnie. „Ziemia jest tym, co nadaje sens comunidades¹⁸ indiańskim. (...) Jeśli nie mamy terytorium, nie jesteśmy pueblo. Nawet jeśli mówimy

¹⁵ B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s.18.

¹⁶ J. Berger: *Portret Człowieka w Masce*. W: B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s. 128.

¹⁷ *Ibidem*, s.65.

¹⁸ Comunidad – grupa jednostek, które współdzielą elementy np. języka, zwyczajów, zasad, zadań, światopoglądu, wieku, geografii, statusu społecznego. Z reguły w comunidad tworzy się wspólna tożsamość po-

naszym językiem i ubieramy się po naszemu, ale nie mamy gruntu – ponieważ bez terytorium nie mamy korzeni”¹⁹. Luis Martinez Andrade, pisząc o symbolicznym wyborze nazwy EZLN, zauważa, że w tej narracji rola tradycji zmienia się z reakcyjnej, jak zwykle się takie odwołania interpretować, na emancypacyjną, bowiem „wizja świata indiańskiego (kultura Majów) uwalnia wartości prekapitalistyczne (comunidad – wartość użytkowa etc.)”²⁰, a co więcej, stawia je w centrum życia społecznego.

Czym zajmuje się EZLN?

Co mogło wydać się zaskakujące, zbrojne wystąpienie w momencie szczególnego napięcia – zagrożenia wspólnot indiańskich nieprzewidywalnym rozchwianiem krajowej gospodarki w następstwie układu NAFTA, od początku było połączone z przemyślanym całościowym projektem, konkretnymi postulatami, którym nie sposób odmówić rozsądku i słuszności. W dodatku zmiany te były organicznie zrośnięte z językiem, którym przemawiali. Język ten był mądry, a słowa prawdziwe i znaczące, bo bliskie życiowej praktyki comunidades, o których opowiadali znając je z codzienności (w przeciwieństwie do politycznej mowy dysponującej pojęciami lotnymi, ale pustymi, rzucanymi na wiatr). Wytlumaczenie jest proste – powstanie zapatystów nie było desperackim, spontanicznym zrywem, ale zwieńczeniem lat przygotowań. Oczywiście, jak wspomina Marcos – nikt nie wiedział wówczas, jak to się potoczy, szczególnie nie do przewidzenia był medialny fenomen ruchu i jego międzynarodowa popularność. Była to nowa jakość, zaskoczenie dla świata, ale nie początek działalności zapatystów w ogóle. Sama Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego została utworzona w roku 1983. Zaś organiczna praca w poszczególnych comunidades na rzecz ich emancypacji i budowania świadomości, wypracowywaniu rozwiązań lokalnych problemów, była prowadzona dzięki sieci 6200 wspólnot eklezjalnych utworzonych pod wpływem zmian dokonanych na Soborze Watykańskim II²¹.

Po przejściu zbrojnie kontroli w rejonie Chiapas, co nie byłoby możliwe bez EZLN i wywołanym tym wydarzeniem medialnym zamieszaniu, pojawiło się kilka bardzo realnych obaw związanych z dalszą obecnością tam siły militarnej. Przede wszystkim większość dotychczasowych przewrotów wojskowych w tej części świata doprowadzała do sytuacji, w którym nowi przywódcy wojskowi sprawowali władzę w podobny sposób, jak ich poprzednicy, po brutalnej z nimi rozprawie. W tym przypadku jednak mamy do czynienia ze skrajnie odmiennym etosem rządzenia – jego podstawę stanowi założenie, że nie jest ono „sprawą specjalistów”, zaś każde działanie musi mieć etyczne podstawy.

przez odróżnienie od innych grup czy comunidades, która jest dzielona i rozwijana przez jej członków”. W: B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s.16.

¹⁹ W ramach wprowadzenia do wywiadu z Podkomendantem Marcosem Laura Castellanos przytacza to wspomnienie Marcosa, w którym wkłada on te słowa w usta „pewnego starca”. W: *Ibidem*, s.107

²⁰ L. M. Andrade: O palących słowach i zbuntowanych snach: powstanie indiańskie. W: *Ibidem*, s. 137.

²¹ Sieć ta powstała głównie dzięki działalności biskupa Chiapas Don Samuela Ruiza, co przywodzi na myśl rolę Kościoła w budowaniu świadomości społecznej Polaków w PRL, związanej również z konkretną postacią, tu kardynała Stefana Wyszyńskiego; W: *Ibidem*, s. 136

Trudno przewidywać, że rząd Meksyku poparłby bez zastrzeżeń roszczenia Indian do autonomii. Co prawda w lutym 1996 EZLN podpisała z rządem tzw. Umowy z San Andres, mające zagwarantować Indianom autonomię i prawa (m.in. ochronę środowiska naturalnego ich terenów, większy udział w procesie decyzyjnym i kontrolę wydatków publicznych, udział w planowaniu, zarządzaniu i ustawodawstwie), jednak nie zostały nigdy zrealizowane. Najtragiczniejszym wydarzeniem tych lat jest tzw. masakra w Acteal. W wydarzeniu tym zamordowano 45 członków Organizacji Sociedad Civil Las Abejas (tłumaczonej jako „Pszczoły”²²) – organizacji społecznej, która nie przyłączyła się do zapatystów, lecz popierała anty-neoliberalne i pokojowe dążenia. Z terenów Acteal wycofały się wcześniej jednostki EZLN, w związku z czym paramilitarne oddziały, dążąc do prowokacji, zaatakowały modlących się członków Las Abejas. Okoliczności tej zbrodni, tożsamość sprawców pozostają nieznane. Jak interpretuje to zdarzenie Marcos, to zdarzenie miało dać pretekst ówczesnemu rządowi do zbrojnego ataku na EZLN. Przyczyną miało być pierwsze oświadczenie rządu w mediach, w których ogłosił on, że było to starcie wojskowe²³. Niezależnie od tego, czy ówczesny rząd był zamieszany w sprawę, czy był to czyn pozbawionych skrupułów przestępców, ta sytuacja jasno pokazuje, że państwo nie broni skutecznie swoich obywateli w tym rejonie. Działania EZLN są odtąd skoncentrowane na wygaszaniu lokalnych konfliktów i zyskiwanie poparcia drogą pokojową. Do nich zaś przyłączały się działania władz (m.in. przyznawały poszczególnym mieszkańcom wsi prawa do uprawianej przez comunidades wspólnej ziemi). Przy tak silnej militaryzacji zbuntowanych stref, nietrudno przewidzieć, że każde zbrojne wystąpienie zapatystów wywołałoby zwielokrotnioną reakcję ze strony meksykańskiego wojska i mogłoby zakończyć byt kłopotliwej dla państwa autonomii.

Inną obawę podaje sam Marcos: organizując EZLN chciano uniknąć sytuacji, w której mieszkańcy pueblów będą postrzegać ją jako jedyną życiową perspektywę lub drogę kariery. Stwierdził on, że udało się tego uniknąć, a młodzi ludzie (choć wychowani na zmilitaryzowanym terenie) wybrali indywidualne drogi rozwoju i edukacji, stając się wartościowymi dla wspólnoty autorytetami w swoich dziedzinach²⁴.

Do 2005 roku komitety komendantów EZLN dbały o bezpieczeństwo dokonując kontroli przyjezdnych i przychodzących pieniędzy, a także przekazywano informację o ich dalszym rozdysponowywaniu. Obecnie komitety składają się z osób cywilnych – to ogólny kierunek zmian organizacji wspólnot, który ma prowadzić do wycofywania sił militarnych z poszczególnych sfer życia. Jedną z ról, które wciąż pełnią komitety, jest zachowanie ciągłości w kolektywnym systemie zarządzania, który polega na rotacyjnej zmianie członków każdorazowo wybieranych na 7-15 dni Rad Dobrego Rządu – przekazanie projektów między kolejnymi Radami odbywa się za pośrednictwem komisji komendantów EZLN. W ostatniej dekadzie działań zapatystów głównym celem było wyeliminowanie paternalizmu, tak aby

²² Por. M. Andrade: O palących słowach... . W: Ibidem, s. 146.

²³ Ibidem, s. 112.

²⁴ Ibidem, s. 108.

zapewnić pełną autonomię comunidades – realizacja tego planu jest oparta na wycofywaniu EZLN z działalności wspólnot.

Praktyka społeczna - problemy i ich rozwiązania

Nie – próbom rozwiązań na górze, a tak – budowaniu na dole i dla dołu. Nie wierzymy, że cel uświęca środki. Uważamy, że to środki są celem. Konstruujemy nasz cel w tym samym czasie, w jakim konstruujemy środki, którymi walczymy. W tym sensie znaczenie jakie nadajemy wypowiedzanym słowom, szczerości i uczciwości, jest wielkie, nawet jeśli czasami możemy naiwnie się mylić²⁵.

Życiową perspektywą Indian z Puszczy Lakandońskiej przed powstaniem była przede wszystkim praca na jałowym polu, często na kamienistych zboczach górskich. Dominował model rodziny wielodzietnej, której rodzice pobierali się w wieku 12-15 lat, a do 30 roku życia mieli ok. 12 dzieci – przy czym śmiertelność wśród noworodków była wysoka, a ludzie starzeli się przedwcześnie. Brakowało perspektyw na przyszłe życie, ponieważ przeniesienie się do miasta wiązało się zarówno z koniecznością zgromadzenia sporych oszczędności, jak i koniecznością akceptacji gorszego traktowania z racji pochodzenia. Komendantka Esther, przemawiając w Parlamencie w imieniu EZLN w 2001 roku tak opisała sytuację Indian:

Nie możemy liczyć na udogodnienia w postaci wody pitnej, światła elektrycznego, szkół, godnego domostwa, dróg, klinik, a tym bardziej szpitali. Wiele naszych siostr, kobiet, dzieci i starców umiera na uleczalne choroby, z niedożywienia lub przy porodzie, bo nie ma klinik ani szpitali. Tylko w miastach, gdzie żyją bogaci, są szpitale z dobrą opieką i wszystkie udogodnienia. My i tak z nich nie korzystamy, bo nie mamy pieniędzy, żeby się tam dostać, a jeśli już je mamy, to nie docieramy do miasta, umieramy po drodze²⁶.

Wśród trudów życia kobiet indiańskich wymienia się również powszechny analfabetyzm oraz szowinistyczne traktowanie kobiet. W ramach powszechnie panującego patriarchatu, ojcowie wydają swoje córki za mąż, co oczywiście odbywa się bez porozumienia z dziewczyną; przemoc wobec kobiet jest popularnym zjawiskiem, kobiety nie mogą o sobie decydować (nawet o wyjściu z domu na kilka godzin); w końcu, kobiety mają odgórnie wyznaczoną pracę – praca w polu, wychowywanie dzieci, opieka nad mężem i noszenie wody, co bywa równoznaczne z prawie trzygodzinnymi dziennymi wędrówkami. Zapatyści odcięli się od współpracy z klasą polityczną i nie przyjęli pomocy rządu, który mimo wysłuchania cytowanego wyżej przemówienia, zrealizował postanowienia chroniące prawa Indian w sposób ograniczony. Od 2003 roku autonomia funkcjonuje w ramach podziału na

²⁵ Ibidem, s. 38.

²⁶ J. Berger: Portret człowieka w masce..., s. 132

5 jednostek, zwanych caracoles (pol. ślimaki). Działania nie opierają się na żadnej pomocy rządowej, której zapatyści odmówili. Pomoc finansowa oraz przybywanie zagranicznych aktywistów było ważną częścią procesu otwierania Indianom nowych perspektyw. Jednak wartością większą niż realizacja projektów opartych na zewnętrznej pomocy było zawsze dla EZLN zyskanie przez mieszkańców pueblros rzeczywistej autonomii. Mowa tu o autonomii na poziomie jednostki – czerpie ona satysfakcję z rozwoju comunidad (dzięki wspólnej pracy), decyduje o sprawach wspólnoty, a także ma wewnętrzną siłę decydowania o sobie.

Jednym z podstawowych rozwiązań, które walczyło z problemami finansowymi, zdrowotnymi i kwestią przemocy w rodzinie, było wprowadzenie tzw. „suchego prawa” – kobiety z La Garrucha wprowadziły tu zakaz picia alkoholu, który rozpowszechnił się w innych regionach. Tymczasem wiele indiańskich comunidades, znajdujących się pod wpływem rządu i korzystających z publicznych finansów, wciąż niszczy zamknięte koło – otrzymywania pomocy socjalnej (Marcos nazywa tę formę pomocy jałmużną), a następnie trwonienia jej, m.in. na alkohol.

Zapatyści rozumieją, jak ważna jest edukacja i postanowili zapewnić ją sami. W ich szkołach uczy się indiańskie dzieci ich własnej historii, równoległe z historią Meksyku i świata, a także wszystkiego, czego potrzebują do rozwoju w XXI wieku, przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości²⁷. Kadra nauczycielska szkoli się na miejscu – ci sami ludzie, którzy wyznaczają cele edukacji i jej program, wprowadzają go w życie. Na stronie „Szkoły dla Chiapas”²⁸ można znaleźć informacje nie tylko na temat edukacji w Chiapas, ale także na temat autonomii w ogóle, jak również wesprzeć finansowo konkretne inicjatywy²⁹.

Dzisiaj funkcjonują również szpitale i laboratoria lepiej wyposażone niż publiczne, zadbało o profilaktykę³⁰. Skoncentrowano się na odwróceniu zarysowanej w pierwszych latach po przewrocie tendencji rozwoju tylko wsi znajdujących się najbliżej dróg – tam gdzie docierali goście i ich kapitał. Po 20 latach udało się dotrzeć z tymi zmianami do najuboższych pueblros. Co do pierwszego i ponadczasowego postulatu – ziemi – odzyskano pola uprawne na terenach caracoli La Garrucha i la Realidad – tylko tych dwóch. Tam też mieszkańcy prowadzą uprawy, by ulepszyć warunki żywieniowe we wspólnotach.

Bardzo trudna do końca lat 90-tych sytuacja kobiet zaczęła się zmieniać. Wymagało to wielu rozmów i działań wpływających na świadomość Indian, ponieważ zapatyści szanują jednocześnie autonomiczność struktury rodzinnej w wielu comunidades (zabrania się tam na przykład dzieciom edukacji ze względu na tradycję). Mimo tego rodzaju trudności, kobiety dążą do niezależności, zrzeszając się w organizacjach dających im niezależną pozycję

²⁷ Ibidem, s. 45.

²⁸ Strona szkoły: <http://www.schoolsforchiapas.org> [pobrano 24.09.2017].

²⁹ W zakładce „online store” można zajrzeć do świata zapatystów oglądając piękne ręcznie wyszywane chusty, makaty i inne przedmioty – kolorowe i pełne świeżej energii ich twórców czy raczej twórczyń. Często przedstawiają symbole EZLN, tradycyjne ornamenty z kultury Majów, a nawet bohaterów opowiadań Podkomendanta Marcosa (np. gadający chrząszcz Don Durito, który w rozmowie z Marcosem narzekał na ciężkie buty żołnierzy EZLN, którzy nie uważają na chrząszcze, wyrażając nadzieję, że wojna szybko się skończy – w opowiadaniu „historia o Don Durito” z 1994 roku).

³⁰ B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s. 108.

we wspólnocie. Okazało się, że są w stanie nie tylko nieść odpowiedzialność wychowania swoich dzieci, ale również pomóc społeczności w utrzymaniu, dostarczając niezbędne w wielu miejscach środki finansowe. „First and foremost, they often undertake primary responsibility for obtaining clothing and addressing health needs – both of which often require cash. In addition, artistic production can often take place while women are carrying out other work and Zapatista women have been very creative at initiating small sales operations including bakeries, herbal gardens, and used clothing” – czytamy na stronie. „Szkół dla Chiapas”³¹. Poza tym w caracoles powstały zbiory praw kobiet, w których respektowaniu pomaga wspólnota. Stosunek do nich różni się oczywiście w zależności od rejonu – w strefie tojolabal, zgromadzenie comunidad chroni opuszczoną przez mężczyzn kobietę, pomaga jej w pracy w polu, zaś jej mężowi odbiera się wszystkie prawa³². Głębokie zmiany świadomości, jeśli mają być zinternalizowane przez wspólnoty, a przez to trwałe, wymagają czasu.

Inna polityka

Przypominam wam, że podziały między państwami służą tylko po to, by klasyfikować przestępstwo „kontrabandy” i nadać sens wojnom. To jasne, że istnieją co najmniej dwie rzeczy, które są ponad granicami: pierwsza to zbrodnia, która przebrana za nowoczesność, dystrybuuje biedę na skalę światową; druga to nadzieja, że wstyd istnieje tylko wtedy, gdy pomylimy się w kroku tanecznym, a nie za każdym razem, kiedy widzimy się w lustrze. Aby skończyć z pierwszą i żeby zakwitła ta druga, trzeba tylko walczyć i stawać się lepszym. Reszta następuje sama (...). Nie jest konieczne podbijanie świata, wystarczy stworzyć go na nowo³³.

Cele ruchu zostały jasno wypowiedziane, ale na nich nie zamyka się działalność zapatystów. Postulaty walki o sprawiedliwość i demokrację, z którymi ich identyfikujemy, nie są postulatami w abstrakcyjnym sensie, jaki znamy z naszego życia politycznego. Zapatyści już wprowadzili sprawiedliwość i demokrację w swoich comunidades. Dziś ich postulaty odnoszą się do rozszerzenia tego, co żywe i rzeczywiste w ich codziennych praktykach na cały Meksyk i poza jego granice. Po 20 latach oporu są świadomi wielkości i ciężaru tego zadania.

Zapatyści pokazują w nowym świetle tematy, które my, przez lata pustych deklaracji w polityce, przestaliśmy traktować poważnie przez zmęczenie miałością toczonych o nie sporów. Oni redefiniują je przede wszystkim swoim działaniem, ale potrafią też je ująć w prostych słowach. W Europie czujemy zmęczenie pozbawionym językiem – trudno wyobrazić sobie, o ile bardziej ta jakość polityczna jest rewolucyjna w Meksyku, gdzie przez

³¹ <http://www.schoolsforchiapas.org/store/gifts-of-change/women/> [dostęp: 24.09.2017].

³² B. Prądyńska: *Inny Meksyk...*, s. 110.

³³ Zakończenie opowiadania *Historia myszki i kotka* z 1995 roku; W: *Ibidem*, s. 67.

ostatnie dekady „każda zasada – pomijając własny interes – była odarta ze znaczenia”³⁴. Wybrałam dwa przykładowe problemy, które w swoich wypowiedziach naświetla podkomendant Marcos.

Pierwszy przykład to demokracja. „Demokracja w kraju demokratycznym nie ogranicza się do posiadania demokratycznych wyborów. Ma ona coś wspólnego z czymś głębszym, czym jest związek między rządzącymi i zarządzanymi... Największym wyzwaniem zapatyzmu było ogłoszenie, że możliwe jest robienie polityki bez zakładania przejęcia władzy” – mówi Marcos. Dodaje też: „chcemy skończyć z wymysłem, że rządzenie jest sprawą specjalistów.”³⁵ W praktyce każdy z caracoles różni się strukturą rządów, czasem ich trwania, modelami edukacji i służby zdrowia. To pokazuje kolejną ważną cechę demokracji – system nie ma być homogeniczny, ale zdeteterminowany rozwojem poszczególnych wspólnot i organicznie zespolony z jego potrzebami.

Drugi to homoseksualizm. Marcos podkreśla, że kwestia płci nie jest tak ważna w indiańskich pueblach, a dalej wyjaśnia: „Myślimy, że jest czas zapomnianych od zawsze. Awangarda polityczna, która zawsze była protagonistą, zostawiła niezakończoną sprawę Indian, młodzieży i kobiet oraz innych miłości – lesbijek i homoseksualistów. Politycy zawsze odnoszą się do tych grup, jak gdyby byli za oknem wystawy: poproś i zobaczymy co ci dam, ale nigdy nie uznając ich osobowości. I myślę, że ich, tak jak i nas, traktuje się jakbyśmy byli dziećmi w polityce, tzn. jak dzieci tego kraju, w którym dorosłymi są politycy”³⁶. Chodzi zatem o spotkanie z ludźmi, wsłuchanie się w ich problemy i próbę wypracowania rozwiązań. Zerwanie z traktowaniem życiowych trudności, z którymi zmagają się poszczególne jednostki, oraz ich frustracji jako elementów gry politycznej.

U zapatystów bezpośrednio od polityki prowadzi droga do poezji, ponieważ podobnie jak słowa i działania, sfery te okazały się nierozdzielne

Ponieważ wszystkie argumenty polityczne zawiodły, a wszystkie rewolucje przyczyniły się do postępu ludzkości, lecz potknęły się o niemożność stworzenia demokratycznej przestrzeni, w której jednostka, w szczególności uciśniona, może odzyskać słowo, pozostaje jedynie drogą poezji³⁷.

Do tej koncepcji możemy mieć sceptyczny stosunek: ile to razy uczniowie zmuszani są do uczenia się na pamięć topornych poematów? Wątpliwości wyjaśnia Michael Löwy: „Zapatyści nie pisali poematów na cześć działania politycznego (...) – ale wywrotowe, ironiczne i gorszące ulotki oświetlające wnętrza lampą/ burzą poezji”³⁸.

Świat wyobrażeń, który wnieśli do dyskursu politycznego wraz ze swoją obecnością zapatyści – ta wielowarstwowa narracja, otwierająca nas na porządek mityczny, przywołu-

³⁴ <http://monde-diplomatique.pl/LMD44/index.php?id=3> [pobrano 24.09.2017].

³⁵ Z Czwartej Deklaracji z Dżungli Lakandońskiej, 1.1.1996. B. Prądyńska: Inny Meksyk..., s. 145.

³⁶ Ibidem, s. 120.

³⁷ Ibidem, s. 156.

³⁸ Ibidem, s. 154.

jąca wspomnienia, legendy, czasem ironizująca, czasem bardzo prosta i głęboka, jest już dziś obiektem literaturoznawczej interpretacji³⁹.

Sformułowane w bliższym powszechnego dyskursu politycznego języku żądania zapatystów są tylko pewną jej częścią. Wypływają one z praktyki, ta zaś stanowi przedłużenie tradycji i dziedzictwa kulturowego indiańskich plemion: naturalnym procesem jest włączenie do przesłania zapatystów tych zapomnianych światów, które stanowią o ich tożsamości. Pozwala to obserwatorom z całego świata doświadczyć bogactwa, które przez wieki opresyjna władza różnego pochodzenia konsekwentnie niszczyła, bo „co nie jest wymówione zmierza do nieistnienia”⁴⁰. Dzięki utkaniu opowieści z mitów, snów, urywków wspomnień, ironicznych ulotek powstaje opowieść niemożliwa do streszczenia, bo ufundowana jest na różnorodności. Nie jest to jednak dla odbiorców tylko rodzaj etnograficznej ciekawostki i sposobu przechowania pamięci. Poezja wymaga włączenia w nią czytelnika, a każde odczytanie jest jej tłumaczeniem na język własnej świadomości i wrażliwości. Dzięki temu świat południowo-meksykańskich pueblów włącza czytelników w swoją walkę o godne życie, w poszanowaniu różnorodności poszczególnych istnień. Programy zapatystów, publikowane pod nazwą kolejno numerowanych „Deklaracji z Dżungli Lakamandońskiej”, są swoistymi manifestami-poematami.

Takie przesłanie nie jest łatwe w odbiorze – nie do końca przystaje do standardów urywkowych i jednoznacznych komunikatów, którymi posługują się media. Jednym z problemów ruchu i zarazem zarzutem kierowanym do ich przedstawicieli jest paternalistyczne traktowanie całego ugrupowania – sprowadzanie zapatystów do folkloru, zamykanie ich w kolorowym odległym świecie, alienowanie w świadomości odbiorców, a przez to ograniczanie siły jego przekazu. Z jednej strony to kolejna forma odcinania się od realnych problemów niesprawiedliwości i cierpienia ludzi, których zapatyści reprezentują. Z drugiej strony to rodzaj nieporozumienia, zaprzepaszczenie szansy, jaką daje otwarcie się na różnorodne tradycyjne sposoby⁴¹ ujmowania świata i porozumienia z nim, właściwy my-

³⁹ Niezwykły fenomen stanowi oczywiście postać komendanta Marcosa – przywódcy – poety przemawiającego w imieniu zapatystów. O podkomendancie Marcosie (Marcos, subcomandore Marcos) można by napisać wiele anegdot, których rzadna była przez lata opinia publiczna, przez co postać ta, wykreowana na potrzeby ruchu, zbliżyła się do kategorii celebrytów. Same atrybuty, jak kominiarka, fajka – ponadczasowy hipsterski klasyk, czy zegarki noszone na obu nadgarstkach, niczym Bjork w latach 90-tych (te mają praktyczne zastosowanie, co dodaje ich historii atrakcyjności – jeden odmierza czas pokoju, drugi czas wojny – wówczas zapatyści stosują inne godziny, by utrudnić przechwycenie ich planów), czynią z niego doskonałego idola spoza głównego nurtu (początkowo symbolem ruchu miała być czerwona chustka paliacate, która okazała się jednak mniej chwytliwa, czy też wzorem bandany wyszła z mody). Ta kreacja z jednej strony zapewniła uwagę opinii publicznej działaniom w Chiapas i nośność ich deklaracji, z drugiej strony łatwo było w ten sposób zgubić ich najistotniejszy przekaz. Poprzestać na czymś na kształt kolorowej, tabloidowej historii, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni, zostawiając na uboczu, po drugiej stronie lustra, rzeczywiste problemy ludzi – tych od których czerpie, z którymi śmieje się i płacze prawdziwy Marcos.

⁴⁰ C. Miłosz: Czytając japońskiego poetę Issa. W: Hymn o perle. Kraków 1983.

⁴¹ Indianie o swoich zwyczajach mówią „nasz sposób”, co prowadzi intuicyjnie do rozumienia zwyczaju jako „sposobu” patrzenia na świat, czy też „sposobu” radzenia sobie z problematycznością życia i ujmowania go – medium spotkania ze światem.

śleniu mitycznemu. Wprowadzając tę narrację zapatyści nie odsuwają od rzeczywistości, ale próbują nam ją przywrócić:

Prawdziwi mężczyźni i kobiety nauczyli się nadawać wielką i pełną mocy wartość słowu mówionemu, dźwiękowi myślenia. Zrozumieli też, że noc zamyka w sobie wiele światów i że należy wiedzieć, jak ich słuchać, aby móc je wskazać i pomóc im zakwitnąć. Ze słowami rodzą się światy, jakie noc posiada⁴².

Zamiłowanie i wielki sentyment do opowieści, bezinteresowne oczarowanie narracją, która prowadząc pozwala odetchnąć, ale nie pozwala się nudzić – zapatyści próbują wciągnąć nas w inny sposób bycia w świecie. To zaangażowane życie – zawsze w relacji z tym, co nas otacza – droga, którą prowadzi osobista wrażliwość i kształtowana przez nią ciekawość świata. To propozycja konkurencyjna do zachodniego „odczarowanego” sposobu życia, w którym zwykliśmy traktować to, co się przydarza, z obojętnością. Jeśli nasze działania nie prowadzą nas do konkretnego celu albo nie przynoszą wymiernych korzyści, to jesteśmy uznani za przegranych. W drodze do sukcesu oddzielamy przydatne umiejętności od tych zbędnych, co prowadzi nas na skraj załamania nerwowego.

Być może zapatyści zbili kapitał polityczny na swojej opowieści o Marcosie – natchnionym, tajemniczym towarzyszu broni, który w 2014 roku zszedł ze sceny politycznej. Jednak w historiach przesiąkniętych indiańską rzeczywistością, zapatyści uczą nas ożywiania tradycji i celebracji przygodnej rzeczywistości, która nas ukształtowała. Nas zrodziła ziemia i o nią walczymy – mówią, po czym zdają się pytać: co jest ważne dla Was? Czego potrzebujecie Wasze wspólnoty, co możecie sobie wzajemnie dać? Wspólnoty pomagają nam spojrzeć na siebie, ale i zobaczyć wokół comunidad. Dzięki wspólnotom możemy zobaczyć wartość płynącą z różnorodności.

Bibliografia

1. De Angelis M.: The Zapatista's Voice. Link: <https://theanarchistlibrary.org/library/massimo-de-angelis-the-zapatista-s-voice> [dostęp: 24.09.2017].
2. Duterme B.: Zapatyści już niemodni, ale wciąż żywi. Przeł. Agata Łukomska. „Le Monde Diplomatique. Edycja polska”. Link: <http://monde-diplomatique.pl/LMD44/index.php?id=3> [dostęp: 24.09.2017].
3. Graeber D., Grubacic A.: Anarchism Or The Revolutionary Movement Of The Twenty-first Century. Link: <https://theanarchistlibrary.org/library/andrey-grubacic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century#fn2> [dostęp: 24.09.2017].

⁴² Fragment opowiadania Podkomendanta Marcosa pt. Historia nocnego powietrza z 1999 r. W: B. Prądzyńska: Inny Meksyk..., s. 79.

4. Navarro L. H.: Zapatistas can still change the rules of Mexico's politics. „The Guardian”, 23.12.2012, <https://www.the-guardian.com/commentisfree/2012/dec/31/zapatistas-mexico-politics-protest> [dostęp: 24.09.2017].
5. Prądyńska B.: Inny Meksyk. Opowieści Zapatystów. Przeł. B. Prądyńska, A. Musiał, M. Krysińska-Kałużna. Poznań 2014.
6. Salgado P.: An Unvanquished Movement. „Jacobin”, 04.07.2016. Link: <https://www.jacobinmag.com/2016/04/zapatistas-ezln-san-andres-marcos-chiapas/> [dostęp: 24.09.2017].
7. Selfa L.: Zapatistas reenter the political fray. W: „International Socialist Review” nr 44, 11-12 2005.
8. We Are Everywhere – the irresistible rise of global anticapitalism. New York 2003.
9. Weisbrot M., Ray R.: The Mexican Economy and the 2012 Elections. Link: <http://cepr.net/documents/publications/mexico-2012-06.pdf> [pobrano 24.09.2017].
10. Villegas P.: In a Mexico ‘Tired of Violence,’ Zapatista Rebels Venture Into Politics. „The New York Times”, 26.08.2017. Link: <https://www.nytimes.com/2017/08/26/world/americas/mexico-zapatista-subcommander-marcos.html?mcubz=1> [dostęp: 24.09.2017].

Oda na nieobecność prawdziwej poezji: Wiersz prozą dialektyczną

Ken Knabb (ur. 1945) – amerykański pisarz, tłumacz, znawca literatury kontr- kulturowej i teoretyk anarchizmu, znany z przekładów na język angielski pism francuskiego filozofa Guy’a Debord’a i tekstów Międzynarodówki Sytuacionistycznej.

Poezja, jak szczytą się poeci, wyłoniła się z religijnych lub magicznych inkantacji. Szacunek dla barda wynikał z faktu, że jego słowa odgrywały istotną rolę. Podobno określone zwroty i refreny były konieczne, aby podtrzymać na przykład wzrost upraw.

Poezja literacka utraciła to znaczenie; wiedzą o tym jej naj- bardziej wprawieni twórcy. Rimbaud jest archetypicznym przykładem próby odzyskania tego, co magiczne. Lecz poeta poniósł klęskę. I porażka ta była nieuchronna. Forma poetycka wyklucza możliwość realizacji poezji, to znaczy efektywnej realizacji wyobraźni w świecie. Istota wyłonienia się poezji sama stanowi relację społeczną nie- przychylną takiemu zamierzeniu – źródła wyłonienia tkwią w klasie kapłańskiej i do niej powracają. Nawet ktoś taki jak Rimbaud, przy całej swojej pasji do wolności i zjawisk nadprzyrodzonych, stawia ostatni krok w kierunku ustanowienia koncepcji poety jako nowego kapłana lub szamana, nowego mediatora komunikacji. A przecież urzeczywistnienie poezji wiąże się z bezpośrednią aktywnością twórcą każdego człowieka, a więc nie może tolerować takiej mediacji. „Problem polega na tym, aby naprawdę dysponować wspólnotą dialogu i grą z czasem, które wyrażane były w dziełach poetycko- artystycznych” (Guy Debord, Społeczeństwo spektaklu).

* * *

Zasada „dziel i rządź” może być uznana za zasadniczą taktykę dominującego u nas systemu społecznego, lecz wyłącznie pod warunkiem, że odnosi się ją nie tylko do dzielenia jednostek, ale w równym stopniu do podziału między różnymi aspektami codziennego życia. Ta wymuszona separacja zrealizowała się poprzez spektakl, przez inkarnację tego, co przeżyte pozornie. Spektakl przedstawia fałsz i oderwanie jako rzeczywiste i jako rzeczywistość; życie jako przedmiot kontemplacji pasywnych widzów, którzy nie mają własnego prawdziwego życia. „Spektakl nie jest zbiorem obrazów, lecz stosunkiem społecznym między ludźmi ustanawianym za pośrednictwem obrazów” (Debord). Pomiędzy wszelkich wizerunków satysfakcji wytwarzanych przez niego, nowoczesny kapitalizm

nie potrafi ukryć faktu, że nie jest zdolny do spełnienia rzeczywistych ludzkich pragnień. Ponieważ ubóstwo biernego konsumeryzmu (to- warów lub kultury) staje się coraz bardziej oczywiste, spektakl za- pewnia cały szereg imprez kulturalnych, które oferują iluzję „uczes- nictwa”: happeningi, grupy wsparcia, odczyty, Światowe Igrzyska Sportowe, złoty hippisów, festiwale interdyscyplinarne – wszystko, co zdoła pochwycić namiętną radyka- ność, coraz bardziej powszech- ną poezję buntu, i skierować ją ku „konstruktywnym roz- wiązaniom” lub fragmentarycznej opozycji, z których oba jednakowo wzmacniają system o którym myślą, że są jego przezwyciężeniem. „Zrobić każ- dego organizatorem własnej bierności jest ostateczną nadzieją wład- ców” (Raoul Vaneigem, Traktat o Żyjących).

Podobnie jak w przypadku spektaklu, transmisja wiersza jest ruchem w wyłącznie jed- nym kierunku. Bierny widz lub czytelnik otrzymuje obraz tego, co zostało przeżyte przez poetę. Otwarty od- czyt tylko pozornie unieważnia tę krytykę; demokratyzuje rolę poety, dzieli się dostępem na szczyt hierarchicznej relacji. Ale jej nie przewidywa.

Oczywiście pewien stopień komunikacji ma miejsce, ale jest to komunikacja w izolacji, niezwiązana bezpośrednio z rzeczywisty- mi, codziennymi działaniami mężczyzn i kobiet, którzy są w nią za- angażowani. Jako że nasze codzienne czynności są na ogół ograni- czonymi produktami alienacji, naturalne jest, że twórczość poetycka (jeśli nie jest pomyślana jako projekt, który usuwa separację, a tym samym poezję literacką) w obronie własnej wy- cofuje się z życia co- dziennego. Akceptuje wyizolowaną sferę, gdzie z pocieszającą iluzją całości może toczyć swoją niekompletną grę. „Poezja rzadko staje się wierszem. Większość dzieł sztuki zdradza poezję... W najlepszym przypadku twórczość artysty trzyma się wła- snej uwięzi, czekając na swoją godzinę, w dziele, które nie wypowiedziało ostatniego słowa; ale niezależnie jak bardzo autor oczekuje na to ostatnie słowo – słowo poprzedzające do- skonale komunikację – nie zostanie ono wypowie- dziane dopóki bunt kreatywności nie zaprzęgnie sztuki do jego reali- zacji” (Vaneigem).

Poezja, która jest świadoma swego własnego spełnienia w dokonywanym przez siebie wypieraniu fałszu nigdy nie opuszcza codziennego życia, bo ona sama jest projektem nie- przerwanej trans- formacji życia codziennego.

* * *

Konieczność całkowitego zniszczenia hierarchicznej władzy i gospodarki towarowej nie traci na znaczeniu. Tradycyjny rewolu- cyjny ruch robotniczy nie zdołał doprowadzić do takiej transformacji świata. W swoich najbardziej postępowych momentach (Rosja 1905, Kronsztad 1921, Hiszpania 1936 i Węgry 1956) zarysował jednak formę, którą będzie mu- siała przyjąć rewolucja: wyłącznej władzy rad zakładowych. Ta antyhierarchiczna forma organizacji opiera się na demokracji bezpośredniej zgromadzeń ludowych i federacji, z delega- tami, których zakres upoważnień jest ściśle określony i których moż- na bezzwłocz- nie odwołać. W ten sposób unika się możliwości po- wstania nowej klasy rządzącej biuro- kratów i specjalistów. „Partia awangardowa” leninowskiego typu, tak głośno oklaskiwana w chwili obecnej, była jedną z głównych przyczyn klęski klasycznego ruchu robotniczego. Świadomie lub nie, ustawiając się jako odrębna, nieza- leżna siła, przygotowała drogę do

własnej „rewolucyjnej” władzy nad ludźmi, jak stało się w Rosji, Chinach, na Kubie i tak dalej. Każda organizacja dążąca do zlikwidowania społeczeństwa klasowego musi zacząć od kategorycznego odmówienia naśladowania takiego przykładu rewolucyjnego „sukcesu”. Musi znieść stosunki towarowe i hierarchię w obrębie samej siebie. Musi wpływać na bezpośrednie połączenie teorii krytycznej i praktycznej działalności, wykluczając jakąkolwiek możliwość zastygnięcia w ideologię. O ile zgromadzenia ludowe będą nadzorować i przekształcać wszelkie aspekty życia wyzwolonego, o tyle organizacja rewolucyjna musi pomieścić w sobie krytykę wszystkich aspektów obecnego życia wyobcowanego. W rewolucyjnym momencie rozbicia separacji społecznej musi samo-rozwiązać się i przestać być odrębną siłą. Ostatnia rewolucja w ludzkiej prehistorii przypieczętuje jedność tego, co racjonalne, z tym, co pełne pasji; jedność pracy i zabawy w oswobodzonej konstrukcji codziennego życia; grę wypełnienia pragnień każdego z osobna: tego, co Lautreamont nazywał „poezją tworzoną przez wszystkich, a nie przez kogoś jednego”.

Georges Brassens i francuski „renesans piosenki”

Ken Knabb

Ci ludzie [Brassens i inni powojenni francuscy autorzy piosenek] są odpowiedzialni nie tylko za największy renesans piosenki we współczesnych czasach, ale także za wielką zmianę kulturową w obszarze kontrkultury, zastąpienie zachłannego apetytu liryczną wrażliwością. Wielką tajemnicą Brassensa jest to, że przemawia z pełną samoświadomością w imieniu spraw wstrząsająco niepodważalnych. Wiedział, że on i ci stojący za nim, jego rosnąca liczba „wyznawców”, nigdy nie mogli i nie mieli się zjednoczyć, i wiedział dlaczego, i mówił o tym w każdej piosence, niezależnie o czym ona była. Dzięki niemu kontrkultura wyszła z wieku dziecięcego

Kenneth Rexroth, Wywrotowe aspekty piosenek popularnych

Georges Brassens (1921-1981) przez całe życie był anarchistą, a jego utwory wyrażają żywego antyautorytarnego ducha, nawet jeśli większość z nich opowiada raczej o prostych bólach i przyjemnościach życia niż o politycznych kwestiach. Niestety, nie jest zbyt obecny w kulturze anglojęzycznej.

Dla Francuzów jest on co najmniej tak istotny jak Bob Dylan jest istotny dla nas (a przynajmniej był dla ludzi mojego pokolenia). Jednak ci artyści nie są do siebie za bardzo podobni. Brassens zachowuje związek ze starszą, pod pewnymi względami mądrzejszą kulturą, niedostępną już dla Dylana, kuszono go bardziej zdesperowanym, apokaliptycznym – na poziomie mentalnym i werbalnym – rozdźwiękiem, czasem niemalże przypominającym styl Rimbauda. Nie sądzę, by Brassens czy ktokolwiek inny zdobył choć odrobinę blasku Dylana z jego najlepszego okresu (Bringing It All Back Home, Highway 61 Revisited, Blonde on Blonde). Ale nawet wtedy Dylan był niekonsekwentny, a jego gorzki sarkazm w porównaniu z męskim, „doczesnym” humorem i ironią Brassensa często wydaje się drobnostkowy i niedojrzały.

Pomijając ich raczej odmienne style muzyczne, Dylan mógłby napisać coś w stylu Mourir pour des idées (sugerując że ci, którzy wzywają nas do umierania za ideę, powinni dawać pierwsi przykład) lub La ballade des gens qui sont nés quelque part (o „szczęśliwych imbecylach”, którzy czerpią patriotyczną dumę z faktu, że pochodzą z jakiegoś miejsca). Leonard Cohen mógłby napisać coś w rodzaju Le petit joueur de flûteau (bajka o wędrownym

muzyku, który nie chce się sprzedać) lub *Le Blason* (subtelna inwokacja do „najpiękniejszego skarbu kobiecej anatomii”). Ale wątpię, czy którykolwiek z nich byłby zdolny do niewinnej, hałaśliwej radości *Les copains d’abord* (piosenki celebrującej bandę chłopców, który zwykli żeglować wkoło oczka wodnego w małej łodzi), do prostej trafności *Aupres de mon arbre* (utwór o opłakiwaniu własnej głupoty – wycięciu starego drzewa, wyrzuceniu starej fajki i porzuceniu kochanka) albo do miejskiego żartu *La traîtresse* (o kochance, która zdradza swojego kochanka poprzez spanie z mężem) (...).

Mógłbym wymieniać i wymieniać dowody oryginalności Brassensa, ale większą zabawą jest słuchać go, niż mówić o nim. Napisał około 150 piosenek, wkomponował w muzykę ogromną liczbę wierszy. Większość jego utworów pojawiła się na serii dwunastu albumów długogrających (1954-1976), z których wszystkie zostały ponownie wydane jako CD. Istnieje również kilka różnych nagrań jego koncertów etc., jak również piosenki artysty nagrane już po jego śmierci przez innych. Nawet jeśli nie znasz francuskiego, myślę, że przekonasz się, iż same melodie są wystarczająco piękne, abyś nie mógł przestać nucić tych piosenek (...).

Niewykluczone, że odkrycie kilku innych wielkich francuskich piosenkarzy i kompozytorów mogłoby sprawić ci sporo radości. *La chanson française* jest bogatym i fascynującym światem. Aby wymienić tylko kilkoro z moich ulubieńców: Pierre-Jean Béranger, „poeta ludu” z początku XIX wieku. Aristide Bruant, gość w czerwonym szaliku i czarnej pelerynie, widniejący na słynnym plakacie autorstwa Toulouse-Lautreca; plakacie, który miał za zadanie reklamować kawiarnię, gdzie Bruant wykonywał swoje własne utwory, „obejmujące” zazwyczaj większość osiedli paryskiego śródmieścia i zaścianka. Yvette Guilbert, inna wielka piosenkarka kabaretowa *La Belle Epoque*. Tragiczne i często wynędzniałe *chansons réalistes* z lat 30. (Fréhel, Damia, wczesna Piaf). Mistinguett, Mireille i Patachou to jeszcze inni znakomici wykonawcy z tego okresu. I jeszcze rozkosznie błazeński Charles Trenet (ktoś nazwał go kombinacją Danny’ego Kaye’a i Salvadora Dali). Wiele osób uważa go za największego francuskiego autora piosenek, którym być może jest, choć myślę, że Brassens powoli pnie się do większego sukcesu.

Wkrótce po II wojnie światowej mamy do czynienia z „renesansem” poetów-śpiewaków, wychwalanych przez Rexrotha – oprócz Brassensa są to na przykład Léo Ferré, Jean-Roger Caussimon, Jacques Brel, Félix Leclerc, Guy Béart i Anne Sylvestre. Nie ograniczając się do autorskich piosenek, Ferre wplatał również do muzyki poezję Baudelaire’a, Rimbauda i Apollinaire’a i współpracował z Caussimonem (*Le temps du Tango* jest znakomitym przykładem ich wspólnej pracy). Wolę męski, prosty sposób śpiewania Brassensa, niż bardziej krzykliwy i melodramatyczny styl Brela, ale nie ma wątpliwości, że Brel napisał wiele dobrych piosenek (to również jedyny francuski piosenkarz, z wyjątkiem Edith Piaf i Maurice Chevalier, który jest, a przynajmniej był, nieco znany w Ameryce, dzięki musicalowi z 1966 roku Jacques Brel *Is Alive and Well and Living in Paris*). Félix Leclerc jest francusko-kanadyjskim artystą, a jego dziwne, wzbudające poczucie niepokoju utwory mają bardziej „zewnątrzną” aurę, wywołując w wyobraźni niezmierny, zimowy krajobraz Quebecu, w przeciwieństwie do miejskich tonów większości pozostałych wymienionych tu autorów piosenek. Guy Béart to dziwny charakter, ale jego twórczość wpada w ucho. Anne Sylve-

stre, prawdopodobnie dlatego, że jest kobietą i rozpoczęła karierę nieco później niż inni (w połowie 1950 roku), jest jedyną artystką z tego grona, której zainteresowania i wrażliwość najwyraźniej zapowiadają kontrkulturę lat sześćdziesiątych.

Większość z tych ludzi była w pewnym sensie anarchistami, ale (jak zauważa Rexroth) ich zasługą jest to, że wyrażali prawdziwie alternatywne sposoby życia, zamiast pisać dosadne protest songi. Jednym z wyjątków było nagrywanie przez Mouloudji'a *Le Déserteur* Borisa Viana (1954) – piosenki, której nie wolno było puszczać w radiu podczas wojny francuskoindochińskiej. To bardzo poruszająca piosenka, ale Mouloudji jest tak świetnym piosenkarzem, że w jego ustach nawet wyśpiewanie treści kwitu z pralni brzmiałoby poruszająco.

Istnieje wiele innych znakomitych śpiewaczek z tego okresu – Juliette Greco, Monique Morelli, Catherine Sauvage, Barbara, ale Germaine Montero jest zdecydowanie moją faworytką. Jej interpretacje Bérangera i Bruanta są wprost doskonałe, przy czym artystka nie unikała także twórczości współczesnych poetów – Ferré'a i Préverta, i nagrała, najpiękniejsze ze wszystkich, 23 piosenki Pierre'a Maca Orlana. Guy Debord i jego przyjaciele szczególnie upatrzyli je sobie na początku lat pięćdziesiątych; obecnie dostępne są w zestawie dwupłytowym pt. *Meilleur*. Montero nagrała również hiszpańskie pieśni ludowe i wiersze Garcii Lorci (studiowała teatrologię razem z Lorcą na początku lat 30.) i wykreowała tytułową rolę we francuskiej wersji *Matki Courage* Brechta.

Wiele z tych piosenek jest wciąż naprawdę popularnych, nawet jeśli nie jest to popularność zbliżona do tej, jakiej doświadczają najnowsze „gwiazdy” narzucane przez media. Bywałem w zatłoczonych paryskich barach, gdzie knajpiani śpiewacy zaczynali intonować jedną ze starych piosenek i natychmiast dołączało się pół lokalu, znając wszystkie słowa na pamięć. Obecnie Brassens jest popularny nie tylko we Francji, ale także w wielu innych krajach na całym świecie. W Rosji istnieje nawet „Chór Georges'a Brassensa”!

Głównym powodem dla którego artyści ci są praktycznie nieznani w Ameryce jest oczywiście bariera językowa, ale nie mniej ważne są też muzyczne i kulturowe luki komunikacyjne. Dla ludzi, którzy dorastali w rytm bepopu francuskie utwory mogą brzmieć nieco staroświecko, przynajmniej przy pierwszym zetknięciu się z nimi. Z drugiej strony, względny brak napięć i podkreśleń, charakterystyczny dla języka francuskiego, sprawia, że niektórzy z bardziej „wykwintnych” kompozytorów (jak Ferré) wydają się dziwnie mgliści i nieskładni. A teksty, nawet tych powojennych wokalistów, dotyczą tematów odwiecznych: miłości i samotności, przyjaźni i zdrady, celebrowania radości życia, lamentowania nad efemerycznością istnienia, satyry na „oficjalny świat”; te same tematy można znaleźć u Villona lub u średniowiecznych Goliardów (*Carmina Burana*) – nic szczególnie „postmodernistycznego”.

Przypuszczam, że niektóre z piosenek Bessie Smith czy Billie Holiday mogłyby zostać uznane za coś w rodzaju ekwiwalentów *chansons réalistes*, ale świat różnic kulturowych jest nieusuwalny. Kiedy Yves Montand śpiewał piosenki-wiersze Jacques Préverta, nikt nie widział w tym nic niezwykłego. Amerykańskim *Amor Fati* Anarchizm. Nowe perspektywy? odpowiednikiem takiego zjawiska byłoby, gdyby Frank Sinatra zrobił album na podstawie wierszy E.E. Cummingsa lub Lawrence'a Ferlinghettiego. Kombinacja doskonałej jakości

poetyckich tekstów z muzyką popową, powszechna we Francji od ponad stu lat, aż do momentu pojawienia się kontrkultury lat 60. prawie nie istniała w świecie języka angielskiego. Z nadejściem przełomu zjawiska zaczęły się w pewnym sensie „łączyć globalnie” – piękne piosenki Anne Sylvestre przypominają te Leonarda Cohena i Joni Mitchell (których Sylvestre poprzedziła o kilka lat). To tyle w kwestii moich zainteresowań. Muszę przyznać, że słabo „przebadałem” nowszych francuskich piosenkarzy. Prawdopodobnie istnieje kilku dobrych, ale większość z tych, których słyszałem, nie brzmi odrębnie niż ich amerykańscy rówieśnicy, tymczasem ja nie byłem szczególnie zachwycony jakąkolwiek amerykańską muzyką pop po 1970 roku. Te uwagi są oczywiście wyłącznie sprawami gustu. Nie twierdzę, że istnieje coś radykalnego w moich preferencjach muzycznych. W rzeczywistości podważam przekonanie Rexrotha o wywrotowej sile poezji i piosenki i przyjmuję je wyłącznie w bardzo ogólnym sensie – poezja i piosenka mogą czasami wstrząsnąć nami, dać nam wskazówkę co do możliwości realizacji życia. To nie jest tak, że lubię francuskie piosenki z powodu jakichś radykalnych aspektów, które one rzekomo posiadają – lubię je, ponieważ odnajduję zabawę w śpiewaniu i słuchaniu ich. Cenię wiele innych rodzajów muzyki – folk, jazz, muzykę klasyczną – ale te są łatwo dostępne dla każdego, kto chce je „przetestować”. Napisałem to skromne „wprowadzenie do Brassensa i jego rodaków”, ponieważ są oni nieznani dla większości mieszkańców anglojęzycznego świata, a myślę, że można się nimi cieszyć. Bon appétit!

Świat do góry nogami: Radykalne idee rewolucji angielskiej

Ken Knabb

W millenarystycznych buntach późnego średniowiecza element religijnej „psychologii tłumu” wydaje się – przynajmniej z perspektywy czasu – dominować nad osobistymi, indywidualnymi aspektami. Jakkolwiek aktywni, powstańcy religijni mieli tendencję do postrzegania siebie jako pionków na nadprzyrodzonej szachownicy walki. W czasach rewolucji angielskiej (1640-1660) religia pozornie nadal stanowi ramy odniesienia, ale obserwujemy już wyłanianie się większej „indywidualizacji” motywów i działań. To pierwsza rewolta, która ma bardzo nowoczesny styl. Wszystko zostaje zakwestionowane na o wiele większą skalę i o wiele bardziej bezpośrednio niż w jakimkolwiek wcześniejszym okresie historii. Już nie musimy polegać na aktach sądowych lub polemikach wrogów, aby poznać punkty widzenia buntowniczych skłonności. Tym razem ludzie mówią sami za siebie i upewniają się, że zostali usłyszani (pewien londyński księgarz zebrał ponad 23 000 różnych traktatów polemicznych i broszur wydanych między 1641 i 1662 rokiem).

„Wybuch wolności”, opisany w książce Christophera Willa Świat do góry nogami: radykalne idee rewolucji angielskiej (*The World Turned Upside Down: Radical Ideas in the English Revolution*, Penguin, 1972), czasami przypomina niemal kontrkulturowe bachanalia lat sześćdziesiątych – ludzie oddający się różnego rodzaju fantazjom, niekiedy oczywiście bałamutnym (wiara, że jest się prorokiem lub nowym Mesjaszem), grający nowe role, podążający za najbardziej ekstremalnymi skutkami ekstremistycznych ideologii, które głoszone ze wszech stron. Panuje powszechne poczucie ironii: wiele z komentarzy przedstawionych przez Willa brzmi jakby były one raczej cynicznymi reakcjami na uwagi konserwatywnych obserwatorów. Często trudno rozróżnić pomiędzy tymi buntownikami, którzy rzeczywiście widzieli sprawy tego świata poprzez religijno-apokaliptyczny pryzmat, a tymi, którzy po prostu wykorzystywali go jako przykrywkę dla bardziej „przyziemnych” przedsięwzięć – prawdopodobnie w wielu przypadkach oni sami mieli problem z jasnym określeniem swoich celów. Abolicjoniści (Levellers), Poszukiwacze (Seekers), Demagodzy (Ranters), Kwakrzy, Kopacze (Diggers) i niezliczone inne sekty i tendencje ulegały zmianom i mieszały się między sobą. Można odnieść wrażenie, że wiele osób „kręciło się tu i tam”, rezygnując z jednej ścieżki, aby prędko rozpocząć drugą, tak jak zwykli to robić współcześni. Pomimo istnienia prawa zakazującego bluźnierstwa i nakazującego uczęszczać do kościoła (często niemożliwego do egzekwowania), tysiące zwykłych ludzi, dalekich od bycia marginalnymi przedstawicielami bohemy, dopuszczało się wprost skandalicznie

niekonwencjonalnych czynów, które dzisiaj byłyby nie do pomyślenia w wielu częściach świata. Różnice pomiędzy sacrum a profanum zostały wymazane – kwestie religijne omawiano w karczmach, niektórzy twierdzili, że Bóg przemawiał do nich, gdy byli pijani, inni w kościele rozbierali się do naga na wzór Adama i Ewy. Maniery roztopiały się jak kostka lodu (ślady tego fenomenu widoczne były jeszcze w późniejszych wiekach w zachowaniach Kwaków, odmawiających uchylania kapelusza przed kimkolwiek, ze względu na bałwochwalczą naturę takiego aktu, a także odmawiających używania takich form językowych, które odzwierciedlają służalczość, nawet w rozmowie z przełożonymi społeczności). Społeczne i gospodarcze hierarchie zostały zakwestionowane – w sposób najbardziej spójny przez Kopacza Gerrarda Winstanley’a, a mniej lub bardziej radykalnie przez wielu innych, niepotrafiących przemykać oczu na rozdźwięk między naukami duchowymi a warunkami materialnymi: „Gdy Ewa tkła, Adam obsiewał ziemię, więc kto był wtedy Gentlemanem?”. Konserwatywny polemista ubolewał, że „radykalne elementy wyjawiały przed pospółstwem wszelkie tajemnice i sekrety rządzących (rzuciły je jak perły przed wieprze) oraz nauczyły zarówno żołnierzy i jak zwykłych ludzi przyglądać się władzy tak natarczywie, aby sprowadzić wszystkie rządy do pierwszych zasad natury... Uczynili z ludzi tak ciekawskie i aroganckie kreatury, że teraz już nigdy nie znajdą w sobie wystarczająco pokory, aby podporządkować się zarządzeniom”.

Christopher Hill napisał kilka innych ciekawych prac na temat tego okresu (o Cromwellu, Miltonie, Bunyanie, itd.), opracował także Prawo Wolności i inne pisma Winstanley’a (Penguin, 1973). Krótkie omówienie przekonań Winstanley’a i Kopaczy (Diggers) można znaleźć w dziesiątym rozdziale Komunalizmu: od czasów powstania do dwudziestego wieku Kennetha Rexrotha (Seabury, 1974).

Niepojęte życie Kennetha Rexrotha

Ken Knabb

Czy Mark Twain był schizofrenikiem? Van Wyck Brooks zbudował swoją reputację jako krytyk w książce potwierdzającej, że owszem, Twain był schizofrenikiem. T. S. Eliot, który wyposażył dwa pokolenia profesorów w wątle zestawy idei, twierdził identycznie... Z punktu widzenia małego gabinetu na prowincjonalnym wydziale filologii angielskiej, z rzędami książek Henry'ego Jamesa i Sorena Kierkegaarda na półkach i nieszczęsnymi studentkami wsuwającymi pod drzwi rozwiązane zadania z twórczego pisania – z tak podwyższonego punktu widzenia, Mark Twain z pewnością wygląda na wielkiego dziwaka.

Myślę, że to wszystko są brednie. Zbyt mało krytyków ze świata Marka Twaina pisało o Marku Twainie. W środku XX i Amerykańskiego wieku ten pisarz cierpi na brak rówieśników... Był człowiekiem świata. Był człowiekiem świata dziewiętnastowiecznej Ameryki, gdzie prezydenci żuli tytoń, a miliarderzy nie potrafili przeliterować ani słowa. Ci amatorscy psychoanalitycy Marka Twaina nie potrafili zrozumieć tego człowieka, który był temperamentnym gościem zaznajomionym z kowbojami i księżnymi. Jako że zwykli dostawać paraliżu nawet na przyjęciu wydanym przez inną Osobistość Literacką, nie posiadają żadnej obecności społecznej, a krew gotuje się w nich tylko wtedy, gdy jakiś „pierwszoklasista” nie widzi wpływu Sumy Teologicznej na Deerslayera, utrzymując, że Mark Twain musi być oszustem i szaleńcem do szpiku kości.

Rexroth, Mark Twain

Rexroth też był człowiekiem świata – świata raczej odmiennego od tego Twaina, ale równie oddalonego od trywialnych absurdów świata nauki, które tak zabawnie napiętnował. I także cierpiał z powodu braku prawdziwych rówieśników. Większość ludzi piszących o nim nie ma bladego pojęcia „o co mu w ogóle chodzi”. Jeśli podobają im się jego wiersze, są ślepi na jego działalność polityczną; jeśli podoba im się jego działalność polityczna, są zaskoczeni jego mistycyzmem; jeśli lubią jego mistycyzm, są zszokowani jego przyziemnością. Ale niewielu z nich było tak nieprzychylnych i tak niepojmujących, jak jego własna biografka, Linda Hamalian (*Życie Kennetha Rexrotha – A Life of Kenneth Rexroth*, Norton, 1991).

Zagłębiając się w problemy małżeńskie Rexrotha i potępiając jego rzekomy seksizm, Hamalian wykazuje niewielkie zainteresowanie w pewnym sensie modelowymi aspektami

jego życia i niewielką wiedzę na temat większości obszarów jego działalności. Autorka z trudem zmusza się do napisania czegokolwiek dobrego o Rexroth'ie bez skwitowania „dobrego” jakąś poniżającą uwagą. Jeśli jest zmuszona wspomnieć fakt, że poeta przetłumaczył kilka tomów chińskiej i japońskiej poezji kobiecej, a nawet posunął się tak daleko, aby przyjąć kobiecą osobowość w swoim wierszu Marichiko (co wydawałoby się nadawać mu bardziej „pro-kobiecy” rys, niż posiada większość innych, współczesnych poetów), interpretuje to jako spóźnioną próbę odpokutowania za „przedmiotowe traktowanie kobiet” (s. 353). Gdy żona pisze do niego list pełen miłości i podziwu, Hamalian nie pyta, czy to przypadkiem nie sugeruje, że poeta nie był aż takim demonem jak mogłoby się wydawać, lecz obwieszcza: „Rzeczywiście, Rexroth miał szczęście, będąc obdarzanym tak bezkompromisowym oddaniem, czy zasłużył na nie, czy też nie” (s. 185). Poza powtarzającym się „antyseksistowskim” wątkiem, autorka nie podejmuje głębiej żadnego tematu, a nawet nie wydaje się przejmować taką koniecznością. W rzadkich przypadkach, kiedy przerywa nastawione na sianie skandalu dywagacje, aby przedyskutować twórczość literacką Rexrotha, jej uwagi są zazwyczaj banalne, a czasem żenujące. Na przykład przedstawia „dwa” eseje Rexrotha na temat Henry’ego Millera, nie zauważając, że są to dokładnie dwa te same teksty, które po prostu zostały przedrukowane w dwóch różnych książkach (s. 134) albo opiera swoją dziwacznie błędną interpretację poematu „Yugao” (jeden z bohaterów *The Tale of Genji*) na założeniu, że jego tytuł odnosi się do sanskryckiego terminu *yugi* (s. 161).

Biografka jest jeszcze bardziej obojętna na działania polityczne Rexrotha. Pierwsze polityczne emocje, jakie szarpały nim podczas I wojny światowej, różnorodne, radykalne przedsięwzięcia, jakie podejmował w latach trzydziestych, antywojenna Rada Randolpha Bourne’a, którą utworzył podczas II wojny światowej – wszystkie te elementy jego życia z punktu widzenia autorki nie zasługują na nic więcej oprócz marginalnej wzmianki. Każdy, choćby tylko w połowie przychylny biograf, rzuciłby się na tak intrygujące tematy, o których wciąż wiemy frustrująco niewiele i które mogłyby umieścić Rexrotha w bardzo korzystnym świetle w porównaniu z niepowodzeniami politycznymi tak wielu z jego pokolenia. Podobnie wszystkie te lata, podczas których wspomagał uchylających się od służby wojskowej, przechodzą niemal niezauważone – dwa lub trzy razy ten temat jest wspomniany – zazwyczaj dlatego, że pojawia się w jakiejś korespondencji cytowanej tylko po to, aby zademonstrować, jak bezmyślnie Rexroth krzywdził jedną ze swoich żon (s. 214). Niezwykle ważnemu Kołu Libertynów zostało poświęcone kilka rozrzuconych fragmentów o łącznej długości trzech lub czterech stron, których, jak zwykle, znaczna część służy zaprezentowaniu niekorzystnych plotek dotyczących Rexrotha. Hamalian jak gdyby nie zdawała sobie sprawy, że otwarci krytycy mają tendencję do zdobywania wrogów, i że przedstawiając różne wersje wydarzeń trzeba wziąć pod uwagę antagonizmy polityczne i osobiste urazy (tak samo jak wadliwą pamięć czy tendencję do interpretowania spraw w taki sposób, aby na pierwszym miejscu wykazać doniosłość własnych czynów lub poglądów). By podać tylko jeden przykład: Rexroth obwiniał o rozpad Koła Libertynów nieuczciwe manewry niektórych rzekomych anarchistów, którzy przybyli do San Francisco z Nowego Jorku; twierdził, że odkrył dowody, jakoby byli to w rzeczywistości członkowie partii komunistycznej, celowo działający w celu zniszczenia koła (Powieść autobiogra-

ficzna, ss. 520-521). Jest to z pewnością wiarygodna możliwość – stalinowcy rutynowo robili takie i jeszcze gorsze rzeczy. Czy Rexroth miał rację, czy też przesadzał lub fantazjował (co, trzeba przyznać, zdarzało mu się czasami)? Można przypuszczać, że logicznym sposobem, aby dowiedzieć się, co tak naprawdę się stało, jest skonsultować się z innymi członkami Koła. Jednak Hamalian rozwiązuje sprawę w ten sam niezwykle prosty sposób, w jaki rozwikłuje większość „mażeńskich” i innych spornych kwestii w swojej książce: zakładając, że każdy, kto ma coś złego do powiedzenia o Rexrothie, musi mieć rację. Kontaktuje się z osobami, które poeta oskarżał o bycie stalinowskimi sabotażystami i bezkrytycznie akceptuje ich oświadczenie, że był w błędzie! (s. 181, 402). Książka Hamalian przypomniła mi o podobnie wrogiej biografii Forda Madox Forda autorstwa Arthura Mizenera – Rexroth bardzo podziwiał Forda i był do niego podobny na o wiele więcej niż tylko jeden sposób. Alan Judd sprostowała niesprawiedliwe podania na temat Forda w opisaną przez siebie, z inteligencją i sympatią, historii (Ford Madox Ford, Harvard, 1991), gdzie, bez tuszowania przewinień Forda, udaje się przekazać cechy, które są interesujące w jego postaci i twórczości. Mam nadzieję, że ktoś zrobi to samo dla Rexrotha.

Anarchistyczna lektura ewangelii: O „apolitycznej” wizji chrześcijaństwa Jacquesa Ellula

Dezydery Barłowski (ur. 1991) – twórca tekstów artystycznych, naukowych oraz dziennikarskich. Tłumacz współczesnej literatury amerykańskiej. Absolwent komparatystyki, filologii polskiej, dziennikarstwa i komunikacji społecznej. Obecnie doktorant w Katedrze Teorii Literatury UJ. Kontakt: derek.barlowski@gmail.com

[illegible]

Siergiej Aleksandrowicz Jesienin

W powszechnej świadomości społeczeństw kultury Zachodu istnieje przeświadczenie, że instytucja państwa gwarantuje człowiekowi bezpieczeństwo, ochronę i wolność. Nato miast anarchia, jako przeciwieństwo hierarchicznego systemu politycznego, niniejsze prawa oraz wartości niweczy. Ponadto największy kościół chrześcijański (rzymskokatolicki) opiera swą strukturę na systemie monarchii teokratycznej, toteż hierarchiczne uporządkowanie zdaje się najbardziej zgodnym z nauczaniem Chrystusa, ergo – anarchia jest godna potępienia przez każdego chrześcijanina i spreczna z bożym planem. Tego typu sposób pojmowania anarchii i kontrastowania jej z ewangelicznym przesłaniem na niwie filozofii spotkał się jednak z kilkoma polemikami.

Jedną z bardziej interesujących postaw łączących anarchię z chrześcijańskim przesłaniem reprezentuje francuski socjolog, filozof i teolog – Jacques Ellul (1912-1994). W książce *Anarchia i chrześcijaństwo* z 1988 roku (org. *Anarchie et Christianisme*, polski przekład ukazał się w 2015 roku) stawia on sobie konkretny cel:

¹ „Tylko żem szkółkę parafialną / Ukończył / Tylko znam Biblię i jakieś tam bajki / Tylko wiem, jak owies śpiewa na wietrze...” – tłum. aut. J. Jędrzejak, Jędrzejak Jędrzejak Jędrzejak. W: idem: Jędrzejak Jędrzejak Jędrzejak Jędrzejak Jędrzejak. T. 2. Jędrzejak 1990, s. 107.

Chodzi mi zatem o to, aby poprzez „naiwne” odczytanie Biblii pokazać, że jej rzetelna lektura nie daje uzasadnienia dla powoływania państwa i władzy, ale raczej skłania ku anarchii².

Ellul, badając Pismo Święte oraz judeochrześcijańską tradycję z perspektywy anarchisty i protestanckiego „chrześcijanina z nawrócenia”³, zarówno nakreśla własną wizję anarchistycznej religii chrystusowej, jak i wytwarza unikatowy ideologiczny model interpretacyjny. Jego wykładnia pozostaje w polemicznym stosunku do katolicyzmu oraz innych odłamów chrześcijaństwa, a ponadto odcina się od takich dyscyplin jak teologia apofatyczna czy teologia wyzwolenia. Francuski filozof stosuje praktyki interpretacyjne bliskie Nowemu Historyzmowi – zwraca uwagę na historyczno-kulturowe warunki produkcji sensu⁴, stosuje „gęsty opis”⁵, bierze pod uwagę „tekstualność historii”⁶ i analizuje praktyki dyskursywne. Niemniej, nie określa swoich metod przy użyciu dyskursu teoretycznoliterackiego, nie pojawiają się w jego wywodach odwołania do pionierów Nowego Historyzmu – co nie jest zarzutem, ponieważ jego metoda nie pokrywa się w stu procentach z założeniami Stephena Jaya Greenblatta czy Catherine Gallagher, a nazwanie Ellula przedstawicielem Nowego Historyzmu byłoby sporym nadużyciem. Warto się jednak zastanowić, w jak sposób francuski filozof buduje swoją interpretację tekstów biblijnych i czy (lub jak) w jego argumentacji ideologizowane są słowa i czyny Jezusa, które stają się dla niego główną przesłanką do pogodzenia anarchii z chrześcijaństwem.

Niniejszy artykuł jest zatem próbą rozbudowy (w duchu bliskim Nowego Historyzmowi, zgodnie z którego założeniami traktuję Biblię) Ellulowskiej interpretacji Ewangelii oraz rewizji jego wykładni. W tekście przytaczam fragmenty Pisma Świętego, na które w swojej argumentacji powołuje się Ellul. Co istotne, cytowane przeze mnie wersety biblijne są bezpośrednim tłumaczeniem na polski z greckiego oryginału. Zachowuję więc maksymalną bliskość w przełożeniu greckiego słownictwa, zmieniając jedynie składnię źródłowego tekstu na polską. Taka praktyka pozwala mi na maksymalne zbliżenie się do oryginału przy zachowaniu klarowności wyводу dla polskiego odbiorcy.

² J. Ellul, *Anarchia i chrześcijaństwo*. Przeł. J. Gru, A. Dudra. Kraków – Poznań 2015, s. 61.

³ Ibidem, s. 5.

⁴ Badanie historycznych warunków pojawiania się sądów wartościujących (czy też historyczno-kulturowych warunków produkcji sensu) zostało zaczerpnięte przez Nowych Historyków z Nietzscheańskiego projektu genealogicznego. Nietzsche w *Genealogii moralności* zrezygnuje z analizy ocen dotyczących dobra i zła w duchu teologicznym i przyjmuje stanowisko „historyka moralności”, zadając sobie pytanie: „W jakich warunkach autorzy ustalali oceny wartościujące na dobro oraz zło i jaką one same mają wartość?”. Ta metoda stała się jedną z głównych inspiracji dla Stephena Greenblatta; M.P. Markowski: *Historyzm*. W: A. Burzyńska, M.P. Markowski: *Teorie literatury*. Podręcznik. Kraków 2007, s. 508-509.

⁵ „Gęsty opis” to metoda badań historycznych – zdefiniowana przez Clifforda Geertza – polegająca na analizie z pozoru mało znaczącego faktu kulturowego i dalszym ujawnianiu jego „gęstości” poprzez odkrywanie w nim praktyk symbolicznych, zinstytucjonalizowanych kodów i konwencji; Ibidem, s. 509.

⁶ Terminami „tekstualność historii” / „historyczność tekstów” (zdefiniowanymi przez Louisa Montrose’a) określa się dwukierunkową relację między historią a tekstem. W praktyce oznaczają one, że nie mamy bezpośredniego (niezapośredniczonego przez tekst) dostępu do historii i że każdy tekst jest nierozzerwalnie zakorzeniony w historii; Ibidem, s. 510.

Wstępne definicje oraz założenia

Dwa terminy, kluczowe dla właściwego zrozumienia tego tekstu oraz chrześcijańsko-anarchistycznej wykładni Ellula, posiadają zarówno w współczesnej świadomości społecznej, jak i fachowej literaturze gros niekoherentnych pod kątem merytorycznym i aksjologicznym definicji, normowanych głównie przez indywidualne podejście środowisk lub indywidualnych postaw autorów, na które wpływa i wpływało wiele różnorodnych uwarunkowań. Dlatego też należy tu doprecyzować, jak francuski filozof rozumie anarchię i chrześcijaństwo oraz jak jego percepcja ma się do popularnych definicji funkcjonujących w kulturze europejskiej.

Najkrócej swoje rozumienie anarchii Ellul przedstawia w sposób następujący:

Tę ostatnią [anarchię] rozumiem jako an-arché – brak władzy albo brak dominacji, a z pewnością nie w sensie zbanalizowanym jako „nieład”. Kiedy panuje nieład, natychmiast mówi się „prawdziwa anarchia”. Pochodzi to stąd, iż człowiek zachodni jest tak przeświadczony, że ład w społeczeństwie nie może zostać ustanowiony inaczej niż przez silną władzę centralną i stosowane przez nią środki (policja, wojsko, propaganda), że jeżeli tylko te władze zostaną podane w wątpliwość, możemy wyobrazić sobie tylko bałagan⁷!

Autor sprzeciwia się zatem nawykowi kojarzenia anarchii z nieładem i społecznym chaosem. Mówiąc „anarchia”, ma na myśli jej „najczystsze” rozumienie, czyli sposób funkcjonowania społeczności bez silnego, zhierarchizowanego, scentralizowanego systemu władzy dysponującego szerokimi środkami oddziaływania na jednostkę.

Natomiast „zbanalizowany” obraz, o którym pisze Ellul, stanowi zdecydowanie najmocniej zakorzenioną w naszej kulturze wizję anarchii. Czynniki, które wpłynęły na taką percepcję, jest wiele, lecz najważniejsze z nich można odnaleźć w kanonicznych tekstach cywilizacji Zachodu. Na samym początku należy wspomnieć tu o starożytnym, rozbudowanym w kręgu kultury greckiej i rzymskiej, pojmowaniu istoty państwowości, która opiera się m.in. na arystotelesowskim stwierdzeniu: „[...] człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek inne zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą”⁸. Dalszą konsekwencją takiego poglądu jest powiązanie tworu państwa z aparatem władzy⁹. Władza to państwo, a państwa bez władzy nie ma. Na przestrzeni wieków to konwencje bliższe teorii Arystotelesa okazały się bardziej wpływowe i mocno wpisały się w świadomość wielkich umysłów kultury zachodniej. Warto tutaj dodać, że uczeń Platona przedstawił tylko swoją teorię państwowości, która nie jest żadną „prawdą ostateczną”. A przy tym w jego pojmowaniu państwa, zgodnie z ówczesnym światopoglądem, było

⁷ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 61.

⁸ Arystoteles, *Polityka*, Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 1964, s. 7.

⁹ K. Grzybowski, *Przedmowa*. W: Arystoteles: *Polityka*. L. Piotrowicz. Warszawa 1964, s. XL-XLI.

miejsce na niewolnictwo oraz dyskryminację kobiet. Jak widać, jego teorie niekoniecznie sprawdzają się w obecnej rzeczywistości bardziej od promowanej przez Ellula anarchii¹⁰.

Równie istotnym aspektem, który zaważył na negatywnym postrzeganiu omawianej koncepcji w społecznej świadomości, były kolejne odmiany anarchizmu, które po części czerpały z jego ogólnej definicji, lecz w głównej mierze opierały się na teoriach społecznych zaczerpniętych zarówno z libertarianizmu, jak i ideologii lewicowych. Między innymi wskutek takich skojarzeń anarchia była odbierana poprzez uprzedzenia. Komunizm wolnościowy, lewicowe rewolucje i reżimy, krwawe powstania anarchistyczne czy wandalistyczne akcje organizacji typu ANTIFA pozwalały na utwierdzenie w społeczeństwach wizji anarchii jako totalnego bałaganu niosącego śmierć i spustoszenie¹¹.

Następne uprzedzenie, o którym warto wspomnieć, związane jest już z samym znaczeniem słowa „anarchia” w języku polskim. Na gruncie komunikacyjno-językowym, prócz odniesienia do wolności i bezrządu, utożsamia się go z samowolą i chaosem¹².

Definicja Ellula przeciwstawia się anarchii opartej na bezładzie, hedonistycznej wolności i agresji wobec zwolenników państwowego porządku. Potępia więc anarchistów, którzy w swoich działaniach sięgają po przemoc. Mimo darzenia wielkim respektem Marksa, nie popiera anarchokomunizmu, ruchów rewolucyjnych i aktywnej walki o unicestwienie państwa (unika nawet uczestnictwa w wyborach)¹³. Jeśli miałoby się wskazać pokrewne jego myśli anarchizmy, to z pewnością byłyby to anarchochrześcijaństwo i anarchopacyfizm, a najbliżsi jego poglądom byłiby Lew Tołstoj, Ammon Hennacy czy – nieco odleglejsza ideowo – Dorothy Day¹⁴. Sam Ellul do grona myślicieli, których postawy są dla niego wpływowe i ważne, zalicza przede wszystkim Karla Bartha, Murraya Bookchina, Vernarda Ellera oraz Henriego Barbusse’a¹⁵. W jego wywodach pobrzmiewa również mocno myśl Sørensa Kierkegaarda, którego francuski filozof „podejrzewa” o anarchizujące poglądy¹⁶.

Już w głównych założeniach Ellulowskiej wizji funkcjonowania społeczeństwa można doszukać się dwóch swoistych paradoksów. Po pierwsze – społeczeństwo w dyskursie socjologicznym jest zazwyczaj definiowane jako wspólnota uporządkowana, natomiast anarchia (szczególnie w jej najprostszym ujęciu) zaprzecza określonemu porządkowi społecz-

¹⁰ Bardziej szczegółowo kwestię tę omawiam w artykule: D. Barłowski, *Anarchia – chrześcijaństwo – społeczeństwo*, *Racjonalista*. Link: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,9820> [dostęp: 12.09.2017].

¹¹ Można tu przywołać chociażby zakończone krwawą klęską hiszpańskie powstanie anarchistów w 1933 roku, działalność terrorystyczną rosyjskich anarchistów w czasie rewolucji 1905 roku czy chuligańskie akcje AFA pod koniec XX wieku w Wielkiej Brytanii; zob. P. Laskowski: *Szkice z dziejów anarchizmu*. Warszawa 2006; W. Kołodziej: *Działalność anarchistów w Rosji w latach 1905-1907*. Warszawa 1988; S. Birchall: *Beating the Fascists: The Untold Story of Anti-Fascist Action*. London 2010.

¹² R. Tokarczyk: *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków 2003, s. 291.

¹³ Ibidem, s. 33

¹⁴ Zob. M. Van Steenwyk: *That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism*. Minneapolis 2012; D. Day: *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*. New York 2009; A. Hennacy: *The Autobiography of a Catholic Anarchist*. Whitefish 2011.

¹⁵ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 8-9.

¹⁶ Ibidem, s. 16.

nemu¹⁷. Zatem, jeśli urzeczywistnimy anarchię, to choćby z teoretycznego punktu widzenia, przetrwanie takiego tworu jak społeczeństwo stoi pod znakiem zapytania. Ponadto badacze podkreślają, że społeczeństwo i jednostka wzajemnie na siebie oddziałują, toteż, dzięki takiej relacji, wyprowadzenie zsocjalizowanych jednostek z systemu społecznego i wprowadzenie ich w anarchistyczną formę współżycia stanowi w praktyce zadanie, nie przymierzając, karkołomne¹⁸. Po drugie – chrześcijańskie społeczności w obecnej formie, jak i w czasach Jezusa, opierały się na zasadach systemu patriarchalnego, który wymusza hierarchizację, przynajmniej na płaszczyźnie społecznej struktury genderowej¹⁹. Problem ten podejmuje inny teoretyk anarchizmu – Murray Bookchin, który stwierdza, iż w biblijnym świecie dominowały patrycentryczne odmiany gerontokracji, które hierarchizowały społeczność w układzie genderowym i wiekowym (szacunek dla starszości, dla mężczyzn i dla ludzi z dobrego rodu)²⁰. Podkreślmy zatem, że patriarchalny porządek społeczny uniemożliwia funkcjonowanie anarchii w postulowanej tu „najczystszej” formie. Ellul wydaje się jednak świadom tych kwestii (przede wszystkim pierwszej) i w swojej argumentacji precyzuje własne stanowisko względem „społeczeństwa anarchicznego”.

Podsumowując, nie wierzę w „czysto” anarchistyczne społeczeństwo, ale w możliwość stworzenia nowego modelu społecznego. Tylko że dziś trzeba wymyśleć wszystko od początku: związki zawodowe, rady robotnicze, decentralizację, system federalistyczny, wszystko to już jest zużyte, przestarzałe, gdyż było perwersyjnie wykorzystywane²¹.

Propozycja Ellula, którą zawiera na kartach *Anarchii i chrześcijaństwa*, stanowi zatem pewien „program przyszłości”, niemalże utopijny, wymagający „wytworzenia” zbiorowości społecznej na nowo. W jego projekcie anarchia nie jest czynnikiem niszczącym wszelką wspólnotowość, a bardziej ośrodkową zasadą, która zapewnia każdej jednostce wolność i niezależność od zhierarchizowanych struktur państwowych.

Podobnie, na gruncie polskiej nauki – abstrahując od stricte chrześcijańskich wartości, acz w bardziej klarowny sposób anarchię ujmuje Wincenty Kołodziej:

¹⁷ Nowoczesna socjologia podkreśla jednak, że społeczeństwo jest „tworem swoistym, odrębnym od państwa”, a cechy współczesnych typów społeczeństw (takie jak: przemysłowe, ponowoczesne, pokapitalistyczne, informacyjne czy ryzyka) wyznaczone są z naciskiem na relacje między ich poszczególnymi członkami, sposoby komunikacji, gospodarkę, a nie zależność obywateli od organów władzy; B. Szacka: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003, s. 23; zob. D. Bell: *The coming of post-industrial society*. New York 1974; P.F. Drucker: *Społeczeństwo pokapitalistyczne*. Przeł. G. Kranas. Warszawa 1999.

¹⁸ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1972, s. 56-58.

¹⁹ Należy tu jednak podkreślić, że nauczanie Jezusa – jak na swoje czasy – „radykalnie łagodziło” opresję patriarchatu i dawało kobietom zdecydowanie większą wolność niż ta, której doświadczały np. Żydówki w ówczesnej Judei. Jednak takie postulaty jak tradycyjny układ rodziny czy „nadstawianie drugiego policzka” promowane przez chrześcijan są nie do pogodzenia z postulatami anarchofeminizmu; Zob. E. Goldman: *Anarchizm i inne eseje*. Przeł. J. Dolińska, P. Laskowski i in. Kraków – Poznań 2015; D. Rops: *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Przeł. J. Lasocka. Poznań – Warszawa – Lublin 1965.

²⁰ M. Bookchin: *Przebudowa społeczeństwa*. Przeł. I. Czyż, Poznań 2009, s. 67-68.

²¹ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 32.

[...] anarchia nie oznacza chaosu, ani też anarchiści nie pragną stworzyć chaosu ani nieporządku. Zamiast tego pragną zbudować społeczeństwo oparte na wolności osobistej i dobrowolnej współpracy. Mówiąc inaczej: pragną stworzyć taki porządek społeczny, który ustalany jest oddolnie w górę, a nie społeczeństwa hierarchicznego narzucanego odgórnie w dół przez władzę przy pomocy państwa²².

Drugim z tytułowych pojęć, które należy tu doprecyzować, jest chrześcijaństwo. Jego użycie przez Ellul również nie jest oczywiste.

Najbliższa nam rzeczywistość jest taka, że Objawienie Jezusa nie może spłodzić żadnej religii. Każda religia niesie wojnę, to prawda, ale Słowo Boże nie jest „religią”, największą zdradą byłoby właśnie uczynienie z niego religii²³.

Ellul sprzeciwia się tradycyjnemu ujęciu religii chrześcijańskiej. W teorii socjologii religii możemy odnaleźć popularną definicję, która określa religię jako system wierzeń, nad którym pieczę sprawuje konkretna organizacja i z którym identyfikacja nosi cechy wyłączności²⁴. Francuski filozof zrywa zatem z systemowością, hierarchicznością oraz wyłącznością wiary, kładąc nacisk na praktykowanie „prawdy chrześcijańskiej”, czyli zgadzanie się i postępowanie zgodnie ze słowami Jezusa (Jezus jest Prawdą – prawdą osobową), i wolność w wyborze wiary („wiara musi narodzić się jako akt wolny”)²⁵. Ellul chce więc „wyciągnąć” esencję z chrześcijaństwa i „wpasować” ją we własną wizję anarchii, nakreślając oryginalny, raczej teoretyczny twór.

Ellulowska interpretacja ewangelii

W części *Anarchii i chrześcijaństwa* poświęconej interpretacji Ewangelii Ellul skupia się na siedmiu sytuacjach opisanych na kartach Nowego Testamentu. Pierwsza z nich dotyczy realiów politycznych za panowania Heroda Wielkiego. W Ewangelii wg św. Mateusza Król Judei został przedstawiony jako tyran, który w obawie przed utratą władzy nakazuje mordowanie małych dzieci. Ellul podkreśla, że „rzeź niewinątek” była pierwszym spotkaniem Jezusa z władzą polityczną²⁶.

Nie twierdzę, że wpłynęło to na jego [Chrystusa] późniejszy stosunek do władzy politycznej, ale bez wątpienia był to obraz, który zaważył na jego dzieciństwie. Poprzez historie, które posiadamy, nie chcę wykazać, że Jezus był

²² W. Kołodziej: *Anarchizm (Źródła, jego twórcy, metody walki)*. Toruń 2009, s. 11.

²³ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 37-38; Autor rozwija tę myśl na kartach swojej książki o chrześcijaństwie z roku 1984; Zob. J. Ellul: *La Subversion du christianisme*. Paris 1994.

²⁴ G. Kehrner: *Wprowadzenie do socjologii religii*. Przeł. J. Piegza. Kraków 2006. s. 20-21.

²⁵ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 38-39.

²⁶ Zob. Mt 2,1-23, Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu. Red. i tłum. M. Wojciechowski, R. Popowski, Warszawa 2014, s. 5-9.

wrogiem władzy, ale że traktował ją z pogardą i odmawiał jej wszelakiego autorytetu, radykalnie podając w wątpliwość władzę, jaka by była, bez uciekania się do gwałtownych środków w celu jej zniszczenia [...]”²⁷.

Już w pierwszej ewangelicznej interpretacji Ellul pojawiają się rażące nadużycia – szczególnie w warstwie retorycznej oraz merytorycznej. Po pierwsze – filozof przyznaje, że „rzeź niewiniątek” nie wpłynęła na stosunek Chrystusa do władzy politycznej, lecz zaraz potem dodaje, iż ten obraz zaważył na dzieciństwie Zbawiciela. Trudno w tym miejscu nie zwrócić uwagi na fakt, że Jezus „raczej” nie musiał wyrabiać sobie stosunku do władzy, ponieważ był/jest Bogiem czy też, jak wskazuje sam Ellul, „Prawdą osobową”, Mesjaszem, który jako dwunastoletni chłopiec debatował z uczonymi w jerozolimskiej świątyni.

Kolejnym nadużyciem jest tu stwierdzenie, iż Jezus nie był wrogiem władzy, ale traktował ją z pogardą. Abstrahując od kontrowersyjności tego stwierdzenia, należy tu zadać pytanie o radykalność Jezusa w stosunku do władzy, ponieważ od tego zależy odpowiedź na pytanie: czy Chrystus był apolityczny, czy anarchistyczny? Do tej kwestii wrócę jeszcze w dalszej części tekstu.

Ellul, odnosząc się do zbrodniczego czynu Heroda, pomija lub też celowo przemilcza dość istotny fakt. Wzmianka o „rzezi niewiniątek” pojawia się wyłącznie w Ewangelii Mateusza. W pozostałych księgach Nowego Testamentu nikt nie wspomina o tej sytuacji. Co więcej, podobnych informacji nie znajdziemy w tekstach wczesnych apokryfów czy też w innych żydowskich i rzymskich źródłach historycznych²⁸. Opis masakry zarządzonej przez Heroda był zatem najprawdopodobniej fikcją literacką św. Mateusza, którą autor zastosował w celu zachowania ciągłości teologicznej narracji biblijnej²⁹. Jego wersję dodatkowo wzmacniają ówczesnie powszechne wśród mieszkańców Judei złe opinie o rządach Króla oraz zbrodnie, których dopuścił się pod koniec swojego życia, lecz żadną z nich nie był masowy mord dzieci. Argument Ellula o niezwyklej wadze „rzezi niewiniątek” dla osoby Chrystusa jest więc trudny do obrony.

Kolejny fragment, po który sięga francuski filozof, to trzecie (w książce błędnie określone „drugim”³⁰) kuszenie Jezusa na pustyni:

Znów bierze Go przeciwnik na górę bardzo wysoką i pokazuje mu wszystkie królestwa świata i chwale ich, i powiedział Mu: To Ci wszystko dam, jeśli upadłszy, pokłoniłbyś się mi. Wtedy mówi mu Jezus: Odchodź, szatanie, napisane jest bowiem: Panu Bogu Twemu kłaniał się będziesz i Jemu samemu służył będziesz.³¹

²⁷ Ibidem, s. 74-75.

²⁸ Zob. J. Ciecieląg: *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego: Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*. Kraków 2002.

²⁹ Mateusz zapewne podporządkowuje swoją wersję pod „przepowiednię” z księgi proroka Jeremiasza, gdzie Rachela płacze nad niedolą Izraela w niewoli; Zob. Jr 31,15. Hebrajsko-polski Stary Testament – Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich. Oprac. A. Kuśmirek. Przeł. G. Szamocki, K. Madaj i in. Warszawa 2008.

³⁰ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 76.

³¹ Mt 4,8-10, Grecko-polski..., s. 13.

Ellul na podstawie tego fragmentu wysnuwa następującą tezę:

[...] wszelka potęga, władza, chwała tych królestw, a więc wszystko co dotyczy polityki i władzy politycznej, należy do „Diabła”. Wszystko to zostało mu dane, a on daje to temu, komu chce. Tym samym ci, którzy dzierżą władzę polityczną, otrzymali ją od diabła i są od niego zależni!³²

Mierząc się z tym argumentem, warto prześledzić dokładnie tekst biblijny. Diabeł jest tam określony mianem „przeciwnika” (z gr. ἁγία [diabolos]) i „szatana” (z gr. σαταν [satanas]). Jak zauważa sam Ellul, diabeł jest etymologicznie „tym, który dzieli” i podczas kuszenia nie jest istotne, że przemawia wprost do Jezusa jako postać biblijna. Szatan jest więc „oponentem” – pewną „zasadą złą”, a nie zmitologizowanym stworkiem z rogami (przytoczone greckie określenie nie jest nazwą własną), który osobiście udał się na rozmowę z Chrystusem. Szatan ukazuje się w cytowanym fragmencie jako zło – część ziemskiej rzeczywistości, którą współtworzą ludzie. „Diabeł” zatem niejako „tkwi” w człowieku, społeczeństwie, cywilizacji itd. – stanowi część tego, co ludzkie, ziemskie. Ograniczenie „zła” wyłącznie do ośrodków władzy jest kolejnym nadużyciem Ellula. Równie dobrze diabeł mógł zaproponować Chrystusowi filozofię, sztukę czy inną sferę ludzkiej aktywności i wówczas również nie oznaczałoby to, że szatan dzierży władzę nad filozofią i sztuką, rozdając je, komu chce. Analizując ten fragment, należy zwrócić uwagę na realia społeczno-kulturowe tamtych czasów. Walki o wpływy, wielkie wojny, układy polityczne – wszystko to było wówczas na porządku dziennym, ponieważ za najwyższą wartość w tak zhierarchizowanym społeczeństwie uważano władzę i chwałę. Diabeł nie proponuje zatem Jezusowi tego, nad czym akurat włada, tylko to, co jest uważane za najcenniejsze. Ponadto warto nadmienić, że Ewangelie były pisane przede wszystkim dla dobrze już oswojonych z powszechnie zhierarchizowanym porządkiem państwowym Greków (znajdujących się pod rzymską okupacją) i użycie przez ewangelistów takich właśnie słów najprawdopodobniej nie było przypadkową narracją.

Następny argument Ellula na anarchizujący charakter Ewangelii odwołuje się do prowokacji faryzeuszy i herodian, którzy zapytali Jezusa, czy należy płacić podatek Cezarowi. Wówczas Chrystus wskazał na denara, udowadniając, że obraz i napis na monecie należą do Cezara i ostatecznie odpowiedział im: „Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Boga – Bogu!”³³.

Ellul w swojej interpretacji tego fragmentu podkreśla, że w świecie rzymskim indywidualny znak na przedmiocie był oznaką posiadania, więc można oddać Cezarowi to, co jego, bo rezygnacja z płacenia podatków i tak nie ma sensu, skoro jest ono aktem zwrócenia własności właścicielowi. Dla Chrystusa liczy się to, co nie jest własnością Cezara, czyli życie³⁴.

Cezar nie ma władzy nad życiem i śmiercią, Cezar nie ma prawa wysyłać ludzi na wojnę, Cezar nie ma prawa dewastować i rujnować kraju... Domena cezara

³² J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 77.

³³ Mk 12, 17, *Grecko-polski...*, s. 243.

³⁴ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 78-81.

jest bardzo ograniczona i możemy, w imię prawa bożego, przeciwstawiać się większości jego roszczeń. Jezus odrzuca tym samym autorytet dynastii herodiańskiej, ponieważ nie mogli mu oni niczego zarzucić³⁵.

Argumentacja Ellul'a jest tu dosyć spójna, lecz przemawia nie za anarchizującym, lecz apolitycznym przesłaniem słów Chrystusa. Jezusa nie obchodzą dobra materialne, tak samo jak nie obchodzi go władza ziemską. Słowa „oddajcie Cezarowi” oznaczają, że Jezus nie chce ingerować w politykę i gdy przychodzi mu zmierzyć się z władzą, po prostu ją zbywa.

Kolejną sceną, którą analizuje Ellul, jest fragment dyskusji między matką synów Zebedeusza, braćmi a Jezusem. Matka prosi Chrystusa, by jej synowie siedli po jego prawicy i lewicy w królestwie bożym. Jezus przypomina im o tym, że ma zostać wydany na śmierć, a później odpowiada:

Wiedziecie, że przewodzący nad narodami panują nad nimi przemocą i wielcy dają odczuć władzę nad nimi. Nie tak będzie wśród was; ale który chciałby wśród was wielki się stać, będzie waszym sługą, i który chciałby wśród was być pierwszy, będzie waszym niewolnikiem³⁶.

Ellul odbiera te słowa w sposób następujący: <quote>Nie może istnieć władza polityczna bez tyranii. W oczach Jezusa jest to oczywiste i pewne. Innymi słowy, nie ma władzy politycznej, która byłaby dobra, dopóki istnieją władcy i możni. Jest to kolejne zakwestionowanie „władzy” (władza deprawuje itd.)³⁷.

Francuski filozof w swojej interpretacji znów dopuszcza się podobnego nadużycia jak przy poprzednim przykładzie. Jezus bowiem nie mówi o władzy jako takiej – mówi o chrześcijańskim porządku świata i o królestwie bożym. Ewangelista stosuje w tym fragmencie nawet kontrast kompozycyjny (co w kontekście tekstu Pisma Świętego jest znaczące), podkreślając różnicę między przewodzącymi nad narodami i społecznością jego wyznawców. Kwestia o „wielkich dających odczuć władzę” kończy werset 25, a fragment „Nie tak będzie wśród was...” rozpoczyna werset 26. Zatem nawet w porządku tekstualnym dochodzi do kompozycyjnego rozdzielenia „polityki” od „wiary”.

Przy kolejnym argumencie Ellul przywołuje fragment z Ewangelii wg św. Mateusza:

Gdy przyszli zaś oni do Kafarnaum, podeszli biorący didrachmy [podatek na świątynię w postaci dwóch drachm] do Piotra i powiedzieli: Nauczyciel Wasz, czyż nie płaci didrachmy? [Piotr] Mówi: Tak. I gdy wszedł do domu, ubiegł go Jezus, mówiąc: Co ci się wydaje, Szymonie? Królowie ziemi od kogo biorą opłaty lub podatek? Od synów ich, czy od obcych? Gdy powiedział zaś: Od obcych, rzekł mu Jezus:

Zatem wolni są synowie. Aby zaś nie urazić ich, poszedłszy nad morze, rzuć haczyk i tę rybę, która wyjdzie pierwsza, weź i otwórzysz

³⁵ Ibidem, s. 80-81.

³⁶ Mt 20, 25-27, Grecko-polski..., s. 110.

³⁷ J. Ellul, Anarchia i..., s. 81-82.

usta jej, znajdziesz stater [równy czterem drachmom]. Ten wzięwszy, daj im za mnie i ciebie³⁸.

Rzecz jasna, uczeń wykonuje polecenie Jezusa i w cudowny sposób zdobywa środki na opłacenie podatku. Francuski filozof wyciąga z powyższego następujący wniosek:

Taki jest dokładnie sens cudu: władza, która nakazuje ściąganie podatku, jest śmieszna, więc czynimy absurdalny cud, aby pokazać, do jakiego stopnia władza nie ma znaczenia. [...] Widzimy tu postawę Jezusa, mającą na uwadze obniżenie wartości władzy politycznej i religijnej, i uczynieniem jasnym tego, że nie warto się podporządkowywać i być posłusznym inaczej niż w sposób ośmieszający³⁹.

Nadinterpretacja czynu i słów Jezusa w tym fragmencie wywodu Ellula jest przesiąknięta ideologią. Chrystus rzeczywiście czyni absurdalny cud i wręcz mamy do czynienia z motywem komicznym, ale nie ma tu żadnego nawoływania do sprzeciwu czy odmowy podporządkowywania się władzy. Jezus pokazuje w tej sytuacji kolejny raz, co jest dla niego naprawdę ważne – nie podatek, nie władza polityczna czy religijna, a człowiek, jego duchowość, dobro ludzi itp. Po zacytowanym fragmencie z Ewangelii następuje znacznie bardziej rozbudowana historia dotycząca królestwa niebios, a do historii z didrachmą św. Mateusz już nie wraca. Układ kompozycyjny narracji wprost sugeruje więc, że życie polityczne toczy się po prostu obok, a prawdziwa nauka Chrystusa odnosi się do spraw wiary, moralności itd. Polityka jest zbywana, jest na boku narracji, tak jak poborcy podatkowi.

Kolejną sytuacją interpretowaną przez Ellula jest aresztowanie Chrystusa – od momentu nakazania uczniom zakupu mieczy w celu spełnienia przepowiedni, przez udanie się na modlitwę, zdradę Judasza, aresztowanie, przyjście ucznia uderzającego mieczem niewolnika arcykapłana, który miał dokonać pojmania, aż po sytuację uzdrowienia zranionego⁴⁰.

Francuski filozof odnosi tę sytuację do słów z Apokalipsy, które brzmią tak samo jak słowa w przywoływanym w jego argumentacji fragmencie Ewangelii:

[...] Bestia, która wychodzi z ziemi, reprezentuje Władzę polityczną w ogólności i jej wielopostaciową moc. Natomiast Bestia wychodząca z morza jest odpowiednikiem tego, co możemy nazwać Propagandą. Pierwsza to Państwo, które działa z zastosowaniem przemocy, dominuje nad wszystkim, bez żadnego poszanowania dla „praw człowieka”!⁴¹

Nawet gdyby pominąć nieadekwatność argumentacji Ellula wobec uniwersalistycznego charakteru Biblii (bo skąd miałyby się wziąć „prawa człowieka” w czasach Chrystusa?),

³⁸ Mt 17, 24-27: Grecko-polski..., s. 94-95.

³⁹ J. Ellul: *Anarchia i...*, s. 84.

⁴⁰ Łk 22,35-54, Grecko-polski..., s. 433-436.

⁴¹ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 85-86.

jego interpretacja w dalszym ciągu jest skrajnie absurdalna i nieco wybija się z linii argumentacyjnej uskuteczniającej w poprzednich fragmentach przez autora. Trudno jest nawet przeprowadzać tu rzetelną polemikę i udowadniać, że uznanie Bestii za „Państwo” i „Propagandę”, to wprost ideologiczne wykorzystanie tekstu. W Biblii oraz w tradycji biblijnej nie ma żadnych przesłanek, które pozwoliłyby potwierdzić tę interpretację. Można przy tym argumentować jedynie odesłać do szeregu profesjonalnych biblijnych komentarzy⁴².

Ostatnią sytuacją, którą analizuje Ellul, jest proces Jezusa przed Sanhedrynem i Piłatem. Ellul słusznie wskazuje na fakt, iż dobrze zorganizowana administracja wokół precyzyjnie sformułowanego prawa była wielką siłą Imperium, dzięki której Rzym dominował przez wieki. Po przedstawieniu tej kwestii, filozof stara się jednak obalić argument stojący za państwem prawa:

Prawo, które budziło taką dumę, które zapewniało najsprawiedliwsze rozwiązania, do czego ostatecznie doprowadziło? Do tego, by prokurator rzymski ustąpił przed tłumem i skazał na śmierć niewinnego bez żadnego istotnego powodu (Piłat zdaje sobie z tego sprawę!). Oto, czego możemy się spodziewać po doskonałym systemie prawnym!⁴³

Ten zabieg retoryczny Ellula słabnie jednak, gdy dopowie się, że Piłat „umył ręce” od sprawy Chrystusa i niejako z „szacunku” dla żydowskich obyczajów oraz w obawie przed buntem w całej Jerozolimie oddaje wyrok w ręce ludu. Z innej strony patrząc, to złe sprawowanie władzy przez Sanhedryn sprowadza na Jezusa wyrok, a przypomnijmy, że w czasach okupacji rzymskiej Sanhedryn był legalną instytucją w świetle prawa Imperium. Ponadto, bez wydania Jezusa na śmierć nie spełniłoby się odkupienie. Zresztą, Jezus w czasie męki wybacza swoim oprawcom (niewinnych w świetle ówczesnego prawa – podkreślimy) i okazuje im miłosierdzie, mówiąc: „Ojcze, odpuść im, bowiem nie wiedzą, co czynią”⁴⁴. Mamy tu zatem rozdzielenie między porządkiem politycznym i porządkiem boskim. Odkupienie musi się dokonać niezależnie od jakichkolwiek instytucji państwowych. To Bóg zdecyduje, jaką karę w jego królestwie poniosą winowajcy; natomiast to, jaka kara spotka ich w obliczu prawa ziemskiego (żydowskiego czy rzymskiego), to dla Boga nieistotne.

Ellul stwierdza, że Chrystus podczas procesu przed Sanhedrynem reaguje albo milczeniem, albo oskarżeniem władzy, albo prowokacją⁴⁵. Zdaniem autora Anarchii i chrześcijaństwa Jezus w ten sposób wyraża pogardę i sprzeciw wobec władzy. Trzeba jednak pamiętać, że Chrystus w chwili przesłuchań w świetle porządku bożego nie spiera się z kapłanami czy politykami, ale ze złem, jakie istnieje na Ziemi, a które ma ostatecznie pokonać, dając się ukrzyżować – na tym polega prorokowane odkupienie, tak dokonuje się misja Jezusa. System polityczny jest gdzieś z boku, a Chrystus, świadomy tego, że musi iść na śmierć, raczej

⁴² Zob. C.S. Keener: Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu. Przeł. Z. Kościuk. Warszawa 2000.

⁴³ J. Ellul: *Anarchia i...*, s. 87-88.

⁴⁴ Łk 23,34, *Grecko-polski...*, s. 443.

⁴⁵ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 88.

nie przejmuję się tym, że gdyby prawo rzymskie było tu lepiej zastosowane, to pewnie by przeżył... Zapewne dlatego też na pytania „czy jesteś królem żydowskim”, Jezus odpowiadał z ironią „to ty powiedziałeś” (z gr. συ λεγεις [sy legeis] – „ty mówisz”⁴⁶). Pytanie o polityczne panowanie na Ziemi postawione w chwili dokonywania się zbawienia jest błahe, niepoważne, wręcz komiczne, a zadający je „nie wiedzą, co czynią”.

Istotną kwestią, którą porusza również Ellul, jest pytanie o słuszność monarchii, o swoistą wskazówkę, iż najlepszym ustrojem jest królestwo. Jezus bowiem odpowiada na pytanie Piłata w sposób następujący:

Królestwo moje nie jest z świata tego. Gdyby ze świata tego było królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie został wydany Judejczykom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd⁴⁷.

Do tej wypowiedzi należy wprowadzić dłuższy komentarz. Jak dowodziłem przez całą długość mojego tekstu, Chrystus zdecydowanie rozgranicza strukturę polityczną od wiary (królestwa bożego). Najwyraźniej ten podział widać w historii z „oddawaniem Cezarowi”, ponieważ dochodzi tam do fundamentalnego rozdzielenia między sacrum a profanum⁴⁸. Jezus nie chce ingerować w porządek polityczny żadnego kraju. Dodatkowo o tym podziale świadczy odmowa przyjęcia tytułu „króla żydowskiego”, ponieważ gdyby odpowiedział „tak” – stałby się przywódcą świeckim Żydów, a nie przywódcą wszystkich ludzi⁴⁹. Jeśli chodzi o paralele między królestwem świeckim a królestwem bożym, zwróciłbym uwagę na kontekst kulturowy i językowy. Jezus objaśniał swoim uczniom tajniki wiary poprzez przypowieści i ubieranie poważnych zagadnień duchowych w słowa zrozumiałe dla prostych ludzi (jego uczniowie byli w większości prostymi rybakami). Dlatego też dla zobrazowania kwestii „miejsca” transcendentnego mówi o królestwie, ponieważ słowo miało dobre konotacje w tradycji żydowskiej (sława Króla Dawida) i odnosiło się do powagi, harmonii, świetności, a na greckiej płaszczyźnie językowej (z gr. βασιλεία [basileia]) odchodziło od wyobrażeń krain pogańskich bóstw.

Kwestia nadawania władzy politycznej przez Boga pojawia się w dalszej części dialogu Jezusa z Piłatem:

Mówi więc mu Piłat: Do mnie mówisz? Nie wiesz, że władzę mam uwolnić Cię i ukrzyżować Cię? Odpowiedział [mu] Jezus: Nie miałbyś władzy nade mną żadnej, gdyby nie była ci dana z góry. Dla tego, który wydał mnie tobie, większy grzech ma. Od tego Piłat usiłował uwolnić Go⁵⁰.

Ellul podaje kilka możliwości interpretacyjnych zagadkowego sformułowania „z góry”, skłaniając się najbardziej do takiego oto wytłumaczenia:

⁴⁶ Łk 23,3, Grecko-polski..., s. 438.

⁴⁷ J 18,36, Grecko-polski..., s. 571.

⁴⁸ L. Kołakowski: Jezus ośmieszony. Przeł. D. Zańko. Kraków 2014, s. 42-43.

⁴⁹ Bardziej szczegółowo kwestię tę omawiam w artykule: D. Barłowski, Anarchia – chrześcijaństwo...

⁵⁰ J 19,10-12, Grecko-polski..., s. 575.

Jezus mówi do Piłata: „Twoja władza nade mną pochodzi od Złego Ducha”. Koresponduje to z tym, co widzieliśmy z okazji tematu kuszenia (wszystkie potęgi królestw tego świata zależą od Diabolosa). Kolejną przesłanką jest zdanie przytoczone wyżej, kiedy Jezus odpowiada arcykapłanom, że w proces zamieszane są siły ciemności. Wreszcie wyjaśnia się druga część odpowiedzi – Jezus mówi Piłatowi: „Ty otrzymałeś swoją władzę od złego ducha, ale ten, który mnie do ciebie (czyli do niego) przyprowadził, jest gorszy od ciebie”⁵¹.

Ellul precyzuje, że władza wszędzie i zawsze pochodzi od złego ducha i nie jest to napisane wprost, ponieważ chrześcijanie musieli „szyfrować” swoje teksty ze względu na prześladowania. Francuski filozof stosuje tu retorykę bliską teoriom spiskowym. Dziwne w tym przypadku wydaje się zapisywanie słów „z góry” przez Ellula małą literą, choć konsekwentnie „Złego Ducha” czy „Diabolosa” zapisuje wielką. W tekście oryginalnym wyrażenie „z góry” zapisane jest małą literą (z gr. ἀνωθεν [anōthen]), jednym wyrazem, który sygnalizuje bezpośrednie położenie „nad”, bycie „powyżej” i w takim użyciu odnosi się raczej do zwierzchnika lub do osoby/osób, które mają władzę (pamiętajmy tu o niełączeniu porządków politycznych i duchowych). Piłat był tylko namiestnikiem, a stanowisko to było mu przydzielone przez zwierzchnika, więc to raczej o nim mówi Jezus lub o tym, kto w danym momencie był bezpośrednio „nad” nim (możliwe, że chodzi tu o grożący Piłatowi zakwestionowaniem jego lojalności wobec Cezara i rewoltą lud Jerozolimy?), a nie tajemniczy „Zły Duch”.

Reasumując – zarówno twierdzenia o wskazywaniu przez Boga właściwego porządku państwowego, politycznego na ziemi, jak i o anarchizującym przesłaniu Chrystusa, opierają się na nadinterpretacji i fikcji tworzonej do podbudowy własnych poglądów politycznych.

„Używanie” Chrystusa

Nadużycia ideologiczne w biblijnych nadinterpretacjach Ellula nie pozwalają na poważne traktowanie całej jego anarchochrześcijańskiej teorii. Artykuł ten nie ma jednak na celu oceny aksjologicznej wywodów francuskiego filozofa, zresztą ja sam nie chcę tu występować w roli oskarżyciela, zatem by przeprowadzić tu końcowy, filozoficzno-teologiczny rachunek, odwołam się do słów samego autora, który kilka lat przed wydaniem *Anarchie et Christianisme* opublikował *La Subversion du Christianisme*. Tam mianem perwersji określa ideologizowanie Słowa Bożego. Jego zdaniem „Chrystianizm” jest negatywnym zjawiskiem następującym po nieprzepracowaniu pierwotnych treści mistrza (tak jak marksizm po Marksie) i przez wykorzystywanie słów Jezusa na potrzeby własnej ideologii cierpi całe chrześcijańskie przesłanie. Co więcej, sam filozof szydzi z ideologów sięgających po słowa Ewangelii, zauważając, że Chrystus był wtłaczany już we wszystkie możliwe ideologie, był

⁵¹ J. Ellul, *Anarchia i...*, s. 90-91.

już „Chrystus komunista”, „Chrystus socjalista”, „Chrystus słodki poeta” itd., natomiast kilka lat po tych słowach Ellul osobiście tworzy „Chrystusa anarchistę”⁵².

Nie neguję jednak całości intelektualnej ekwilibrystyki autora *Anarchii i chrześcijaństwa*. Niemniej trudno nie zauważyć drastycznej niekonsekwencji Ellula, który na początku obwieszcza, że nie ma zamiaru przekonywać nikogo, że Chrystus z pewnością był anarchistą, a następnie usilnie wykazuje, że chrześcijaństwo przyznaje słuszość funkcjonowaniu anarchii w „przestrzeni społecznej”, zresztą dziwnie schrystianizowanej.

Pomimo sporych nadużyć francuskiego filozofa można wyciągnąć bardzo wiele z jego wyводу, lecz jego spostrzeżenia – nieco wbrew autorskim intencjom – wskazują na apolityczność Słowa Bożego, a nie jego anarchiczność. Fakt ten potwierdza jednak to, iż Chrystus nie odrzucał także anarchii jako sposobu na funkcjonowanie ziemskich społeczności.

Bibliografia

1. Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 1964.
1. Barłowski D.: *Anarchia – chrześcijaństwo – społeczeństwo*. *Racjonalista* [online]:]. [dostęp: 12.09.2017]. World Wide Web: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,9820>
1. Bell D.: *The Coming of Post-Industrial Society*. New York 1974.
1. Birchall S.: *Beating the Fascists: The Untold Story of Anti- Fascist Action*. London 2010.
1. Bookchin M.: *Przebudowa społeczeństwa*. Przeł. I. Czyż. Poznań 2009.
1. Burzyńska A., Markowski M.P.: *Teorie literatury XX wieku*. Podręcznik. Kraków 2007.
1. Ciecieląg J.: *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego: Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*. Kraków 2002.
1. Day D.: *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*. New York 2009.
1. Drucker P.F.: *Społeczeństwo pokapitalistyczne*. Przeł. G. Kranas. Warszawa 1999.
1. Ellul J.: *Anarchia i chrześcijaństwo*. Przeł. J. Gru, A. Dudra. Kraków – Poznań 2015.
1. Ellul J.: *Anarchie et christianisme*. Paris 1998.

⁵² J. Ellul, *La Subversion...*, s. 9-18.

1.
Ellul J.: *La Subversion du christianisme*. Paris 1994.
1.
Goldman E., *Anarchizm i inne eseje*. Przeł. J. Dolińska, P. Laskowski i in. Kraków – Poznań 2015.
1.
Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu. Red. Przeł. M. Wojciechowski, R. Popowski. Warszawa 2014.
1.
Hennacy A.: *The Autobiography of a Catholic Anarchist*. Whitefish 2011.
1.
Hebrajsko-polski Stary Testament – Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich. Oprac. A. Kuśmirek. Przeł. G. Szamocki, K. Madaj i in. Warszawa 2008.
1.
□□□□□□ C.: □□□□□□□□ □□□□□□□□. W: idem: □□□□□□□□ □□□□□□□□ □ □□□□□ □□□□□. T. 2. □□□□□□ 1990.
1.
Kaczorowski P.: *Państwo, konserwatyzm, religia*. W: *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*. Red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński. Wrocław 2004.
1.
Keener C.S.: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
1.
Kehrer G.: *Wprowadzenie do socjologii religii*. Przeł. J. Piegza, Kraków 2006.
1.
Kołakowski L.: *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*. Przeł. D. Zańko, Kraków 2014.
1.
Kołodziej W.: *Anarchizm (źródła, jego twórcy, metody walki)*. Toruń 2009.
1.
Kołodziej W.: *Działalność anarchistów w Rosji w latach 1905-1907*. Warszawa 1988.
1.
Korab-Karpowicz W. J.: *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a*. Kraków 2010.
1.
Laskowski P.: *Szkice z dziejów anarchizmu*. Warszawa 2006. 26. Rops D.: *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*. Przeł. J. Lasocka. Poznań – Warszawa – Lublin 1965.
1.
Scruton R.: *Anarchizm*. W: idem: *Słownik myśli politycznej*. Przeł. T. Bieroń. Poznań 2002.

1.
Szacka B.: Wprowadzenie do socjologii. Warszawa 2003.
1.
Szczepański J.: Elementarne pojęcia socjologii. Warszawa 1972.
1.
Tokarczyk R.: Współczesne doktryny polityczne. Kraków 2003.
1.
Van Steenwyk M.: That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism. Minneapolis 2012.

Wpływ anarchizmu na amerykański dramat współczesny

Agata Iżykowska – ukończyła kulturoznawstwo oraz antropologię literatury, teatru i filmu na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się kategorią wstępu i jej występowaniem w teatrze współczesnym. Związana ze Stowarzyszeniem Naukowym Collegium Invisibile. Kontakt: izekowska.a@gmail.com

Wprowadzenie

W 1914 roku Emma Goldman, anarchistka i feministka, wydała, jak na ówczesne czasy, nowatorską książkę *The Social Significance of the Modern Drama*. Nakreśliła w niej swoją koncepcję dramatu jako sztuki wyrażającej społeczne zmiany i nastroje oraz dokonała literackiej i socjologicznej analizy dramatów niemieckich, francuskich, skandynawskich oraz irlandzkich. Przedstawiła mechanizmy społeczne występujące w twórczości Henryka Ibsena, skupiła się również na kontekście politycznym w tekstach Antoniego Czechowa. Goldman wykonała bardzo skrupulatną analizę, którą dzisiaj można zaliczyć do nurtu antropologicznego odczytania literatury. Jednakże w swojej książce, autorka *My Disillusionment in Russia* nie analizowała współczesnych dramatów amerykańskich. Skąd to przeoczenie? Zanim odpowiem na to nurtujące mnie pytanie, nakreślę charakterystykę dramatu amerykańskiego.

W 1945 roku krytyk teatralny John Grassner napisał, że amerykański dramat nie odgrywa znaczącej roli w świecie. Natomiast w 1997 roku Susan Harris Smith, w książce *American drama: The Bastard Art* stwierdziła, że dramat amerykański od zawsze cierpiał na złą reputację. Nie znaczy to jednak, że na początku XX wieku amerykański dramat nie istniał. Andrzej Ceynowa w artykule *Amerykański teatr sponsorowany – sztuka dworska czy niezależna?*¹ następująco relacjonuje sytuację teatru amerykańskiego u progu XX wieku:

Amerykanie od początku nie mieli kłopotu z określeniem istoty teatru: wiedzieli, że to czysta rozrywka i nieproduktywny sposób spędzania czasu, który

¹ A. Ceynowa, *Amerykański teatr sponsorowany – sztuka dworska czy niezależna?*. W: PIENIĄDZ w literaturze i teatrze. Pod red. J. Bachórz, Sopot 2000.

lepiej by wykorzystać na pracę lub modlitwę. O tym, że teatr to sztuka, dowiedzieli się dopiero w XX wieku wraz z pojawieniem się modernizmu oraz nasilenia się amerykańskiej ksenofobii. Stąd teatr jako dziedzina sztuki został określony dla Amerykanina przez estetykę modernistyczną².

Inny badacz, David Krasner, w książce *A Companion to Twentieth-Century American Drama* zaznacza, że zmiany w dramacie amerykańskim dokonały się wraz ze zmianami kulturowoobyczajowymi w Stanach Zjednoczonych (tzw. era postępową, ang. progressive era). Do 1918 roku dramatopisarze amerykańscy eksperymentowali z formą dramatyczną zaproponowaną przez europejski realizm. Dlatego również i Goldman, nie umieściła dramatu amerykańskiego w swojej rozprawie opublikowanej w 1914 roku. Ponadto książka *The Social Significance of the Modern Drama* została napisana ze świadomością, że europejski dramat ma o wiele większe zaplecze historyczne, ideowe i kulturowe niż dramat amerykański. Goldman wskazała, że Ameryka dopiero po wojnie secesyjnej zaczęła formować sztukę dramatu. Wcześniej nie było takiej możliwości, bowiem teatr nie był traktowany z należytą powagą. Nadanie znaczenia sztuce scenicznej wpłynęło na dynamiczny rozkwit dramatopisarstwa oraz podwyższenie rangi rodzimych sztuk dramatycznych w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Anarchistka stwierdziła, że ze względu na rewolucyjny klimat, jaki panował w Stanach Zjednoczonych, dramat amerykański zaistniał i stał się social significante. Emma Goldman w swojej rozprawie podkreślała, że:

Medium, które ma prawo do buntu to dramat współczesny, ponieważ odzwierciedla każdą fazę życia i obejmuje wszystkie warstwy społeczeństwa. Współczesny dramat pokazuje, że wszystko zostało uwikłane w szaleństwo ogromnych zmian i zostało zmuszone do bycia częścią tego procesu³.

Chciałbym wykazać, że teoria Goldman o potencjale amerykańskiego dramatu pokrywała się z powstającymi ówczesnie tekstami dramatycznymi. W artykule przyjrzę się amerykańskim dramatom Eugene'a O'Neill, Tennessee Williamsa i Arthura Millera. Chciałbym zadać kilka pytań, a mianowicie: jak anarchizm przejawiał się w amerykańskim dramacie? Czy koncepcja Goldman znalazła odzwierciedlenie w dramatach wyżej wymienionych autorów? Czy o tekstach Millera, O'Neill i Williamsa możemy mówić, że są dramatami zaangażowanymi społecznie? Jednakże, nim przejdę do analizy tekstów, chciałabym omówić najważniejsze tezy z książki Emmy Goldman.

² Ibidem.

³ The medium which has the power to rebel is the Modern Drama, because it mirrors every phase of life and embraces every strata of society – the Modern Drama, showing each and all caught in the throes of the tremendous changes going on, and forced to become part of the process (tłum. własne). Zob.: E. Goldman, *The Social Significance Of The Modern Drama*, Boston 1914, p. 10.

Emma Goldman - koncepcjem, znaczenie i wpływ na teorię dramatu

Anarchizm dąży do zbudowania społeczeństwa bezklasowego, w którym pochodzenie, narodowość, przynależność do klasy społecznej i majątek nie mają znaczenia. Anarchizm krytykuje władzę państwową, religię i kapitalizm. Z takich poglądów wyrasta myśl Emmy Goldman (1869-1940), feministki i jednej z czołowych anarchistek początku XX wieku. Fundamentem myślenia Goldman jest przekonanie, że przestrzeń społeczną należy kształtować zawsze na marginesie, poza wyznaczonymi granicami, pośród odrzuconych, obcych, niedocenionych, ludzi nie należących do klasy średniej lub wyższej. Emma Goldman rzadko wymieniana jest pośród wielkich teoretyków anarchizmu: Pierre-Josepha Proudhona, Michaiła Bakunina, Piotra Kropotkina. Jeśli wspomina się o jej pracy intelektualnej, to tylko w jednym, niezaprzeczalnie istotnym, kontekście – Goldman wprowadziła do anarchizmu perspektywę feministyczną i uwidoczniała kobiecą, jak również nieheteronormatywną seksualność. Jak stwierdza Piotr Laskowski we wstępie do *Anarchizmu i innych esejów*:

Goldman wprowadziła do anarchizmu perspektywę feministyczną i uczyniła seksualność kobiecą, lecz także nieheteronormatywną, problemem istotnym dla refleksji anarchistycznej. Goldman jest zatem doceniana jako prekursor-ka anarchofeminizmu i teorii queer (czy raczej queerowego anarchizmu), tym niemniej jej wkład teoretyczny miałby sprowadzać się po prostu do przeniesienia już gotowej teorii anarchistycznej na nowe, dotychczas niedostrzegane, pole płci i seksualności. Tymczasem przekraczając zakreślone wcześniej granice refleksji anarchistycznej, Goldman dokonała całkowitego jej przeobrażenia – podobnie jak radykalny feminizm i teoria queer, także zapowiadająca jej myśl Goldman jest złożonym narzędziem krytycznym pozwalającym zakwestionować zarówno fundamenty porządku politycznego i społecznego, jak też istniejące formy oporu – także, a może przede wszystkim, formy wytwarzane przez najbliższych towarzyszy rewolucyjnej drogi⁴.

Powyższy cytat uwypukla strukturalne podejście Emmy Goldman, które polegało na dopuszczeniu myśli o jednostce jako produkcie przemian społecznych oraz elemencie konkretnej rzeczywistości społecznej. Owa przestrzeń społeczna nie jest w stosunku do podmiotu czymś zewnętrznym oraz autonomicznym. Niemożliwe jest zatem rozpatrywanie jednostki w oderwaniu od jej otoczenia społecznego. Tym bardziej, że każdy, kto wchodzi w konkretne środowisko społeczne, poddawany jest presji zmierzającej w kierunku transformacji. Z racji tak postawionej problematyki podmiotowości, każda jednostka jest produktem skonstruowanego społeczeństwa, a jej postrzeganie rzeczywistości – w tym siebie i swego środowiska – determinowane jest przez owe środowisko.

Goldman dopatrywała się możliwości krytycznego spojrzenia na społeczną i polityczną represję w rodzącym się właśnie amerykańskim dramacie, który na początku XX wieku w

⁴ P. Laskowski, Wstęp. W: E. Goldman, *Anarchizm i inne eseje*, przeł. J. Dolińska, Poznań 2015

centrum postawił samo dzieło. Dzieło, które nie wyrasta z potrzeby estetycznego obcowania z pięknem, ale z próby ujęcia rzeczywistości w jej wieloaspektowości. Jak pisze autorka *The Social Significance of the Modern Drama*:

Zarówno radykałowie jak i konserwatyści muszą nauczyć się, że jakakolwiek forma twórczości, która z prawdziwą percepcją obrazuje krzywdy społeczne gorliwie i odważnie, może stanowić większe zagrożenie dla tkanki społecznej i silniejsze inspiracje niż najdziksze przemowy⁵.

Dzieło nie jest już przeżyciem emocjonalnym, ale refleksją, mogącą przekształcić się w myśl rewolucyjną. Przeformułowane struktury społeczne, po erze postępowej, wpłynęły nie tylko na gospodarkę. Miały one również istotny wpływ na odbiór i kształt dzieł sztuki. Zaczęła zmieniać się relacja między sztuką a rzeczywistością. Według M. H. Abramsa⁶, sztuka zaczęła komentować świat, stała się autonomicznym głosem w dyskusji nad obrazem współczesności. Według Abramsa dramat Richarda Hornby'ego:

[...] pełnić ma funkcje operacyjną, podobnie jak język. Zamiast odbijać obraz życia niczym lustro, stanowi raczej rodzaj miernika, który można do tego życia przykładać; daje narzędzia służące myśleniu o rzeczywistości, umożliwiające jej porządkowanie i kategoryzowanie. W tym punkcie myślenia sposób strukturalisty Hornby'ego spotyka się z ideami socjologów teatru⁷.

Anarchofeministyczna postawa Emmy Goldman sprawiła, że zaczęła ona postrzegać dramat jako formę literackiej walki z postawami, które sama krytykowała. Dlatego książka *The Social Significance of the Modern Drama*, mimo że nie odnosi się bezpośrednio do dramatu amerykańskiego, uwypukla zmiany zachodzące w szeroko rozumianej sztuce dramatopisarskiej. Warto podkreślić, że amerykański dramat stał się autonomiczny dopiero po odsunięciu europejskich kanonów przez samych autorów sztuk teatralnych. Narodziny amerykańskiego dramatu były możliwie w okresie, w którym dramatopisarze skupili się na otaczającej ich rzeczywistości, pełnej sprzeczności, niepewności, ale również w czasie rozkwitu idei anarchistycznych. Dlatego też, można stwierdzić, że amerykański dramat narodził się dopiero po 1918 roku – jako bunt wobec wojny i niesprawiedliwości świata. Teoria Goldman o doniosłości dramatu dopiero miała zyskać na znaczeniu.

Eugene O'Neill – anarchista prekursor

Swoje rozważania na temat przejawu myśli anarchistycznej w amerykańskim dramacie zaczęł od dramatopisarza, który jest uznawany za jednego z prekursorów „nowego” drama-

⁵ „Both radical and conservative have to learn that any mode of creative work, which with true perception portrays social wrongs earnestly and boldly, may be a greater menace to our social fabric and a more powerful inspiration than the wildest harangue (tłum. własne). Zob.: E. Goldman, *Social...*, s. 6

⁶ M. H. Abrams, *Orientacje teoretyczne*. W: *Zwierciadło i lampa romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*. Przeł. M. B. Fedewicz. Kraków 2003.

⁷ A. R. Burzyńska: *Mechanika cudu*. Kraków 2005, s. 50

tu – Eugene’a O’Neilla (1888-1953). Początki dramaturgii amerykańskiej sięgają drugiej połowy osiemnastego wieku. Jednak, jak już wcześniej napisałam, jej początkowe formy były przeróbkami znanych dramatów europejskich. W literaturze amerykańskiej najpierw wykształciła się oryginalna poezja i powieść – sztuki teatralne pojawiły się na samym końcu. Wynikało to między innymi, z dominującej już wówczas, komercjalizacji sztuki, o której pisał sam O’Neill. Autor *Dni bez końca* mówił, że czasem pisał gorsze sztuki, niż potrafił, tylko po to by trafić na scenę na Broadwayu⁸. Jednak dzięki swojej oryginalności i odmienności, rozślawił ideę dramatu amerykańskiego na całym świecie. Jego śmiały sposób pisania miał znaczący wpływ na kolejne generacje amerykańskich dramatopisarzy, między innymi na Davida Mameta czy Sama Sheparda. Tym co wyznacza jego dziełom tak wysoką rangę i jest charakterystyczne dla twórczości O’Neilla, jest jego zmysł tragizmu, umiejętność pokazania współczesnych przeżyć w kategoriach dramatu helleńskiego, podniesienie spraw dzisiejszego człowieka do wymiarów antycznej tragedii losu. Jego zainteresowanie jednostką – jej społeczną rolą i potencjałem, jaki w niej drzemie – wynikają z lektury dzieł Karola Marksa i rosyjskiego anarchisty Piotra Kropotkina. Będąc pod wrażeniem ich twórczości, w 1914 roku O’Neill zaczął pisać pierwsze dramaty. Inspirując się między innymi Gundriose Karola Marksa, autor dramatu *Żałoba przystoi Elektrze* prezentuje w swoich sztukach wyraźny podział na klasy społeczne, które konstruuje poprzez przedstawienie silnych kontrastów między światem robotników a burżuazją (np. dramat *The Hairy Ape*). Już u progu sławy, Eugene O’Neill inspirował się myślą lewicowych filozofów. Dramatopisarz czytał prace radykalnych myślicieli. Najbardziej był związany z tekstami filozofii marksistowskiej i koncepcjami ukształtowanymi na gruncie marksizmu. Filozofia Karola Marksa jest wyraźna kilku jego sztukach teatralnych: *The Emperor Jones*, *The Hairy Ape*, *Desire, Desire Under the Elms*, *Marco’s Millions* oraz *The Iceman Cometh*.

Oprócz inspiracji wynikającej z poznawania filozofii Karola Marksa i myśli rosyjskich anarchistów, O’Neill inspirował się również twórczością Emmy Goldman⁹. Po lekturze jej pracy *The Drama: A Powerful Disseminator of Radical Thought* O’Neill dostrzegł polityczny potencjał drzemiący w teatrze. Dlatego dramaty O’Neilla wpisują się w konwencję *Modern Drama* zaproponowaną przez Goldman – centrum dramatów stanowi krytyczna analiza rzeczywistości. Do dziś sztuki autora *The Hairy Ape* pozostają jednym z najbardziej wielostronnych i wnikliwych świadectw niepokoju moralnego i wewnętrznych konfliktów rozdzierających społeczeństwo amerykańskie. Sam dramatopisarz określał siebie jako anarchistę – uchodził za wroga szybkiego postępu technicznego, nigdy nie popierał przemocy i zdecydowanie sprzeciwiał się terroryzmowi. Jego związki z ruchami anarchistycznymi działającymi w Nowym Londynie zostały opisane przez Roberta M. Dowlinga w artykule *On Eugene O’Neill „Philosophical Anarchism”*¹⁰. Autor skupia się głównie na jednym dramacie O’Neilla – *The Emperor Jones* (1920). Tekst ten, w twórczości dramatopisarza, jest określany jako ekspresjonistyczny i przepełniony symboliką. Jak podkreśla Dowling, pi-

⁸ E. O’Neill: *Conversations with Eugene O’Neill*. Mississippi 1990, s. 200

⁹ J. Shantz: *Specters of Anarchy: Literature and the Anarchist Imagination*. New York 2015, s.241

¹⁰ R. M. Dowling: *On Eugene O’Neill’s „Philosophical Anarchism”*. „The Eugene O’Neill Review”, Vol. 29 (2007), s. 50-72

sarz chciał pokazać człowieka w konfrontacji ze społeczeństwem. Dlatego też, „Jones był pod wpływem amerykańskiego ruchu, znany jako Industrial Workers of the Words¹¹”¹². Dodatkowo badacz punktuje widoczne inspiracje filozofią innych anarchistów. W szczególności skupia się na koncepcjach Benjaminu Tuckera¹³, który reprezentował nurt myślenia określany jako anarchizm indywidualistyczny. Za podstawowy postulat jego myślenia należy uznać sprzeciw wobec poddawania jednostki zewnętrznej woli. Tucker podkreślał, że anarchiści nie zgadzają się, jakoby mogła istnieć wspólnota, która byłaby pełnoprawnym właścicielem ziemi. Amerykański filozof skłaniał się ku twierdzeniu, że istnieje jedynie kombinacja jednostek, z których żadna nie ma i nie może mieć jakichkolwiek przywilejów nad inną. Wydzwięk tej koncepcji jest wyraźny w późniejszym dramacie O’Neilla – *Zmierzch długiego dnia* (1956), w którym autor dokonuje analizy rodziny będącej pod wpływem doktryn społecznych. Dramatopisarz krytykuje w swoim tekście chęć wpisania się w społeczne role, a nie podążanie za głosem wolności. To, jak punktuje autor w swoim dziele, niszczy nie tylko rodzinę, ale przede wszystkim ludzką indywidualność.

Ponadto, autor konfrontuje ze sobą odmienne postawy społeczne, w których jedna z nich zawsze stanowi postawę anarchistyczną. Idei anarchistycznych, które wybrzmiewały w amerykańskim społeczeństwie na początku dwudziestego wieku, można doszukiwać się we wspomnianej sztuce O’Neilla – *Zmierzch długiego dnia*. Dramat ten uważany jest za arcydzieło. W 1957 roku O’Neill otrzymał za nią, pośmiertnie Nagrodę Pulitzera w dziedzinie dramaturgii. Akcja sztuki rozgrywa się pewnego sierpniowego dnia 1912 roku; od godziny ósmej trzydzieści, aż do północy. Miejscem akcji jest dom rodziny Tyronów nad morzem w stanie Connecticut. Jest to opowieść autobiograficzna przedstawiająca życie rodziny O’Neillów w ich rodzinnym domu w miejscowości Monte Cristo Cottage. Tematem sztuki jest nałóg i jego zgubny wpływ na życie rodziny. Trzej mężczyźni są alkoholikami,

¹¹ W napisanej dwa lata później sztuce *The Hairy Ape*, ponownie pojawia się odniesienie do *Industrial Workers of the World* (*Robotnicy Przemysłu Świata*). Związek został założony przez działaczy rozczarowanych strukturą, taktyką i zasadami Amerykańskiej Federacji Pracy (*American Federation of Labor – AFL*). Organizacja skupiać miała robotników, których związki AFL nie chciały włączyć w swoje szeregi – imigrantów, prostych, niewykwalifikowanych robotników oraz lumpenproletariat. Miał to być związek obejmujący cały kraj i większość klasy robotniczej. Sam Eugene O’Neill, kiedy pracował w przemyśle morskim dołączył do IWW. Pisarz chciał walczyć o poprawę warunków życia dla klasy robotniczej. Zob.: *Anarchosyndykalizm. Strajki, powstania, rewolucje 1892-1990*. Pod red. R. Górski. Poznań 2006.

¹² „Jones’ was influenced by the American anarchist movement known as the Industrial Workers of the World (tłum. własne)”. Ibidem, s.57

¹³ „In 1906 when the eighteen-year-old Eugene O’Neil discovered Benjamin Tucker’s anarchist bookstore in New York the term anarchist covered a wide range of left-wing positions (...). Anarchists were against all forms of government (...) No wonder the youthful O’Neill with his inquiring mind, was attracted to them and graduated quickly from reading the books Tucker was publishing to acquaintance with the people who were reading them and even to a number of those writing them.” [W 1906 roku, kiedy osiemnastoletni Eugene O’Neil odkrył anarchistyczną księgarnię Benjaminu Tuckera w Nowym Jorku, termin „anarchista” obejmował szeroką gamę pozycji lewicowych (...). Anarchiści byli przeciwni wszystkim formom władzy (...). Nic dziwnego, że młodziński O’Neill ze swoim ciekawskim umysłem był przyciągany przez nich i szybko przeszedł od nadrabiania, opublikowanych przez Tuckera, książek, poznawania ich autorów oraz samych czytelników zainteresowanych myślą anarchistyczną (tłum. własne)]. Zob.: D. Alexander: *Eugene O’Neill’s Last Plays: Separating Art from Autobiograph*. Athens 2005, s. 29.

matka jest uzależniona od morfiny. Wszyscy wzajemnie się oskarżają, odrzucają i użalają się nad sobą, co przybiera formę narastającego konfliktu, czasami przerywanego (nie zawsze szczerymi) próbami okazania miłości, współczucia i wzajemnego wsparcia. O'Neill w swojej autobiograficznej sztuce ukrywa się pod postacią Edmunda, najmłodszego syna państwa Tyronów. Dramatopisarz przedstawia Edmunda jako dwudziestokilkuletniego młodzieńca, który zaczyna poznawać idee anarchistyczne. Jego buntownicza postawa, żywa reakcja na reguły wychowawcze wpajane mu przez ojca, jest podparta nowopoznanymi ideami, które zaczynają intrygować Edmunda. W samym tekście dramatycznym pojawia się kilka przykładów takich reakcji:

Edmund

[...] Gdyby potrzeba mi było jeszcze dowodów na to, że nasi rządzący plutokraci, zwłaszcza ci, co odziedziczyli fortunę po rodzicach, nie są tytanami intelektu, ta historia rozstrzygnęłaby sprawę ponad wszelką wątpliwość.

Tyrone

[...] Zachowaj te anarchistyczne uwagi dla siebie. W moim domu nie pozwolę na takie gadanie. [...]

Edmund

Powiedziałem Shaughnessy'emu, że trzeba było zwrócić uwagę Harkerowi, że milioner i akcjonariusz Standard Oil powinien uważać aromat świni za bardzo stosowny dodatek do swojej wody z lodem.

Tyrone

Kłamiesz! (marszczy brwi) Proszę cię, żebyś nie mieszał swoich anarchistycznych poglądów do moich spraw!¹⁴

W finale odbiorca zostaje skonfrontowany z upadkiem rodzinnego porządku i błogości, w jakie został wprowadzony w pierwszej scenie. Burżuazyjny stan i styl życia opisany przez O'Neill'a prowadzi w końcu bohaterów do upadku. Z jednej strony chcą być indywidualistami, autonomicznymi jednostkami. Natomiast z drugiej muszą żyć wedle zasad narzuconych im przez grupę społeczną, z której się wywodzą. Napięcie, którego doświadczają, wpędza ich w nałogi. O'Neill, kończy dramat w sposób otwarty. W ostatnim monologu Mary wypowiada kwestię o tym, że człowiek, zatracając swoją indywidualność i marzenia dla innych, może stracić siebie i swoje szczęście. Bohaterka podkreśla również konieczność walki o własną autonomię.

Emma Goldman w swojej teorii dramatu podkreślała, że punktem wyjścia dla refleksji dramaturga ma być otaczająca go rzeczywistość. Świat ukazany przez O'Neill'a jest nikczemny, brutalny i pozbawiony złudzeń, wynaturzony przez nienawiść, upodlenie i nędzę¹⁵. W każdym tekście pisarza można zauważyć, że to rzeczywistość była dla niego główną inspiracją. O'Neill przedstawił dramatyczną wizję ludzkiej kondycji – zapuszczał się

¹⁴ Współczesny dramat amerykański tom 1. Pod red. A. Tarn. Warszawa 1967, s. 30-31

¹⁵ G. Górn: Leksykon Laureatów Literackiej Nagrody Nobla. Kraków 1993.

w głębokie rejony psychiki współczesnego człowieka. Świat przedstawiony w sztukach O'Neill'a stanowił krytykę systemu kapitalistycznego. Jego postawa wynikała z rozwijających się ówczesnie lewicujących nurtów w sztuce. W obrębie sztuk teatralnych popularność zaczął zdobywać ekspresjonizm charakteryzujący się antyrealizmem inscenizacji i silnym zaangażowaniem ideologicznym (głównie lewicowym). Zwrot jaki się dokonał w sztuce, pozwolił na ekspresję nowych idei w teatrze, które przyczyniły się do późniejszego, gwałtownego rozwoju sztuk widowiskowych w XX wieku. Krytyczna twórczość amerykańskich dramaturgów była jednym z powodów powstania w latach 50-tych XX wieku happeningu.

Tennessee Williams – psychologiczne - erotyczne dramaturgiarstwo

Tennessee Williams (1911-1983) dramaturg, nowelista i scenarzysta, przez wielu uważany za najwybitniejszego amerykańskiego dramaturga XX wieku. Krytycy twierdzą, że dramaty Williamsa czerpią z życia jego własnej rodziny, której członków obsesyjnie przedstawiał pod postacią nowych bohaterów. Za najbardziej autobiograficzną sztukę uważa się *Szklaną menażerię* (1944) – pierwszą sztukę, która przyniosła autorowi sławę. Dramat rozgrywa się tu między neurotyczną, żyjącą w wyidealizowanej przeszłości, matką; napiętą fizycznie i psychicznie, wycofaną z życia córką i jej bratem, który jest robotnikiem i miota się w życiu z powodu złej sytuacji ekonomicznej. Wszystkie postacie, podobnie jak tytułowa szklana menażeria, są kruche, delikatne i bezradne wobec realiów życia. Postaci matki, córki i syna zdają się pasować do Edwiny Williams i dwójki jej pierwszych dzieci – Rose i Toma. Rose była nie tylko siostrą, ale i najwierniejszą przyjaciółką Williamsa, która większość życia spędziła w zakładzie psychiatrycznym. W tym opisie brakuje ojca, który w sztuce porzucił rodzinę wiele lat wcześniej. W rzeczywistości ojciec Tennessee'ego – Cornelius Williams – miał wiele cech Stanley'a Kowalskiego z *Tramwaju zwanego pożądaniem*. Wybuchowy, agresywny i często pijany – nigdy nie zaakceptował wrażliwości syna, który nie wpisał się w rolę „twardego mężczyzny z Południa”. Gdy Tennessee oblał szkolenie wojskowe, wściekły ojciec zabrał go z uniwersytetu i posłał do pracy w fabryce butów¹⁶. Jednakże Williams co noc oddawał się pisaniu, tworzeniu i postanowił, że każdego tygodnia będzie kończyć kolejne opowiadanie. Pisanie było jego pierwszym uzależnieniem, w które uciekał przed szaleństwem i depresją. Dzięki swojemu uporowi w 1938 r. skończył studia, a niedługo później uzyskał stypendium, dzięki któremu wyjechał do Nowego Orleanu.

W swojej twórczości Tennessee Williams skoncentrował się na ukazaniu momentu gwałtownych przemian zachodzących w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, które stopniowo ogarniały amerykańskie społeczeństwo. Motywem, który często przewijał się w jego dramatach, był erotyzm i homoseksualizm. Jego dzieła uwzględniały nie tylko niehetero-

¹⁶ H. Bloom: Tennessee Williams. PA : Chelsea, 2008, s. 48.

normatywną seksualność. Williams równie odważnie przedstawiał przemiany dokonujące się w amerykańskiej obyczajowości oraz treści społeczne. Akcję swoich sztuk umieszczał najczęściej w południowych stanach USA, skąd pochodził. Panująca tam duchota i upały doskonale pasowały do tworzonych przez niego dramatów, czego najlepszym przykładem jest *Tramwaj zwany pożądaniem* (z 1947 roku), który rozgrywa się w specyficznym klimacie Nowego Orleanu. Do innych dzieł Williamsa można zaliczyć: *Szklaną menażerię* (z 1944 roku), *Tatuowaną różę* (z 1951 roku), *Kotkę na gorącym blaszanym dachu* (z 1955 roku), *Słodkiego ptaka młodości* (z 1959 roku) oraz *Noc iguany* (z 1961 roku).

Pragnę powrócić do społecznych wątków w dramatopisarstwie Williamsa. W przedmowie do nieprzetłumaczonej na język polski sztuki – *27 Wagons Full of Cotton* – autor przedstawia swoje poglądy na temat anarchizmu:

Moim zdaniem sztuka jest rodzajem anarchii, a teatr jest prowincją sztuki. Czymś czego tu brakowało, było coś anarchistycznego w powietrzu. Muszę zmodyfikować to stwierdzenie o sztuce i anarchii. Sztuka jest tylko anarchią w kontraście ze zorganizowanym społeczeństwem. To działa z porządkiem organizacji, na którym musi się opierać społeczeństwo. Wtedy jest to dobrowolna anarchia: musi taka być, wtedy jest to prawdziwa sztuka)¹⁷.

Poprzez swoje sztuki Williams walczy ze społecznymi stereotypami: seksualizacją kobiet, społecznym wizerunkiem mężczyzny jako macho. George-Claude Guilbert w artykule *Queering and Dequeering the Text: Tennessee Williams's "A Streetcar Named Desire"*¹⁸ wskazuje, że twórczość Williamsa odegrała istotną rolę dla ruchów feministycznych, genderowych i queerowych. Badacz przytacza również słowa Elizabeth Taylor, która stwierdziła: „Without homosexuals there would be no theater, no Hollywood, [...] no Art!”¹⁹. Jak w takim razie sztuki Williamsa wpisują się w kategorię *Modern Drama*, zaproponowaną przez Emmę Goldman? Po pierwsze, jego dramaty można odczytywać jako próbę przełamania społecznych tematów tabu związanych z orientacją seksualną. Oprócz tego, były próbą umożliwiającą wprowadzenie tematyki teatralnej na nowe, dotychczas nieeksplloatowane obszary. Wpływy Williamsa są tak wszechobecne w teatrze amerykańskim, że stały się prawie niewidoczne. W tym sensie, świadomie czy nie, wszyscy współcześni dramatopisarze są dłużnikami Williamsa. Do kontynuatorów twórczości autora *Tramwaju zwanego pożądaniem* możemy zaliczyć między innymi m. in. Edwarda Albeego, Augusta Wilsona, Sama Sheparda, Johna Guare i Tony’ego Kushnera²⁰.

¹⁷ “In my opinion art is a kind of anarchy, and the theater is a province of art. What was missing here, was something anarchistic in the air. I must modify that statement about art and anarchy. Art is only anarchy in juxtaposition with organized society. It runs counter to the sort of orderliness on which organized society apparently must be based. It is a benevolent anarchy: it must be that and if it is true art, it is” (tłum. własne). Zob.: T. Williams, *27 Wagons Full of Cotton and Other Plays*, New York 1966, p. VII

¹⁸ G.-C. Guilbert: *Queering and Dequeering the Text: Tennessee Williams's A Streetcar Named Desire*. *Cercles* no. 10 (2004), s. 85-116.

¹⁹ *Ibidem*, s. 85

²⁰ P. C. Kolin: *The Influence of Tennessee Williams: Essays on Fifteen American Playwrights*. Jefferson, New York 2008.

Wyrazistym akcentem w twórczości Williamsa jest eksponowanie psychologii, uczuć i pozycji kobiet w społeczeństwie. Najwyraźniej widać to w dramacie *Tramwaj zwany pożądaniem*. W tej sztuce to nierówność płci odgrywa najbardziej znaczącą rolę. Autor w przewrotny sposób pokazuje, że jeśli kobieta nie spełnia swojej społecznej roli, to jest w większym stopniu narażona na ostracyzm. To, co chce nam przekazać autor *Kotki na gorącym blaszanym dachu* jest gorzkie – to mężczyźni dysponują większą swobodą obyczajową. Williams znacząco wskazuje na to, że nierówność płci jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem gwałtu. Pokazuje również, jak zmienia się postawa kobiety wobec gwałtu i jej społeczne znaczenie po doświadczeniu przemocy seksualnej. Akcja sztuki rozgrywa się w klimacie końca lat 40. XX wieku w Nowym Orleanie. Pod oknami mieszkania Stelli i Stanleya Kowalskich codziennie przejeżdża tramwaj, który zatrzymuje się na przystanku *Desire*. Główną bohaterką sztuki jest *Blanche DuBois*, która przyjeżdża do Nowego Orleanu w odwiedziny do siostry, Stelli. *Blanche* spotyka w domu Kowalskich *Harolda Mitchella*, odznaczającego się delikatnością męczyzną. Zaczyna marzyć o poślubieniu go, odnalezieniu w nim obrońcy i partnera życiowego. W międzyczasie Stanley dowiadyuje się o ostatnich latach życia *Blanche* w *Laurell*: o romansie z jej uczniem, który zakończył się zwolnieniem *Blanche* z posady nauczycielki i o jej późniejszym, rozwiązłym trybie życia. Bohaterka z całym światem swych wewnętrznych przeżyć jest najtragiczniejszą postacią, którą Williams kiedykolwiek stworzył. Tragizm nie tylko tkwi w jej nadszarpniętej psychice, ale jest uwarunkowany poprzez świat zewnętrzny. Tło społeczne zarysowane przez Williamsa, przypominające socjologiczną analizę, jest tu bardzo wyraziste, zarysowane ostrymi konturami. Bohaterka dramatu chce w pewnym stopniu dostosować się do otoczenia, bowiem taka praktyka pozwoliłaby jej na realizację tkwiącej w niej głębokiej afirmacji życia. Niestety ze względu na swoją przeszłość *Blanche* zostaje „ukarana” przez Stanley’a, który dopuszcza się gwałtu na szwagierce. Jednakże nie wiadomo, czy aktu przemocy dopuścił się prawdziwy, czy urojony przez *Blanche* mężczyzna. W ostatniej scenie sztuki *Blanche* zabierana jest do zakładu dla chorych psychicznie.

Ukazywanie nierówności, wskazanie problemów społecznych, których doświadczają kobiety w sztukach Williamsa, wynika między innymi z działalności ruchów feministycznych z początku XX wieku. Tym samym, teksty amerykańskiego dramatopisarza bardzo mocno wpisują się w postawę anarchofeministyczną²¹, którą propagowała Goldman. Głównym wyróżnikiem anarchofeminizmu jest pogląd głoszący, iż tradycyjne związki rodzinne i seksualne są równie opresyjne, a nawet i bardziej krępujące ludzkie jednostki, niż państwo. Upatrując społecznego znaczenia w dramatach Williamsa, należy, po raz kolejny zaznaczyć, jego śmiałe przekraczanie tabu, które niejednokrotnie pojawiało się w jego tekstach – przede wszystkim przekraczanie heteronormatywnych tematów w dramatach oraz ukazywanie środowisk homoseksualnych i ich seksualności. Tennessee Williams do dziś jest traktowany przez środowiska LGBT+ jako ikona.

²¹ Anarchofeminizm jest ruchem anarchistycznym, która stara się rozwiązać problem ucisku w społeczeństwie i proponuje zniesienie hierarchii i patriarchy w celu ustanowienia wolności i równości kobiet i mężczyzn (przyp. aut.).

Artur Miller - semiotyczno - społeczny realizm

„Tuż po [II] wojnie, zarówno Williams, jak i Miller, dawali modelowy przykład swobody stylu i zaangażowania społecznego, co miało także wpływ na teatr europejski”²².

Artur Miller (1915-2005) znaczną część swojego dorobku poświęcił rozważaniom nad dramatem społecznym i dramatem rodzinnym. W swoich sztukach stawiał pytanie: czy człowiek może przekształcić świat zewnętrzny tak, aby czuć się w nim jak w domu? Miller w swojej twórczości jest mniej brutalny niż O'Neill czy Williams, ale jednocześnie z większą powagą i odpowiedzialnością etyczną roztrząsa sprawy sumienia Amerykanów. Jako zago-rzały patriota i humanista, Miller stara się ukazać głęboko moralną perspektywę świata. Autor wskazuje, że wszystkie jednostki mają w moralny obowiązek jego kształtowania – zarówno dla siebie i dla społeczeństwa, w którym żyją.

Miller wychowywał się w świeckim środowisku żydowskim, napisał kilka sztuk, w których uwzględnił postaci pochodzenia żydowskiego. Jego rodzina nie mogła pozwolić sobie na opłacenie studiów dla syna, dlatego młody autor podjął pracę jako nisko opłacany urzędnik w magazynie części samochodowych. Powtarzające się tematy w jego sztukach to konieczność pracy oraz problemy klasy robotniczej. Wiążą się one również z krytyką kapitalizmu, którą została przedstawiona w Śmierci komiwojażera. Główny bohater, komiwojażer Willy Loman, uosabia ofiarę wrogiego i handlowego świata. Chociaż Willy ciężko pracował przez całe życie, zostaje zwolniony z pracy. Miller opisuje tzw. „amerykański sen”, będący efektem kapitalizmu i konsumpcjonizmu, poprzez przedstawienie dwóch bohaterów Willy'ego i Biffa Loman'ego. Jego tekst odsłania krytykę kapitalistycznego porządku społecznego oraz nierówności, które ów system kreuje. W swoim dziele Miller dobitnie pokazuje, że amerykańskie społeczeństwo żyje w iluzji, a marzenie o sukcesie jest fałszywe. „Amerykański sen” powoduje jedynie problemy społeczne, a nawet prowadzi do tragicznych sytuacji, takich jak w przypadku Willy'ego (samobójstwo po utracie pracy).

Realizm był dla Millera w dramatopisarstwie czymś płynnym. Mimo tego, że jego sztuki wyrastały z naturalizmu, Miller często mieszał porządki przedstawieniowe. Kreował światy, w których opisywał, jak komentuje C. W. E. Bigsby, „zarządzenia ukształtowane przez anarchię”²³. Tony Kushner tak wspomina Millera:

Temperament Arthura uratował go przed straszliwymi błędami doktrynera, który obowiązywał w jego czasach, jego skrupulatność i niezależności doprowadziły go do zdrowego, niezmiernie ważnego sceptycyzmu (...). Nigdy nie stał się cynikiem, nihilistą, ego-anarchistą, despotą albo utopijnie myślącym humanistą. Jego wielka osobista odwaga i wdzięczna ufność w jego skromności i talentach sprawiły, że nie było to konieczne, by usiłować przypodobać się elitom, jego postawa pozwoliła mu zachować współczucie, jego powinowactwo do wydziedziczonych, marginalnych i bezsilnych. Nigdy nie chciał, abyśmy zapomi-

²² Historia teatru. Pod red. J. R. Brown, Warszawa 2007. Przeł. H. Baltyn-Karpińska, s.423.

²³ „fiat shaped from anarchy” (tłum. własne). Zob.: C. W. E. Bigsby: Arthur Miller: A Critical Study, s. 324

nali, że bez sprawiedliwości gospodarczej pojęcie sprawiedliwości społecznej jest absurdem, a co gorsza, kłamstwem²⁴.

W 1952 roku Miller publikuje dramat, który przez badaczy zajmujących się jego twórczością zaliczany jest do najbardziej ideologicznych – Czarownice z Salem. Tytułowy proces jest swoistą metaforą polowania na czarownice epoki Millera. Dramatopisarz wykorzystał szatę historyczną, szerokie skojarzenia kulturowe i literackie, by przedstawić wydarzenia, które rozgrywają się w Stanach Zjednoczonych lat pięćdziesiątych. Wszystko to rozgrywa się pod swoistą, historyczną maską. Dramat skupia się na prezentacji społecznej roli kobiet:

Czarownice z Salem oferują szeroki wybór ról kobiecych. Spośród dwudziestu bohaterów, którzy pojawiają się w sztuce, dziesięć to kobiety, w tym dwie odgrywają najważniejsze role: Abigail Williams i Elizabeth Proctor²⁵.

Salem było siedliskiem hipokryzji i fałszu, które zostało w dramatycznych okolicznościach zdekonspirowane:

Pierwsza część sztuki ma tendencję do sugerowania, że ludzie z Salem rzeczywiście dzielą się odpowiedzialnością za to, co dzieje się w ich społeczności. Pod koniec sztuki przedstawiciele prawa wprowadzają anarchię w celu ochrony porządku społecznego²⁶.

Wydarzenia w dramacie ukazują, że jedyną skuteczną bronią przeciw zniewoleniu jest bezkompromisowa anarchia. Motywem dramatu jest szeroko znana historia procesu z XVII-wiecznej Nowej Anglii. Bohaterką jest kobieta oskarżona o czary i skazana na śmierć. Równie ważną postacią jest jej mąż, który przyznaje się do czarów, żeby przez tę heroiczną postawę umrzeć wraz z żoną. Miller stawia pytania: jak daleko można się posunąć w realizowaniu określonych idei? Czy cel uświęca środki? Czy chęć zachowania czystości ideologicznej i czystości przekonań usprawiedliwia przekreślenie cudzego życia

²⁴ „Arthur’s Emersonian temperament saved him from the terrible mistakes of the doctrinaire left of his time, if his habits of scrupulousness and independence carried him into a healthy, immensely vital skepticism (...). He never became a cynic, or a nihilist, or an ego-anarchist, or a despoiler of humanist utopian dreams, or a neocon. His great personal courage and his graceful confidence in his stature and talents made it unnecessary for him to cuddle up to power elites, allowed him to retain his sympathy, his affinity for the disinherited, the marginal and the powerless. He never wanted us to forget that without economic justice, the concept of social justice is an absurdity and, worse, a lie (tłum.aut)”. Zob.: Remembering Arthur Miller. Red. Ch. Bigsby, Methuen 2005, s.121

²⁵ „The Crucible offers a wide selection of women’s roles. Of the twenty characters who appear in the play, ten are women and these include two of the play’s most important roles: Abigail Williams and Elizabeth Proctor (tłum.własne)”. Zob. S. Blattès: The Theatre of Arthur Miller: A Man’s World?. Rennes 2001, s 69.

²⁶ “The first part of the play tends to suggest that the people of Salem actually share responsibility for what happens in their community. By the end of the play the representatives of the law actually bring about anarchy in order to protect social order(tłum. własne)”. Zob. S. Blattès. The Theatre..., s. 75.

i skazanie bliźniego na ostracyzm? Czy dobro grupy przewyższa godność jednostki? Wszystkie sztuki Millera prezentują czytelnikowi zawsze te same idee i wartości – jego bohaterowie trafiają na życiowe manowce przez swój konsumpcjonizm oraz przywiązanie do pieniądza. Mimo tych wad są zdolni są do wyborów moralnych, do podjęcia refleksji, jak również podjęcia inicjatyw, do których zmusza ich społeczeństwo konsumpcji i dobrobytu. Jednakże na szersze projekty naprawy życia jest na ogół za późno. Z tego względu możemy stwierdzić, że Miller jest zachowawczy. Owszem przedstawia w swoich dramatach świat konfrontujący się ze zmianami obyczajowymi, jednak nie wygłasza swoich poglądów śmiało i przewrotnie, jak robi to na przykład Tennessee Williams. Miller kryje się za historiami z przeszłości czy chwytami dramaturgicznymi. Dlatego też jego sztuki są najmniej rewolucyjne z omówionych do tej pory. Jednak, mimo wyraźnej butności, teksty Millera wpisują się w zaproponowaną przez Goldman koncepcję social significance. Można to stwierdzić, ponieważ twórczość Millera odzwierciedla każdą fazę życia i obejmuje wszystkie warstwy społeczeństwa²⁷.

Wnioski

Można uznać, że koncepcja Emmy Goldman, jak na swoje czasy, była nowatorska. Dziś jej podejście zostałyby określone mianem antropologii literatury, która posługuje się kulturowymi, politycznymi, ekonomicznymi teoriami w trakcie stawiania prób przy odczytaniu dramatów współczesnych. Współcześnie, jej feministyczne, genderowe i queerowe podejście, wyrastające z postawy anarchistycznej początków XX wieku, jest w dużej mierze zapomniane. Być może wiąże się to ze złą reputacją amerykańskiego dramatu, o którym wspomina Susan Harris Smith albo z powodu późnego uzyskania znaczenia na arenie międzynarodowej. Teatr amerykański żył europejskimi sztukami. Rodzima literatura nie była dla niego aż tak zachęcająca. Emma Goldman, próbowała ukazać potencjał tej literatury. Wskazywała jej społeczne i kulturowe znaczenie, które na nowo zostało odkryte dopiero pod koniec XX wieku. Anarchizm, w rozumieniu Goldman, nie zrewolucjonizował samej struktury dramatycznej, ale przyczynił się do innego spojrzenia na dramat – już nie tylko postrzegano go jako formę literacką, ale jako złożony konstrukt społeczny i kulturowy. W ujęciu Goldman dramat stał się przestrzenią rozważań o otaczającym autora świecie. Anarchizm wyswobodził więc dramat z jego literackiej formy. Dodatkowo rewolucja obyczajowa, która dokonała się w Stanach Zjednoczonych, umożliwiła dramatopisarzom bardziej krytyczne spojrzenie na rzeczywistość. W tekstach O'Neill, Williamsa czy Millera można wyczuć wyraźną negatywną oraz krytyczną postawę wobec tradycji i klas społecznych. Można postawić wniosek, że gdyby nie anarchizm rozwijający się u progu XX wieku, amerykańska dramaturgia nie uzyskałaby swojego obecnego kształtu i nie byłaby osadzona w kontekście społecznym.

²⁷ E. Goldman, *The social...*, s. 10.

Bibliografia

1.

Abrams M. H.: Orientacje teoretyczne. W: „Zwierciadło i lampa romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka”. Przeł.: M. B. Fedewicz, Kraków 2003.

1.

Anarchosyndykalizm. Strajki, powstania, rewolucje 1892-1990, pod red. R. Górski, Poznań 2006.

1.

Bigsby C. W. E.: Arthur Miller: A Critical Study. Cambridge 2006.

1.

Blattès S.: The Theatre of Arthur Miller: A Man's World? Rennes 2001.

1.

Burzyńska A.R.: Mechanika cudu. Kraków 2005.

1.

Ceynowa A.: Amerykański teatr sponsorowany – sztuka dworska czy niezależna? [w:] PIENIĄDZ w literaturze i teatrze. Pod red.: J. Bachórz. Sopot 2000.

1.

Dowling R. M.: On Eugene O'Neill's "Philosophical Anarchism", The Eugene O'Neill Review, Vol. 29 (2007).

1.

Goldman E.: Anarchizm i inne eseje. Przeł.: J. Dolińska. Poznań 2015.

1.

Goldman E.: The Social Significance Of The Modern Drama. Boston 1914.

1.

Guilbert G-C.: Queering and Dequeering the Text: Tennessee Williams's A Streetcar Named Desire. Cercles no. 10 (2004).

1.

Historia teatru. Pod red.: J. R. Brown. Przeł.: H. Baltyn-Karpińska. Warszawa 2007.

1.

Krasner D.: A companion to the twentieth century American drama. Chicago 2005.

1.

O'Neill E.: Conversations with Eugene O'Neill, Mississippi 1990

1.

Remembering Arthur Miller. Red.: Ch. Bigsby. Methuen 2005.

1.

Shantz J.: Specters of Anarchy: Literature and the Anarchist Imagination. New York 2015.

1.

Smith S. H.: American drama: The Bastard Art. New York: Cambridge University Press 1997.

1.

Williams T.: 27 Wagons Full of Cotton and Other Plays. New York 1966.

1.

Współczesny dramat amerykański tom 1. Pod red.: A. Tarn. Warszawa 1967.

1.

Współczesny dramat amerykański tom 3. Pod red.: A. Tarn. Warszawa 1967.

Rasa, anarchia i muzyka punkowa: Wpływ granic kulturowych na ruch anarchistyczny

Otto Nomus – reżyser i dokumentalista, zaangażowany w ruch anarchistyczny w Stanach Zjednoczonych. Jest członkiem RACE (Revolutionary Anti- authoritarians of Color).

Esej *free to read, copy, and distribute*, rozpowszechniany za zgodą autora. Przedrukowany poprzednio w oryginalnej wersji m.in. w: „Colours Of Resistance Archive”, <http://www.coloursofresistance.org/575/race-anarchy-and-punk-rock-the-impact-of-cultural-boundaries-within-the-anarchist-movement/>; *White Riot: Punk Rock and the Politics of Races*, red. S. Duncombe, M. Tremblay, Verso Books, London-New York 2011, s. 201-205.

Zgadza się, punk jest martwy... Stał się modny, jak kiedyś bycie hippy, i nie ma nic wspólnego z tobą ani ze mną.

– słowa piosenki Crass, *The Feeding of the Five Thousand* (1978).

Od momentu historycznych protestów przeciwko WTO, jakie miały miejsce w Seattle końcem ostatniego tysiąclecia, anarchizm jako teoria rewolucyjna zyskuje zainteresowanie coraz większej ilości ludzi realizujących różnorodne modele życia. Niezaprzeczalnym faktem jest jednak, że ruch anarchistyczny w Stanach Zjednoczonych na przestrzeni ostatnich kilku dekad był w większości „tworem homogenicznym”, „zasilanym” przeważnie przez obywateli o białym kolorze skóry i klasę średnią. W dodatku nie da się ukryć, że większość ludzi, którzy aktualnie w Stanach Zjednoczonych identyfikują się jako „anarchiści”, związana jest w różnym stopniu z tak zwanymi „alternatywnymi” subkulturami, jak na przykład subkultura punk. Jako osoba o innym niż biały kolorze skóry i anarchista „wyrósł” na kulturze punk rocka, jestem głęboko zaniepokojony brakiem różnorodności, jaki można zaobserwować w obrębie ruchu anarchistycznego. Dopóki nie uda nam się przyciągnąć znacznie zróżnicowanej, także pod kątem koloru skóry, grupy członków, i dopóki nie zaczniemy wspierać antyrasistowskich batalii, odizolowani i słabi politycznie możemy porzucić naszą nadzieję na jakąkolwiek radykalną przemianę społeczną w kraju. Zacząłem zdawać sobie sprawę, że znaczna część wspomnianego problemu tkwi w subkulturowym stylu życia wielu anarchistów, włączając mnie samego. Niniejszy esej jest próbą wglądu w

istotę stale naglącego poszukiwania „różnorodności” w ramach społeczności anarchistycznej.

Począwszy od niezliczonych haseł sytuacionistycznych, które uświetniały teksty wczesnych zespołów punkowych, aż do pojawienia się fali anarcho-punkowych grup takich jak Crass i Conflict we wczesnych latach osiemdziesiątych, punk rock jako subkultura szczyci się niepowtarzalną historią silnych relacji z wyraźnie anarchistycznymi i anty-kapitalistycznymi nastrojami i działaniami politycznymi pojawiającymi się na przestrzeni lat. Wielu anarchistów dzisiaj, w tym i ja, jest, by tak rzec, ubocznymi produktami „punk rocka”, a więc osobami, które stały się świadome politycznie poprzez przeżywanie pełnych złości i pasji piosenek zespołów anarcho-punkowych, dostęp do fanzinów wykonanych z duchem idei „zrób to sam” i niezliczone inne źródła informacji, które krążą po punkowym podziemiu. Niektórzy natomiast zostali wprowadzeni w muzykę i subkulturę punk poprzez wejście w anarchistyczny krąg społeczny. Niezależnie od tego, „co było na początku”, korelacja pomiędzy sceną punkową a sceną anarchistyczną jest trudna do przeoczenia, zwłaszcza podczas kongresów i konferencji anarchistycznych. To nie przypadek, że demografia sceny punkowej w dużej mierze odpowiada demografii sceny anarchistycznej – w obu przypadkach ilość osób płci męskiej o białym kolorze skóry, wywodzących się z klasy średniej i pochodzących z terenów podmiejskich, jest przeważająca.

Wydaje się zatem oczywiste, że problem braku rasowej/klasowej różnorodności w obrębie ruchu anarchistycznego w Stanach Zjednoczonych będzie istnieć tak długo, jak długo ruch ten pozostaje w granicach jednej określonej kultury, jaką jest punk. Ignorowanie tego stanu rzeczy jako jedynie nieznacznej przeszkody w generalnie „politycznie poprawnym” ruchu i udawanie, że problem ten może zostać rozwiązany, jako że zdolni jesteśmy rekrutować ludzi o odmiennych kolorach skóry poprzez bycie bardziej „otwartymi”, byłoby i jest niestety aktualnie popełnianym często błędem. To niezwykle ważne, aby uświadomić sobie, jak kulturowe granice mogą zrażać czy odstraszać inne społeczności, jak subtelne formy wyparcia i kompleksu winy uniemożliwiają realne rozwiązania i dlatego wiele naszych wysiłków podejmowanych w przeszłości okazało się bezowocnymi, jeśli chodzi o wdrażanie nowych, efektywnych sposobów na osiągnięcie zróżnicowanego, anarchistycznego ruchu.

Biorąc pod uwagę fakt, że większość ludzi, którzy stanowią źródło wydarzeń inicjowanych w ramach ruchu anarchistycznego, jest pomiędzy szesnastym a trzydziestym rokiem życia, i że osoby te w taki czy inny sposób związane są z subkulturą punkową bądź z innymi „alternatywnymi” stylami życia, łatwo zrozumieć, dlaczego te „ruchy” mają tendencję raczej do odstraszenia od siebie większości ludzi niż wzbudzania w nich zainteresowania. Punk przyciągnął i wciąż przyciąga przede wszystkim białych, męskich przedstawicieli klasy średniej, którzy, choć są „zbyt sprytni”, aby złapać się w sidła muzyki rockowej napędzanej przez międzynarodowe korporacje, także chcą „dać czadu”. Jest to też kultura silnie związana z etosem alienowania się od reszty społeczeństwa, niejednokrotnie w wyrazie buntu przeciwko uprzywilejowanemu tłu społecznemu lub rodzicom. Oczywiście nie ma nic złego w żadnej radykalnej kontrkulturze, mającej swój własny, odrębny charakter.

Mało tego, taki sposób ustanawiania „podziałów” pomiędzy jednym a drugim światem prawdopodobnie działa na korzyść tych, którzy są członkami pierwszego z nich. Ale trzeba przyznać, że jest to korzyść wyłącznie dla nich. Ponadto dzisiaj ruch anarchistyczny określił z góry swoje najistotniejsze zadania. Rzadko idą one w parze z organizowaniem społeczności lub pracą dla zmiany społecznej wokół takich zagadnień, które większość ludzi traktuje priorytetowo – mam na myśli chociażby bardziej subtelne formy rasizmu, seksizmu i dyskryminacji ze względu na wiek, kwestię płci, opieki zdrowotnej i tak dalej. Często jesteśmy bardziej zainteresowani promowaniem samej idei anarchizmu i tak zwanych organizacji anarchistycznych niż pracą, mającą na celu wprowadzenie jakiejś realnej alternatywy w życie zwykłych ludzi. Obecny ruch anarchistyczny, z tego właśnie powodu, nie ma istotnego znaczenia w życiu większości uciskanych ludzi.

Co niepokojące, moje doświadczenia wskazują, że wielu anarchistów o białym kolorze skóry albo ucieka się do stałej odmowy wzięcia na siebie współodpowiedzialności, albo angażuje się w wyłącznie symboliczne gesty, dyktowane przez kompleks czucia się uprzywilejowanym i winnym. Byłem świadkiem wielu bardzo negatywnych i defensywnych reakcji anarchistów o białym kolorze skóry, które zostały sprowokowane używaniem słów „biały kolor skóry” i „klasa średnia” w tym samym zdaniu. Niektórzy z nich burokratycznie podkreślali, że faktycznie są przedstawicielami „klasy robotniczej”, ponieważ dorastają w biedzie lub muszą pracować. Nie zdają sobie sprawy, że wspomniane przez nich okoliczności nie zmieniają faktu, że są wciąż w stanie zaadaptować się i korzystać z bieżącej sceny anarchistycznej, zdominowanej przez klasę średnią, mając do dyspozycji „przywileje” wynikające z koloru skóry.

Wydaje się, że na przestrzeni lat dość obszerny arsenał zaprzeczeń i racjonalnych uzasadnień wykształcił się w obrębie sceny anarchistycznej. Przywołam jeden z moich ulubionych przekładów, kiedy to podszedłem do członków grupy organizującej konferencję anarchistyczną (miała miejsce w Los Angeles podczas konwencji Partii Demokratycznej) i zwróciłem uwagę na fakt, że grupa ta składa się niemal całkowicie z punków o białym kolorze skóry. Wielu z nich zaczęło się bronić, mówiąc: „Wierzę w swobodne, spontaniczne uczestnictwo” lub „Nie powstrzymuję nikogo przed dołączeniem do naszej grupy. W rzeczywistości bardzo byśmy chcieli, żeby przyłączyli się do nas inni ludzie, ale jakoś nie dołączają”. Uwagi te wskazują, jak mało zdają oni sobie sprawę z tego, że „inni nie dołączają”, ponieważ nie mają żadnego zakotwiczenia w tej strefie komfortu, której odpowiada subkulturowy styl życia czy wychowanie moich rozmówców. Wierzę, że ten brak świadomości i jego konsekwencje to jedna z najbardziej poważnych i istotnych przeszkód, przed którymi stoją dziś anarchiści. Dopóki anarchiści o białym kolorze skóry nie uzmysłwią sobie naglącej potrzeby wymazania rasowych/klasowych/kulturowych granic, będą tylko utrzymywać w istnieniu wyizolowane anarchistyczne getto. Jedną z bardziej obraźliwych sentencji, jaką usłyszałem nie tak dawno temu od lokalnego anarchisty, brzmi: „Daj spokój, pracuję z tobą. A ty nie jesteś biały... Więc widzisz, nie mogę być rasistą”. Myśl, że sama moja (lub jakiegokolwiek innej osoby o innym niż biały kolorze skóry) obecność czy zgoda na nią w jakiś sposób ustanawia czyjeś podejście do kwestii rasy, obecna w przytoczonym wyznaniu, jest boleśnie absurdalna. Ale odzwierciedla w jaki sposób wciąż rozu-

muje wielu ludzi. Napotkałem też bardziej subtelny formę wypierania poruszanego tutaj problemu, dostrzeżoną u osób, które twierdzą, że ponieważ pojęcie rasy jest konstruktem społecznym, należy zachowywać się tak, jakby kategoria taka jak „tożsamość rasowa” nie istniała. Co zabawne, sta- nowisko takie prezentują prawie zawsze osoby identyfikujące się jako „białe”. Z pewnością jest to wygodne, aby jako człowiek o białym kolorze skóry utrzymywać, że problematyka rasy nie istnieje, co przypomina mi podobną linię myślenia, obecną w kampaniach na temat tego, jak to teraz wszyscy żyjemy w „ponad-kolorowym społeczeństwie”, z „równymi szansami dla wszystkim”.

Oczywiście, nie wszyscy anarchiści o białym kolorze skóry są ignorantami w kwestii rasowo-klasowych zależności. Jednak bez względu na to jak dobre są jej intencje, scena anarchistyczna została w przeważającej części tak głęboko zakorzeniona w stylu życia wie- dzących lepiej, bardziej punkowych, anty-faszystowskich i wegańskich od reszty, ofiar mo- dy, czy młodych, noszących dreadloki, popularyzujących freeganizm ecowojowników, że nie tylko więk- szości ludzi trudno jest zrobić ku niej pierwszy krok, ale także ona sama ska- zana jest na odrzucenie, gdy z własnej inicjatywy stara się dotrzeć do innych społeczności. Typowy scenariusz takich inicjatyw nie wykracza poza wspomniane już „uskrzydlające” gesty solidarności – jak wizyty w siedzibie miejscowej grupy rewolucyjnej, której członko- wie mają inny kolor skóry i pobyt na tyle długi, aby zrobić zdjęcia pięści uniesionych w powietrzu lub zaproszenie „do siebie” osoby o innym niż biały kolor niejako w celu złago- dzenia własnej winy. Ale, żeby być w porządku, muszę przyznać, że znam kilka osób, które rzeczywiście starają się angażować w poważną, a nie jedynie symboliczną pracę z ludźmi o innych kolorach skóry i/lub udzielają się poprzez organizowanie społeczności. Generalnie jednak większość aktywistów ruchu anarchistycznego zadowala się tym, co symboliczne, i jest daleka od wspierania zmagania ludzi, aby zmienić świat, właśnie dlatego, że mają wybór, w przeciwieństwie do ludzi, którzy muszą walczyć o swoją egzystencję.

Warto byłoby przyjrzeć się grupom anarchistycznym i projektom takim jak Anti-Racist Action, Earth First czy Food Not Bombs, aby dowiedzieć się w jakim stopniu na grupy te mają wpływ subkulturowe style życia i jak radzą sobie one z problemem różno- rodności. Wydają się być one doskonałym narzędziem uświadamiania politycznego wielu ludzi (którzy mogą identyfikować się albo czuć komfortowo wewnątrz wyraźnej kontrkultury), ale prawie nigdy nie wykraczają poza granice własnych stref komfortu. Nasi najbliżsi to- warzysze nie są ludźmi wybranymi ze względu na ich polityczne osamotnienie, wielu z nich dzieli z nami zasady i przekonania poli- tyczne, ale pozostają dla nas niewidoczni, ponieważ nie podzielają naszego „stylu” kulturowych preferencji. Co więcej, widzimy, jak duża ilość infoshopów wyrosła w wielu miastach na przestrzeni lat. Ale czy jest się z czego cieszyć, skoro stają się raczej miejscem towa- rzyskich spotkań działaczy punkowych, wy- łączając ze swojej enkla- wy ludzi mieszkających w okolicy? Powinniśmy być również świa- domi faktu, że często te projekty przyczyniają się bezpośrednio do gentryfikacji dzielnic o niskich dochodach, jako że punkowe i anar- chistyczne subspołeczeństwa nie są znane z płacenia wysokich czynszów. Wszystko zależy od tego czy działają one jako modne miej- sca spotkań punków/anarchistów, czy jako miejsca, które są pełne sza- cunku dla lokalnej społeczności i aktywnie się z nią wiążą.

Niewątpliwie istnieje silny związek między kulturowym stylem życia i strefą komfortu, a stopniem zróżnicowania obecnym w każdej grupie. Nie mogą one traktować problemów związanych z kwestiami rasowymi jako kwestii pobocznych, jako „procesu w toku”; praca nad nimi powinna figurować obok głównych założeń, jakie przyjmują aktywiści. Możemy utrzymać nasze subkulturowe środowisko w nienaruszonym stanie, ale nasze wysiłki organizacyjne muszą zrobić krok „poza”. W tym momencie przynajmniej bardziej sensowne wydaje się organizowanie anarchistycznej działalności w zgodzie z sąsiedztwem i wartościami, niż według upodobań estetycznych i konkretnych subkulturowych ideologii. Anarchizm nie rozwiąże rasizmu bez ludzi nim dotkniętych. I na pewno nie doczekamy się żadnej rewolucji wywołanej przez subkulturowe getta, w których najważniejszy jest poszczególny lifestyle.

Hausmanizacja i neohausmanizacja wobec krytyki sytuacjonistycznej

Kasper Pfeifer – doktorant literaturoznawstwa związany z Zakładem Historii Literatury Poromantycznej UŚ. Interesuje się poezją rewolucyjną, semiotyką architektury oraz historycznymi i materialistycznymi metodologiami badań literackich.

Urbanistyka, a co za tym idzie modelowanie relacji przestrzennych, wywiera doniosły wpływ na proces kreowania wizji świata wyznawanych przez jej odbiorców¹. Począwszy od refleksji Umberta Eco, uznawanego za twórcę semiotyki architektury², konsumenta przestrzeni uważa się zarazem za jej użytkownika i interpretatora; za osobliwą odmianę widza, który równolegle asygnuje i denotuje znaczenia umocowane w tkance przestrzennej, stając się „budowniczym” i „ofiara” sensów implikowanych przez założenia urbanistyczne³. Należy przy tym podkreślić, że naddawanie znaczeń realizacjom architektonicznym jest postępowaniem wtórnym wobec pracy architekta, gdyż to jego autorskie projekcje poddawane są częściowym przetworzeniom w procesach denotacji: według Eco możemy wzbogacać znaczenia miejsc i strukturalnych składników realizacji architektonicznych, będąc jednocześnie skazanym na bezsilność wobec fundamentalnych imperatywów ideologicznych zakodowanych w komunikatach przestrzennych⁴. Co za tym idzie, jesteśmy jako odbiorcy zmuszeni do recypowania przestrzeni miejskiej jako konstelacji nakazów i ograniczeń⁵. Wznoszenie założeń urbanistycznych jest zaś na ogół dekretowana przez państwo i zrośnięta z dyskursem władzy.

Wpływanie na społeczeństwo przy użyciu planowania przestrzennego ma bogatą tradycję, której początków powinniśmy szukać w wiekach dawnych i której emblematem są lokowania na surowych korzeniach (in cruda radice) takich ośrodków o symbolicznych funkcjach „pieczęci” systemów politycznych, jak Aleksandria czy Konstantynopol. Praktyka ta

¹ Zob. U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*. Tłum. A. Weinsberg, Warszawa 1972, *passim*; S. E. Rasmussen: *Odczuwanie architektury*. Tłum. B. Gadomska. Kraków 2015, s. 11; M. Hendrykowski: *Proksemika: studia semiotyki i antropologii kultury*. Poznań 2016, s. 9. Por. także sytuacjonistyczne pojęcie psychogeografii (zob. przypis nr 61).

² Zob. U. Eco: *Funkcja i znak (Semiologia architektury)*, s. 270-345.

³ *Ibidem*, s. 285-292.

⁴ Por. W. Panas: *W kregu metody semiotycznej*, http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra /Content/61622/W_kregu_metody_semiotycznej_ksiazka.pdf, s. 34-47, [dostęp 17.09.2017].

⁵ Por. S. E. Rasmussen: *Odczuwanie...*, s. 11.

okazuje się zresztą powszechna, gdy rozszerzymy perspektywę: Sankt Petersburg, La Plata, bądź Tychy i Nowa Huta w Polsce. Wspomniane lokacje to interesujące wytwory praktyki politycznej, wytwory tym ciekawsze, że za ich powstaniem stały ambicje powołania do życia nowych rzeczywistości socjetarnych⁶, a więc – korzystając z definicji zaproponowanej przez Sergieja Prolejewa – uwarunkowań będących produktem „szczęólnego wzajemnego stosunku idei i rzeczywistości, a mianowicie pierwszeństwa i dominacji pierwszej na drugą”⁷.

Na tej podstawie możemy wyłonić dwie tradycje interweniowania w planowanie. Pierwsza z nich – równościowa – wyrasta z utopistycznej tradycji socjalizmu⁸ – druga zaś – antyrewolucyjna⁹ – znajduje umocowanie w orientacji zainaugurowanej przez barona George’a Haussmanna a następnie spopularyzowanej przez funkcjonalistyczne projekty modernistów¹⁰.

Mając na uwadze powyższe rozróżnienia, za cel niniejszego artykułu stawiam przedstawienie rudymenarnych założeń urbanistyki antyrewolucyjnej, umieszczenie jej w kontekście krytyki sytuacjonistycznej (której ostrze mierzyło przede wszystkim w barona Haussmanna oraz Le Corbusiera traktowanych jako symbole funkcjonalistycznego podejścia do „produkcji przestrzeni”), a także usytuowanie na niwie tradycji Fourierowskiej sytuacjonistycznych remediów na wyprowadzenie miasta z kryzysu zapoczątkowanego przez dziewiętnastowieczną haussmannizację oraz jej późniejsze przeobrażenia.

Haussmanizacja

Jak wspomniałem, kamień węgielny pod wyłuszczający urbanizm położył Georges Haussmann. Choć według Guya Deborda, „Paryż Haussmanna to miasto zbudowane przez idiotę, pełne krzyku i furii i nic nie znaczące”¹¹, przyznać trzeba, że w połowie XIX wieku stolica Francji domagała się kompensacji: miasto należało do największych i najbardziej zatłoczonych metropolii zachodniego świata, a znaczną jego część stanowiła tkanka historyczna, w

⁶ Jest to pojęcie ukute przez Fouriera, w jego rozumieniu oznaczało «zrzeszeniowość». Proponuję tłumaczyć je jako «socjotwórczy». Zob. S. Prolejew: Miasto (post)socjalistyczne i urbanistyka socjetarna. Słowo o projekcie. Tłum. K. Novikova, K. Nęcza-Sikoniowska, J. Piaseczna. Link: <http://miastopostsocjalistyczne.pl/o-projekcie>, [dostęp: 10.09.2017].

⁷ S. Prolejew: Urbanistyka socjetarna. Tłum. J. Piaseczna. W: Miasto (post)socjalistyczne: przestrzeń władzy. T. 1. Red. K. Nęcza-Sikoniowska, M. Pirveli. Kraków – Szczecin 2015, s. 43.

⁸ Ibidem, s. 43 i 49.

⁹ Używam nazwy «antyrewolucyjny» zamiast bardziej upowszechnionej formy «kontrewolucyjny», gdyż pierwsza z nich bliższa jest pożądanego przeze mnie znaczenia «zapobieganie», podczas gdy druga oznacza przede wszystkim «występowanie przeciw czemuś». Por. hasło słownikowe: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/kontr%20.html> [dostęp: 18.09.2017 r.]

¹⁰ W. Graham, Miasta wyśnione. Siedem wizji urbanistycznych, które kształtują nasz świat, tłum. A. Sak, Kraków 2016, s. 107.

¹¹ G.-E. Debord: Wstęp do krytyki geografii miejskiej. Tłum. M. Kwaterko. W: Przewodnik dla dryfujących. Antologia sytuacjonistycznych tekstów o mieście. Wyb. i tłum. M. Kwaterko, P. Krzaczkowski. Warszawa 2015, s. 75.

dużej mierze odzwierciedlająca układ lokacyjny¹². Ponadto Paryż borykał się z przeludnieniem i problemami sanitarnymi, z których największe to brak powszechnego dostępu do wody oraz kanalizacji¹³. Optymistą będzie jednak ten, kto zaryzykuje stwierdzenie, że za śmiałym planem niemal dwudziestoletniej (1852-1870) przebudowy stała filantropia Napoleona III. Topografia miasta i zagęszczenie ludności ułatwiały samoorganizowanie się społeczeństwa, co – powtarzając za Bakuninem – pozwalało ruchom rewolucyjnym na osiągnięcie „pełnego rozwoju”¹⁴. Wąskie ulice dawały możliwość szybkiego wznoszenia barykad, a ich płatanina na skuteczną obronę przed kontrrewolucją¹⁵.

Z poruczenia Napoleona III rozpoczęto więc wiwisekcję Paryża. Operację, pod której przemożnym wrażeniem, przez niemal całą karierę twórczą, pozostawał, uznawany przez sytuacjonistów za spadkobiercę spuścizny Haussmanna, Le Corbusier¹⁶. Burzono całe kwartały, klasy niższe, zamieszkujące centrum, przesiedlano na przedmieścia, a dotychczasową gęstą zabudowę rekompensowano budynkami o luksusowej powierzchowności. Miasto poprzecinano szerokimi arteriami, a w punktach zapalnych minionych buntów wytyczono obszerne place, by ułatwić nie tylko wkraczanie wojska do miasta z czterech stron świata¹⁷, ale i pozwolić na użycie artylerii bez wyrządzania poważnej szkody tkance miejskiej. Choć na czas wielkiej przebudowy utworzono wiele miejsc pracy¹⁸, wywłaszczenia proletariatu nie doprowadziły do rozwiązania problemów socjalnych Paryża¹⁹. Podkreślmy przy tej okazji, że władza, przy wsparciu kapitału zewnętrznego, niszczyła domy i sklepy należące do proletariuszy, tym samym niezdolnych do pracy fizycznej przy travaux haussmanniens skazując na bezrobocie, życie w nędzy i bezdomność²⁰. Znaczący jest również fakt, że wspomniane przesiedlenia doprowadziły do spekulacji i gwałtownego podniesienia cen czynszów, parceli i środków niezbędnych do utrzymania minimum socjalnego. Jak dowodzi Andy Merrifield:

Kapitał finansowy zaczął wtedy dokonywać swojego śliskiego wejścia na grunt miejskiego doświadczenia; wcześniej miejskość stanowiła po prostu tło dla wielkiego kapitalistycznego dramatu, który rozgrywał się w czasie, kiedy Marks pisał swój Manifest. Była zwykłą siedzibą giełdy; nagle jednak to ona

¹² A. Liebfeld: Napoleon III. Warszawa 1979, s. 192.

¹³ Deficyty sanitarne miasta skutkowały licznymi pomorami. Za największe z nich uznaje się dwie epidemie cholery w latach 1948-1949 oraz 1855. Zob. D. Harvey, Paris, Capital of Modernity, New York 2003, s. 245.

¹⁴ Por. M. Bakunin: Komuna Paryska a idea Państwa. W: Bóg i państwo. Red. D. Kaczmarek. Poznań 2012, s. 155.

¹⁵ Po restauracji Bourbonów w 1814 roku Paryżem regularnie targały powstania, rewolucje oraz inne drobne zajścia uliczne. Za najistotniejsze z nich uważa się zrywy z lat: 1830, 1832, 1834, 1839 i dwie rewolty w 1848 roku (rewolucja lutowa i dni czerwcowe).

¹⁶ Le Corbusier: Urbanistyka. Tłum. T. Swoboda. Warszawa 2015, s. passim

¹⁷ A. Liebfeld, : Napoleon III..., s. 192.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ J. P. T. N. Bury: Napoleon III and the Second Empire. London 1964, s. 60.

²⁰ J. Singer: Housing, Homelessness and Social Justice. W: The Routledge International Handbook of Social Justice. Red. M. Reich. London-New York 2014, s. 300.

stała się rynkiem papierów wartościowych, kolejnym aktywem. Machinacje biznesowe stały się teraz machinacjami w przestrzeni miejskiej, finansowaną przez państwo promocją rynku nieruchomości, inwestycjami polegającymi na konfigurowaniu nowej i wywłaszczaniu starej przestrzeni²¹.

Prosper-Olivier Lissagaray, uczestnik Komuny Paryskiej, wspierane przez barona Haussmanna spekulacje na rynku nieruchomości wymienia nawet w szeregu przyczyn prowadzących do wybuchu rewolucji w 1871 roku²² (sic!), co sprawia, że zryw komunardów można traktować jako pierwszą historyczną próbę „odzyskania miasta” przez jego mieszkańców²³.

Sedno Haussmannowskiej przebudowy zρέcznie punktował także Walter Benjamin, konstatując, że „działalność [barona] wpisuje się w imperializm napoleoński. Ten zaś sprzyja kapitalizmowi finansowemu”²⁴ – i dalej – „Hugo i Mérimée sugerują wyraźnie, iż w oczach paryżan Haussmannowskie przekształcenia są głównie pomnikami napoleońskiego despotyzmu. Mieszkańcy [...] zaczynają uświadamiać sobie niehumanistyczny charakter metropolii”²⁵.

Neohaussmanizacja

Paryż Napoleona III stał się symbolem polityki antyrewolucyjnej i wywłaszczeniowej. Nadużyciem będzie jednak stwierdzenie, że kolejne, nowoczesne ingerencje w przestrzeń miejską, będące „amalgamatem interesów kapitału, państwa i burżuazji”²⁶, korzystały wyłącznie z metod wypracowanych przez Haussmanna. Neohaussmannizacja to nowa jakość w kapitalistycznym zarządzaniu przestrzenią, której efektem, podobnie jak w przypadku pierwowzoru, ma być przeobrażenie klasowej i politycznej struktury miasta²⁷. Mimo tych samych korzeni (Paryż) oraz celów haussmannizacji i neohaussmannizacji (stratyfikacja przestrzeni, jej utowarowienie oraz spektakularyzacja sektora usługowo reprezentacyjnego)²⁸, druga z tych tendencji cechuje się pewnym wysubtelnieniem metod w stosunku do pierwszej. Neohaussmannizacja – twierdzi Piotr Juskowiak – poza zglobalizowaniem obszaru swoich ingerencji²⁹ charakteryzuje się odmienną od pierwowzoru postacią wy-

²¹ A. Merrifield, *Nowa kwestia miejska*, tłum. P. Juskowiak, Warszawa 2016, s. 62.

²² P. O. Lissagaray, *Historia komuny Paryskiej 1871*, red. I. Strumińska, Warszawa 1971, s. 107.

²³ P. Juskowiak: *Wywłaszczająca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej*. „Praktyka Teoretyczna”, 2(16)/2015, s. 78-113.

²⁴ W. Benjamin: *Paryż, stolica XIX wieku (1935)*. W: Tegoż, *Pasaże*. Tłum. I. Kania. Kraków 2005, s. 43.

²⁵ Ibidem.

²⁶ P. Juskowiak: *Wywłaszczająca urbanizacja...*, s. 101.

²⁷ A. Merrifield, *Nowa kwestia...*, s. 3.

²⁸ Ibidem, s. 51.

²⁹ Neohaussmannizacja to metoda globalna, zaistniała na każdym kontynencie według podobnego klucza. Por. P. Juskowiak, *Wprowadzenie do polskiego wydania. Mądrość ulicy i magia marksizmu*. W: A. Merrifield: *Nowa kwestia...*, s. XXII-XXIII.

właszczeń oraz przebiega na „podwójnie globalnym poziomie cyberprzestrzeni³⁰ i fizycznej tkanki miejskiej”³¹. Przez pragmatyczną politykę utowarowienia przestrzeni i uzależnienia jej od zewnętrznego kapitału uwidacznia się także swoista kreacja Innego, „niepełnowartościowego” wywłaszczonego, która według autora Nowej kwestii miejskiej staje się w rękach władzy instrumentem służącym legitymizacji zmian aranżowanych w obszarze polityki i planowania³². Owocuje to na ogół procesami gentryfikacyjnymi³³, a nie gwałtowną przebudową całego miasta, którą trudno sobie obecnie wyobrazić; ostatecznie jednak wszelkie zmiany prowadzą do takiego kreowania miast, by ich zasoby wydawały się atrakcyjne z punktu widzenia inwestorów, turystów czy uprzywilejowanych klasowo mieszkańców³⁴.

Neohaussmannizacja to zjawisko dające się zaobserwować już na przełomie wieków XIX i XX (wówczas jeszcze w postaci hybrydy wersji dziewiętnastowiecznej i nowoczesnej). Jeffrey Singer, zajmujący się badaniem historii idei sprawiedliwości społecznej, mówiąc o naśladownikach francuskiego barona, w charakterze materiału egzemplifikacyjnego przywoływał prace fotografa Eugene’a Atgeta, za którego opus magnum uznaje się cykl fotografii przedstawiający Paryż na pograniczu stuleci. Cykl ten, który Benjamin nazywał dokumentacją z miejsca zbrodni³⁵, obrazuje żarłoczne niszczenie stolicy Francji, rozbudowę peryferyjnych osiedli mieszkaniowych oraz ich paramilitaryzację³⁶, czyli koszarowanie pracowników najemnych w wyalienowanych jednostkach mieszkalnych³⁷.

Pierwsza połowa XX wieku stworzyła zresztą wybitnie sprzyjające warunki dla rozwoju neohaussmannizacji³⁸. Po pierwsze, z powodu wojen światowych rosło zapotrzebowanie na tanie mieszkania; po drugie, gwałtownie wzrastało znaczenie kapitału i rola rozwoju technicznego, czego skutkiem stał się gwałtowny wzrost ilości aut, prowadząc do tego, że drugim zadaniem planistów, obok stwarzania warunków sprzyjających jednostkowej alienacji i spektakularyzacji przestrzeni handlowo-usługowej, stało się zapewnienie miastom właściwej drożności układu komunikacyjnego³⁹.

Tendencje planowania antyrewolucyjnego przestały uwidaczniać się wyłącznie w wytyczaniu szerokich ulic i placów oraz transferze siły roboczej na obszary graniczne organizmów miejskich, zakładając – nie wywoływanie atmosfery ludycznej, jak życzyli sobie sytuacjoniści – ale stworzenie warunków pozwalających na efektywną konsumpcję zbioro-

³⁰ Ma to związek z ewolucją pracy najemnej w inny, mniej stabilny, prekarny system pracy oraz jej niematerialny charakter. Por. P. Juskowiak: Wprowadzenie do polskiego wydania..., s. XXIII-XXIV.

³¹ Ibidem, s. XXIII.

³² A. Merrifield: Nowa kwestia..., s. 8.

³³ Por. V. Sinewali: Gentryfikacja. Lokatorzy w ogniu wojny socjalnej. Warszawa – Berlin – Poznań 2010.

³⁴ A. Merrifield: Nowa kwestia..., s. 100-101.

³⁵ W. Benjamin: Dzieło sztuki w dobie produkcji technicznej. W: Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty. Tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 215.

³⁶ J. Singer: Housing, Homelessness..., s. 301

³⁷ A. Merrifield: Nowa kwestia..., s. 8.

³⁸ Por. Constant: Nadchodząca wielka gra. Tłum. M. Kwaterko. W: Przewodnik..., s. 230.

³⁹ G.-E. Debord: Wstęp do krytyki geografii miejskiej..., s. 75.

wą dóbr „społecznych”⁴⁰. Według sytuacjonistów najważniejszym dążeniem kapitalistycznej władzy stało się (poprzez przemysłane lokowanie siatki komunikacyjnej i obiektów użyteczności publicznej) zapewnienie odpowiedniej, „pasożytniczej”, jak chciał to widzieć Debord⁴¹, proliferacji środków komunikacyjnych oraz produkcja wykształcenia, „ludzi piśmiennych, ale podległych, osób kłaniających się władzy i niedyskutujących z dominującym porządkiem”⁴². Według Anny Winkler, zajmującej się badaniem dorobku środowiska Międzynarodówki Sytuacjonistycznej i dziejów rewolucji 1968 roku, „inicjatywy podejmowane zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie, były dla sytuacjonistów przejawem tego samego spektaklu, przejawem absolutyzmu tej samej zracjonalizowanej – i wciąż racjonalizującej – władzy, która także przez odpowiednią organizację przestrzeni chce utrwać swoje panowanie”⁴³.

Sytuacjoniści, poddając krytyce takie procesy jak haussmannizacja, neohaussmannizacja oraz gentryfikacja, ostrze swojej krytyki wymierzali przede wszystkim w Le Corbusiera, przeceniając jednak jego wpływ na powstanie i rozwój miasta technogenne. A jest to wpływ osobliwy, bo choć Corbusierowi nie udało się wcielić w życie żadnej z jego koncepcji urbanistycznych, w znacznym stopniu ukształtował on praxis kolejnych pokoleń urbanistów⁴⁴. Wspomnijmy tu schematy Planu Voisin z 1925 roku, dalece bardziej radykalne od projektów samego Haussmanna⁴⁵, zakładające zrównanie z ziemią kilku kilometrów kwadratowych centralnego Paryża, by w ich miejscu zrealizować konfigurację przecinanych autostradami superkwartałów i wielopiętrowych jednostek mieszkalnych⁴⁶. „Urbani- zować nie znaczy wydawać pieniądze, ale je zarabiać, bogacić się”⁴⁷; „można wywłaszczać, płacić odszkodowania, robić, co się chce? Tak, za czasów Haussmanna i cesarza. Tak, nawet w dzisiejszej demokracji”⁴⁸ – przekonywał szwajcarski architekt i urbanista.

Niestety opisywane powyżej strategie wywłaszczeniowe na ogół skutkują spodziewanym zyskiem. Dlatego na uwagę i osobne rozpatrzenie zasługuje przypadek nowojorskiego Stuyvesant Town (1947), osiedla mieszkaniowego usytuowanego na Manhattanie zrealizowanego z rozmachem godnym ambicji Le Corbusiera zaprezentowanej dwie dekady wcześniej w Planie Voisin, i które stało się symbolem destrukcyjnej mocy dyskontyzacji przestrzeni miejskiej.

Firma ubezpieczeniowa Metropolitan Life, największa ówczesnie korporacja w Stanach Zjednoczonych, korzystając z braku regulacji prawnych dotyczących budownictwa miesz-

⁴⁰ Por. M. Castells: *Kwestia miejska*. Tłum. B. Jałowiecki. Warszawa 1982, *passim*.

⁴¹ G. Debord: *Sytuacjonistyczne stanowisko w kwestii ruchu drogowego*. Tłum. M. Kwaterko. W: *Przewodnik...*, s. 271.

⁴² A. Merrifield: *Nowa kwestia miejska...*, s. 5.

⁴³ A. Winkler: *Miasto sytuacjonistyczne, czyli jak uwolnić się od zracjonalizowanego dyskursu władzy*. W: *Miasto (post)socjalistyczne...*, s. 78-79.

⁴⁴ Por. Międzynarodówka Letrystyczna, *Drapacze chmur od korzeni*, tłum. M. Kwaterko, w: *Przewodnik...*, s. 49.

⁴⁵ W. Graham: *Miasta wyśnione...*, s. 111.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 112.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 113.

⁴⁸ Le Corbusier, *Urbanistyka...*, s. 122.

kaniowego⁴⁹, przeprowadziła pod koniec lat czterdziestych podręcznikową neohaussmanizację wschodniej części Manhattanu. Za podstawę do rozpoczęcia prac przyjęto twierdzenie, że ustandaryzowana zabudowa kamieniczna Nowego Jorku⁵⁰ nie stwarza odpowiednich warunków socjalnych dla klientów ubezpieczeniowego giganta. Położywszy zaufanie w hipotezie zakładającej, że w „porządnym mieszkaniu ludzie będą żyli dłużej, a to przełoży się na większe zyski dla firmy”⁵¹, wysiedlono wielotysięczną społeczność i przystąpiono do wyburzeń. W miejscu dotychczasowych osiedli powstało 35 prefabrykowanych jednostek mieszkaniowych, w których ulokowano ponad 25 tysięcy ludzi. Idea wcielana w życie przez Metropolitan Life zakładała wygenerowanie znacznego zysku, co spowodowało, że nowo wybudowane osiedle przeznaczone były wyłącznie dla dobrze sytuowanych, białych rodzin (skutkiem takiego postępowania stały się liczne wystąpienia społeczności afroamerykańskiej)⁵². Mimo to, realizacja Stuyvesant Town wzbudziła entuzjazm prasy, która ochrzciła projekt Metropolitan „arcydziełem kapitalizmu”⁵³. Był to początek serii podobnych inwestycji na terenie całej Ameryki. Korporacje wkrótce jednak odczuły, że nie przekładają się one na kapitalizację wydatków. Nowe osiedla pozostawiono własnemu losowi, część z nich wyburzono⁵⁴.

Krytyka i remedia sytuacjonistyczne

Wiedząc, że projektowanie w służbie spektakularnej władzy aspiruje do wyalienowania jednostki⁵⁵ ze społeczeństwa, a zadaniem planowania antyrewolucyjnego jest zniwelowanie wszelkich odchyleń od pozornej jednorodności⁵⁶, sytuacjoniści poddali kapitalistyczne

⁴⁹ Sytuacja uległa zmianie dopiero w 1949 roku za sprawą ustawy The American Housing Act.

⁵⁰ Zob. D. Kuśnierz-Krupa: Nowy Jork: architektura i rozwój przestrzenny do końca XIX wieku. „Wiomości Konserwatorskie”, nr 29 (2011), s. 59-69.

⁵¹ W. Graham: Miasta wyśnione..., s. 124.

⁵² Na fali tych protestów pisarz i aktywista na rzecz równouprawnienia James Baldwin określił realizację Stuyvesant Town mianem „sprzątania negrów”. Zob. R. Plunz: A History of Housing in New York City. Columbia 1990, s. 256.

⁵³ Cyt. za: W. Graham: Miasta wyśnione..., s. 126.

⁵⁴ Wspomniany proces obrazowo opisywał amerykański historyk architektury Wade Graham: „osiedla te szybko podupadały wskutek zaniedbania i niepilnowania porządku przez władze miejskie, które cięły usługi publiczne wraz z przenosinami większości ich podatników poza granice gmin, na przedmieścia. Powodowało to gwałtowny wzrost bezrobocia – i towarzyszący mu rozpad rodzin – a także wzrost przestępczości w częściach wspólnych, takich jak korytarze i klatki schodowe, ale przede wszystkim na opuszczonych otwartych przestrzeniach między blokami, bezosobowych i za dużych, żeby można tam było utrzymywać bezpieczeństwo. Lepiej sytuowani mieszkańcy się wyprowadzili, co zaostrzyło problemy. Rewaloryzacja zabudowy miejskiej, szczególnie według pomysłu Corbusiera, okazała się szalenie kosztownym fiaskiem. Najśłynniejsze osiedla zostały zburzone – w najbardziej spektakularny sposób Pruitt-Igoe, wysadzone w powietrze w 1972 i Robert Taylor Homes w Chicago w 1998”. Zob. W. Graham: Miasta wyśnione..., s. 134.

⁵⁵ G.-E. Debord: Wstęp do krytyki geografii miejskiej..., s. 75.

⁵⁶ Por. A. Winkler: Miasto sytuacjonistyczne..., s. 79.

metropolie żywej krytyce⁵⁷. I choć sami nie brali udziału w sprawowaniu władzy, a ich recepty na naprawienie miasta nie musiały toczyć trudnej walki z rzeczywistością, a więc i wykraczać poza myślenie utopistyczne, trudno przejść obojętnie obok potencjału negatywnego ich diagnoz. Prezentowane przez nich drogi wyjścia z kryzysu technogenego wynikały z przekonania, że wszystko podlega utowarowieniu stąd często przybierały nieracjonalne formy, które miały szansę nie zostać przechwycone przez rynek. Lokowały się w oderwaniu od funkcjonalizmu, a proponowane wizje miast bliżej były spokrewnione z Fourierowską ideą pracy radosnej niż z tendencją do racjonalizowania, polegającą na cyzelowaniu warunków odpowiednich dla maksymalistycznego wykorzystania potencjału pracy najemnej⁵⁸.

Spółeczna teoria urbanistyki sytuacjonistycznej odcinała się od koncepcji „miasta-ogrodu”. „Oddalone od siebie i odizolowane wieżowce muszą prowadzić do ograniczenia bezpośrednich relacji międzyludzkich i działalności zbiorowej”⁵⁹ – pisał Constant, stwierdzając przy tym, że rezygnacja z aglomeracji, wraz z nastaniem XX wieku, stała się niemożliwa. Sytuacjoniści, wbrew „regułom gry” narzuconym przez wywłaszczający urbanizm, postrzegali aglomerację jako skomasowaną przestrzeń użytku społecznego – rozważali miasto jako organizm, rezygnując z jednostkowego rozpatrywania takich problemów jak ruch drogowy i kryzys mieszkaniowy czy własności psychogeograficzne⁶⁰ (pod tym mianem rozumieli wpływ przestrzeni na psychikę człowieka)⁶¹.

Wyrazem sprzeciwu wobec schematyzacji problemów dwudziestowiecznego miasta było ogłoszenie osobliwego programu naprawy – doktryny urbanistyki unitarnej⁶². „Kłęska współczesnej urbanistyki tkwi w jej oportunistycznym, bierności wobec problemów, z którymi się styka, wreszcie w jej potulnym, wyzbytym zmysłu krytycznego podporządkowaniu się przestarzałemu modelowi kultury i społeczeństwa. To, co dziś nazywamy urbanistyką, ogranicza się do rozwiązywania, w sposób mniej lub bardziej estetyczny, problemów społeczno-ekonomicznych”⁶³ – czytamy. Innymi słowy, urbanistyka jednostkowa była zbiorem narzędzi, sztuk i technik służących do konstrukcji przestrzeni socjeternej[234]

⁵⁷ „Samounicestwienie środowiska miejskiego już się rozpoczęło. Imperatywy konsumpcji prowadzą do rozlania się miast [...]. Jednocześnie poszczególne etapy nie dokończonych reorganizacji tkanki miejskiej krystalizują się czasowo wokół «fabryk dystrybucji», gigantycznych centrów handlowych, wznoszonych na kompletnym pustkowiu pośród bezkresnych parkingów. [...] Techniczna organizacja konsumpcji jest zresztą tylko najbardziej widocznym aspektem powszechnego rozkładu, który sprawił, że miasta zaczęły pochłaniać same siebie”. Zob. G. Debord: *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa 2006, s. 120.

⁵⁸ Ibidem, s. 78-79.

⁵⁹ Constant: *Nowe miasto dla nowego życia*. Tłum. M. Kwaterko, w: *Przewodnik...*, s. 275.

⁶⁰ Ibidem, s. 230.

⁶¹ „Jeśli geografia zdaje sprawę z determinującego wpływu ogólnych zjawisk przyrodniczych [...] na formacje ekonomiczne społeczeństwa, a co za tym idzie, na wizję świata” – pisał Debord – „psychogeografia mogłaby zaproponować badanie ścisłych praw dotyczących bezpośredniego oddziaływania środowiska geograficznego, świadomie zagospodarowanego lub nie, na afektywne zachowania jednostek”. Zob. G. E. Debord, *Wstęp do krytyki geografii miejskiej...*, s. 75.

⁶² A. Winkler: *Miasto sytuacjonistyczne...*, s. 83.

⁶³ Constant: *Urbanistyka jednościowa*. Tłum. M. Kwaterko. W: *Przewodnik...*, s. 423-439.

w rozumieniu Fourierowskim[235], w czym znaczący jest fakt nie faworyzowania żadnej ze wspomnianych „sztuk” (pojęcie to należało do grupy najistotniejszych terminów, znajdujących zastosowanie w retoryce sytuacjonistycznej. Miało ono za zadanie także odróżniać współczesną urbanistykę od unitarnego projektu naprawczego, gdyż planowanie wyłączeniowe od czasów Haussmanna odnajdywało inspirację raczej w ustawodawstwie niż w pięknie)[236]. Stojąc w opozycji do tego typu praktyk, miasto unitarne miało być uzależnione od „kształtowania dekoracji”, by pełnić rolę zdecydowanej odpowiedzi na szkodliwe z socjotwórczego punktu widzenia sposoby prefigurowania przestrzeni miejskiej.

Miasto miało być wystąpieniem przeciwko nudzie, gdyż zdaniem sytuacjonistów, w dojrzałym społeczeństwie kapitalistycznym, to właśnie ona spełniała niegdysiejszą rolę szerokich arterii, uniemożliwiających zbrojne wystąpienia niezadowolonego społeczeństwa[237]. Słowem, kreowanie nastroju nudy (jako części struktury przestrzennej) interpretowano jako jeden z punktów dojścia współczesnej urbanistyki antyrewolucyjnej – nie bez powodu podczas rewolucji w 1968 roku hasło „nuda jest kontrrewolucyjna” tak często zdobiło mury Paryża[238].

Sytuacjoniści dążyli do uwypuklenia ludycznych aspektów życia, pragnęli stworzyć miasto-grę. W ich pismach odnajdujemy liczne sposoby przewyciężenia tej narzuconej przez władzę struktury. Stoi za nimi – niczym w idei Fourierowskiego falanstra – wiara, że postęp techniczny umożliwi ich wdrożenie. Biorąc pod uwagę aspekty konstrukcyjne, utopia miasta zaproponowana przez Constanta[239], ufundowana była na szeregu platform: dolne etaż miały służyć ruchowi samochodowemu, zaś kolejne – parter, piętra, tarasy – budowane z przeznaczeniem na przestrzeń użytkową i rekreacyjną⁶⁴. Wszystko to, z iście haussmannowskim rozmachem, wyobrażano sobie jako możliwe do zrealizowania dzięki zastosowaniu supernowoczesnych materiałów⁶⁵.

Za najważniejszy czynnik strukturalny sytuacjonistycznego miasta uznają jednak nie utopistyczne – i przynajmniej, niewykonalne – założenia projektowe, a sposób organizacji pracy. „Architektura [...] stanowi materializację pewnego stadium ekonomicznego. Architektura to zwieńczenie [...], albowiem tworzenie architektury oznacza budowanie pewnego otoczenia i utrwalanie pewnego sposobu życia”⁶⁶ – pisał sytuacjonista Asger Jorn. Wzję Constanta dążyły zaś do ograniczenia czasu pracy wytwórczej. Hołdując idei miasta ludycznego, stwarzały warunki odpowiednie na wykrystalizowanie się zapotrzebowania na rozrywkę, w zakres której mogła włączać się także praca⁶⁷. W jego idealistycznych założeniach zlewały się ośrodki wytwórcze, jednostki mieszkalne i przestrzenie rekreacyjne⁶⁸, wpisując się tym samym w poczet naśladowników Fouriera. Jest to zresztą niejedyna paralela. Fourier był przekonany, co znajdujemy także w fantazjach Constanta, że „nowa epoka znaleźć musi swe odbicie w nowych formach architektonicznych”⁶⁹, a wreszcie – że pra-

⁶⁴ Constant, *Nowe miasto dla nowego życia...*, s. 278.

⁶⁵ Por. A. Winkler: *Miasto sytuacjonistyczne...*, s. 88.

⁶⁶ A. Jorn: *Architektura życia*. Tłum. M. Kwaterko. W: *Przewodnik...*, s. 67-68.

⁶⁷ Ibidem, s. 277.

⁶⁸ Constant: *Nowe miasto dla nowego życia...*, s. 275.

⁶⁹ P. Orsetti: *Fourier, apostoł pracy radosnej*. Warszawa 1927, s. 25.

cę należy uspołecnić i dać ludziom prawo do pracy swobodnej poprzez asygnowanie jej samocelowego charakteru⁷⁰.

Podsumowując krytyczny potencjał refleksji sytuacionistycznej, na pierwszy plan należy wysunąć obronę jej utopistycznego kursu. Paweł Mościcki, badając dorobek towarzystwa skupionego wokół Deborda, ponad wszystko podkreślił, że „utopie nigdy nie polegały na prostym oderwaniu od zastanego świata, lecz próbowały tworzyć przeciwprzestrzenie, które będą się opierały miejscom zawłaszczonym przez władzę”⁷¹. Trudno więc te projekcje interpretować wyłącznie jako lokujące się poza rzeczywistością konstrukty fikcyjne. Sytuacioniści nie występowali bowiem jedynie z żądaniem miasta marzeń, lecz snuli wizje odnowy miast istniejących, które wolne byłyby od spektaklu i dozorowanej przez władzę inżynierii społecznej. Proponowali przeciwprzestrzeń miasta, w której rewolucje, a zawsze stoi za nimi ludzkie dążenie do szczęścia, nie byłyby potrzebne.

Bibliografia

1.
Bakunin M.: Bóg i państwo. Red. D. Kaczmarek. Poznań 2012.
1.
Benjamin W.: Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty. Przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1996.
1.
Benjamin W.: Pasaże. Przeł. I. Kania. Kraków 2005.
1.
Bury J. P. T. N.: Napoleon III and the Second Empire. London 1964.
1.
Castells M.: Kwestia miejska. Przeł. B. Jałowiecki. Warszawa 1982.
1.
Le Corbusier.: Urbanistyka. Przeł. T. Swoboda. Warszawa 2015.
1.
Debord D.: Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2006.
1.
Eco U.: Pejzaż semiotyczny. Przeł. A. Weinsberg. Warszawa 1972.
1.
Graham W.: Miasta wyśnione. Siedem wizji urbanistycznych, które kształtują nasz świat. Przeł. A. Sak. Kraków 2016.
1.
Harvey D.: Paris, capital of modernity. New York 2003.

⁷⁰ A. Sikora: Karol Fourier. Warszawa 1988, s. 88.

⁷¹ P. Mościcki: My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitwy. Warszawa 2015, s. 117.

1.
Hendrykowski M.: Proksemika: studia semiotyki i antropologii kultury. Poznań 2016.
1.
Juskowiak J.: Wywłaszczająca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej. „Praktyka Teoretyczna”, 2(16)/2015.
1.
Liebfeld A.: Napoleon III. Warszawa 1979.
1.
Lissagaray P. O.: Historia komuny Paryskiej 1871. Red. I. Strumińska, Warszawa 1971.
1.
Kuśnierz-Krupa D., Nowy Jork: architektura i rozwój przestrzenny do końca XIX wieku, „Wiadomości Konserwatorskie”, nr 29 (2011).
1.
Merrifield A.: Nowa kwestia miejska. Przeł. P. Juskowiak, Warszawa 2016.
1.
Miasto (post)socjalistyczne: przestrzeń władzy. T. 1. Red. K. Nędza-Sikoniowska, M. Pi-rveli. Kraków – Szczecin 2015.
1.
Mościcki P.: My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitwy. Warsza-wa 2015.
1.
Orsetti P.: Fourier, apostoł pracy radosnej. Warszawa 1927.
1.
Panas W.: W kręgu metody semiotycznej. Link: http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/61622/W_kregu_me_tody_semiotycznej_ksiazka.pdf [dostęp: 17.09.2017]
1.
Plunz R.: A History of Housing in New York City. Columbia 1990.
1.
Prolejew S.: Miasto (post)socjalistyczne i urbanistyka socjetarna. Słowo o projekcie. Przeł. K. Novikova, K. Nędza- Sikoniowska, J. Piaseczna. Link: <http://miastopostsocjalis-tyczne.pl/o-projekcie> [dostęp:10.09.2017]
1.
Przewodnik dla dryfujących. Antologia sytuacjonistycznych tekstów o mieście. Wyb. i przeł. M. Kwaterko, P. Krzaczkowski. Warszawa 2015.
1.
Rasmussen S. E.: Odczuwanie architektury. Przeł. B. Gadomska. Kraków 2015.
1.
The Routlege International Handbook of Social Justice. Red. M. Reich. London – New York 2014.
- 1.

Sikora A.: Karol Fourier. Warszawa 1988. 27. Sinewali V.: Gentryfikacja. Lokatorzy w ogniu wojny socjalnej. Warszawa – Berlin – Poznań 2010. 28. Vaneigem R.: Rewolucja życia codziennego. Przeł. M. Kwaterko. Gdańsk 2004.

Sztuka miejska i kapitalizm

Katarzyna Wermuz – doktorantka kulturoznawstwa w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych w zakładzie Filmoznawstwa i Wiedzy o mediach na Uniwersytecie Śląskim. Jej zainteresowania badawcze skupione są wokół radykalnej myśli lewicowej. Interesuje się artystycznymi ruchami miejskimi, procesami gentryfikacji oraz politycznymi uwarunkowaniami sztuki muralistycznej. Kontakt: kasia_warmuz@onet.eu

W tekstach dotyczących sztuki muralistycznej można natknąć się na zdanie Pablo Nerudy, w którym stwierdził, że mury są tablicami dla ludzi¹. Komunistyczny poeta, zainspirowany toczącą się w Chile w latach 60 i 70 bitwą na murale², doskonale rozumiał jak ważna w politycznych rozgrywkach jest przestrzeń miejska. Neruda, w tym jednym zdaniu, przyznaje, że to wspólnota mieszkańców powinna wywierać wpływ na kształtowanie miasta, a nie państwo (nie wspominając o prywatnych inwestorach).. Niestety, ideologia wolnego rynku sprawiła, że przestrzeń miejska nieustannie zależna jest od podmiotów, które chcą czerpać z tej życiodajnej tkanki zysk, co przekłada się na pozbawienie zamieszkującej ją populacji niezbędnych elementów miejskiego życia³.

Autor *Nowej kwestii miejskiej* Andy Merrifield zadaje, za Rayem Pahlm, pytanie „do kogo należy miasto?”. Odpowiedź mogłaby zostać udzielona w pesymistycznym duchu i brzmia-

¹ The walls are peoples blackboard – należy zaznaczyć, że to zdanie często pojawia się w kontekście festiwalu street artowych, które rugują wszelkie polityczne perspektywy. Dlatego wszelkie artystyczne, lewicowe działania w mieście wolę nazywać muralizmem – przede wszystkim proveniencja tego słowa odnosi się do meksykańskiego rychu muralistycznego, którego przedstawiciele nie kryli swoich lewicowych poglądów. Street art, jakkolwiek popularny, rzadko działa politycznie – najczęściej działania streetartowych artystów służą do rewitalizacji, wręcz gentryfikacji, konkretnej parceli miejskiej. Zob. R. Schacter, Street art: A force for gentrification. Why corporate interests love graffiti-style murals. Link: <http://www.houstonchronicle.com/local/gray-matters/article/Street-art-A-force-for-gentrification-6624702.php> [dostęp: 12.08.2017], C. Gill-Quirke, Graffiti: Urban Art as a Gentrifier. Link: <http://theprocity.com/graffiti-socio-politically-expressive-gentrification-device/> [dostęp: 12.08.2017].

² Fascynacja Pablo Nerudy muralami najprawdopodobniej wyniknęła z zacieklej walki pomiędzy konserwatystami (zwolennikami Eduardo Frei) oraz koalicją lewicy (zwolennicy Salvadora Allende). Chilijski poeta bronił sztuki lewicowych ugrupowań ze względu na ich komunistyczny światopogląd. Więcej informacji na temat muralistyki i jej wpływu na politykę można znaleźć na stronie <http://www.abacq.net/imagineria/> [dostęp: 15.08.2017].

³ Elementy, które wskazują na taką działalność prywatnych firm lub państwa można wymieniać bez końca. Ostatnio media rozpisują się na temat programu Mieszkanie +, dzięki któremu nie tylko można otrzymać mieszkanie w niskiej cenie, ale również eksmisję.

łaby jednoznacznie: miasto należy do przedsiębiorców⁴. Dlatego chciałabym skupić się na przedstawieniu sposobu, w jaki street art działa na rzecz gentryfikacji lub innych praktyk, które są związane z neohaussmanizacją. O ile w Polsce ta problematyka nie pojawia się w źródłach popularnonaukowych, tak na zagranicznych portalach często można przeczytać o fatalnych skutkach spowodowanych przez sztukę miejską. W niniejszym artykule chciałabym przedstawić niektóre przykłady gentryfikacji, które miały silny związek z muralistyką. Równie istotnym elementem mojego tekstu będzie zwrócenie uwagi na wpływ street artu na rynek nieruchomości. Procesy „uszlachetniające” posłużą mi jako fundament do dalszych rozważań: skupię się w nich na zaprezentowaniu teorii Stevphena Shukaitisa o klasie kreatywnej i jej praktykach wpływających na przestrzeń miejską.

W moim przekonaniu, a nie jestem odosobnionym przypadkiem⁵, sztuka miejska ma niebagatelny wpływ na procesy związane z zawłaszczaniem miasta przez prywatny kapitał. W Polsce dyskusja na temat gentryfikacji lub rewitalizacji miasta toczy się od kilku lat⁶. Niestety, badania na temat zgubnego wpływu street artu na ceny nieruchomości przeprowadzane są, jak na razie, tylko w Stanach Zjednoczonych, Holandii, Wielkiej Brytanii i innych większych miastach – w miejscach, które od kilkunastu lat pozwalają na kultywowanie sztuki miejskiej. Można wymienić kilka aspektów, które udowadniają zgubny wpływ muralistyki na gentryfikację przestrzeni miejskiej. Przede wszystkim, zmieniła się perspektywa postrzegania samego graffiti. Od lat 70, czyli okresu ekspansywnego rozwoju sztuki graffiti, wszelkie oddolne ingerencje w przestrzeń miejską były surowo karane – partyzanckie praktyki zostały nazwane wandalizmem. Jednakże, promowanie street artu za pomocą festiwali lub kreowania wizerunków najbardziej popularnych artystów w mediach, przyczyniło się od osławiania miejskiej sztuki w lokalnych społecznościach. Zmiana postrzegania street artu i oddolnych inicjatyw przyczyniła się do typowego dla kapitalizmu procesu, tj. zawłaszczenia i utowarowienia. Jak zaznacza marksistowski geograf, David Harvey „burżuazja nie miała wyobraźni, żadnego poczucia kreatywności, która może opracować coś bardziej atrakcyjnego w ramach jej dominacji oraz transformacji przestrzeni społecznej i środowiska miejskiego”⁷. Prywatni inwestorzy wykorzystują pojawienie się nowych, artystycznych form kultury po to, by przejąć wytwór czyjejs wyobraźni. Jak wskazuje Łukasz

⁴ Merrifield nazywa przedsiębiorców pasożytami, które żerują na mieście, jego mieszkańcach. Przedsiębiorcy zawłaszczają przestrzeń i wprowadzają niekorzystne zmiany (np. gentryfikacja, podnoszenie czynszów, wyburzanie starych kamienic, eksmisje, wprowadzanie w konkretną przestrzeń dużych firm) w celu redystrybucji kapitału. Merrifield nazywa takie działania neohaussmanizacją, która jest odwołaniem do praktyk francuskiego urbanisty Georgesa Haussmanna. XIX-wieczne praktyki były inne niż te, z którymi mamy do czynienia współcześnie (były bardziej ekspansywne), ale skutki są podobne. Można pokusić się o stwierdzenie, że ideologia wolnorynkowa jest jeszcze bardziej opresyjna niż haussmanizacja za II Cesarstwa; zob. A. Merrifield, *Nowa kwestia miejska*. Przeł. P. Juskowiak, Warszawa 2015.

⁵ Mam na myśli takich badaczy jak Stevphen Shukaitis, Malcolm Miles, Aaron Shkuda, Alison Young.

⁶ Należy zaznaczyć, że niebagatelny wpływ na powrót popularności tego terminu miała książka Jak działa gentryfikacja i jak się ją mierzy Łukasza Drozda.

⁷ S. Shukaitis, *Strajki w sztuce i metropolitalna fabryka*, przekł. P. Juskowiak. W: *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*. [Red. M. Kozłowski, A. Kurant, J. Sowa, K. Szadkowski, K. Szreder. Warszawa 2011, s. 385

Drozd, gentryfikacja oparta jest na pionierach, którymi są nonkonformistycznie nastawieni do życia prekariusze – studenci, artyści, młode małżeństwa⁸. Inni badacze wskazują, że za tzw. „gentryfierów marginalnych” należy uznać przede wszystkim artystów, „snobujących się na boheme zamożnych profesjonalistów (tak zwani bobos – bougeois bohema-ins), jednoosobowe gospodarstwa kobiet, mniejszości seksualne, turystów i studentów”⁹. Przedstawiciele klasy kreatywnej, prekariatu lub środowisk studenckich, przenoszą się do miejsc, w których wynajęcie mieszkania lub większego studia jest tanie i nie jest jednoznaczne z wyprowadzką na przedmieścia¹⁰. Gdy przestrzeń zostanie zasiedlona przez młodych, posiadających skromny kapitał ludzi, dochodzi do budowania kapitału kreatywnego. Ta praktyka jest związana z samą działalnością młodych ludzi – kreowanie takich miejsc jak bistra, kawiarnie, undergroundowe galerie, których popularność następnie zauważana jest przez prywatnych inwestorów. Wykreowany przez „marginalnych pionierów” kapitał kulturowy zostaje przejęty przez bardziej zamożnych ludzi, czyli przez klasy bardziej uprzywilejowane – ten proces to gentryfikacja. Niemniej, nie jest to etap końcowy „uszlachetniania” miejskiej przestrzeni, bowiem może nastąpić również gentryfikacja zawaansowana (zwana również finansyfikacją)¹¹. Procesy gentryfikacji lub supergentryfikacji prowadzą nie tylko do przechwycenia tanich gruntów, ale do przechwycenia kodów kulturowych prekariatu i klasy kreatywnej. Oczywiście znakiem rozpoznawczym gentryfitierów jest to, że nie potrafią w pełni zrozumieć charakteru przestrzeni artystycznych – potrafią jedynie imitować kody i traktują je tylko jako dekorację. Jest to związane z samym charakterem kapitalizmu, który, jako system ekonomiczny, niczego nie wytwarza, lecz zawłaszcza. Już w Manifestie komunistycznym Karol Marks i Fryderyk Engels zauważyli, że „w miarę jak rozwija się burżuazja, tzn. kapitał, rozwija się też proletariat, klasa nowoczesnych robotników, którzy dopóty tylko istnieć mogą, dopóki znajdują pracę, i którzy pracę znajdują tylko dopóty, dopóki ich praca pomnaża kapitał”¹². Kapitalizm nic nie wytwarza, ale, żeby uzyskać kapitał i go pomnażać, potrzebuje on siły roboczej, która jest integralną częścią produkcji.

W Polsce zjawisko gentryfikacji jest dobrze opisane – ciągle powstają książki, artykuły na temat tej praktyki. Niemniej, w dalszym ciągu festiwale street artowe oraz dzieła sztuki miejskiej uważane są za działanie upiększające szare, polskie miasta. Tak jak wspominałam, m.in. w Londynie, Amsterdamie, bądź w Nowym Jorku, przeprowadza się badania dotyczące wpływu sztuki graffiti na poszczególne miejskie przestrzenie. Dobrym przykładem gentryfikacji są takie dzielnice Nowego Jorku jak Harlem, Chelsea, Lower East Side. Między

⁸ Ł. Drozd: *Uszlachetniając przestrzeń. Jak działa gentryfikacja i jak się ją mierzy*. Warszawa 2017, s. 56.

⁹ Ł. Drozda: *Uszlachetniając przestrzeń...*, s. 56. Cyt. za: M. Murzyn-Kupisz, M. Szmytkowska: *Procesy studentyfikacji w przestrzeni polskich miast: na przykładzie Krakowa i Trójmiasta*. W: *Procesy gentryfikacji w mieście*. Cz. I. Pod. red. J. Jakóbczyk-Gryszkiewicz. Łódź 2012, s. 201.

¹⁰ Wywiad przeprowadzony z Łukaszem Drozdą przez Arkadiusza Gruszczyńskiego: <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,150427,21899417,pierwsi-sa-artysci-potem-grube-portfele.html> [dostęp: 15.08.2017].

¹¹ Ł. Drozda: *Uszlachetniając przestrzeń...*, s. 57.

¹² F. Engels, K. Marks: *Manifest komunistyczny*. Tłumacz nieznany. Warszawa 2007, s. 7.

innymi w takich dzielnicach właściciele budynków proszą artystów, żeby ci namalowali na fasadach murale. Takie praktyki, które polegają na wynajmowaniu sławnych artystów do pracy najemnej, sprawiają, że poszczególne miejsca zostają oblegane przez młodych i bogatych lokatorów. Gentryfikacja ma tutaj inne oblicze: drogie mieszkanie staje się jeszcze bardziej kosztowne. W 2012 roku cena kamienicy w Chelsea, na której znany streetartowy artysta, Eduardo Kobra, namalował dwa murale, wzrosła z 880 tysięcy dolarów do ponad 2 milionów dolarów¹³. To skrajny przypadek, ale badania dowodzą, że pojawienie się murali, graffiti na murach budynku może podnieść jego wartość nawet o 15%¹⁴. Michael Rosser, agent nieruchomości, zauważa, że murale często są w ofertach nieruchomości wykorzystywane jako wabik, wręcz dodatkowa korzyść przy zakupie nieruchomości¹⁵. Inne dowody, które przytacza Elena Martinique, to przykład domu sprzedanego za 1,250,00 dolarów w Sydney, którego wartość została podwyższona właśnie przez mural – to on wzbudził największe zainteresowanie wśród przyszłych najemców. Podobną sytuację można było zaobserwować w Bristolu. Niestety, dzięki obrazowi Banksiego¹⁶, który przedstawiał chłopca rysującego robota, dom zwiększył swoją wartość o 150,000 tysięcy funtów¹⁷. Wyżej wymienione przypadki dotyczą pojedynczych nieruchomości. Oczywiście, jedna akcja pociąga za sobą drugą – reguły kapitalizmu nie zmieniają się. Jeśli wartość ma zostać podwyższona, to redystrybucja kapitału sięga innych nieruchomości, parceli. Przykładem ekspansywnej gentryfikacji jest dzielnica Shoreditch w Londynie, która w latach 90 była enklawą street artu – rezydowali w tej części stolicy Wielkiej Brytanii takie osobistości sztuki graffiti jak Ben Eine, Sickboy, D*Face, Paul Insect i Banksy¹⁸. Gentryfikacja południowej części Londynu nie zaczęła się tylko od napływu streetartowych artystów. Był to początek wielkiej modernizacji przestrzeni, która przerodziła się w wielką przebudowę, nazwaną później Shoreditchification. Dzielnica Shoreditch ma zostać przebudowana za 800 milionów funtów – powstaną w tej części Londynu apartamenty i biurowce. Przyczyną tego procesu – pełnowymiarowej neohaussmanizacji jest przestrzeń wykreowana przez młodych, kreatywnych ludzi. Być może brzmi to kuriozalnie, że przyczyną wielkich, ekonomicznych transformacji są artyści, prekariusze. Jednakże, jak stwierdził David Harvey, którego cytowałam na początku tekstu, kapitaliści nie posiadają wyobraźni i dlatego wykorzystują klasę kreatywną w celu zwiększenia zysku. Miasto – jak zauważa autor Nowej kwestii miej-

¹³ E. Martinique: What Is The Effect Of Street Art On Real Estate Prices?. Link: <http://www.widewalls.ch/street-art-real-estate/>

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Artysta ma na swoim koncie więcej konfliktów z mieszkańcami niektórych budynków. Na oficjalnej stronie Banksiego można przeczytać komentarze, które pełne są złości i frustracji. Powodem takich konfliktów jest oczywiście podnoszenie czynszów, eksmisje. Zob. link: <http://www.streetartbln.com/blu-murals-painted-over/>

¹⁷ Należy zaznaczyć, że nieruchomości, które zostały „naznaczone” przez Banksiego czasami podwajają swoją wartość. Zob. link: <http://www.widewalls.ch/street-art-real-estate/> [dostęp: 15.08.2017].

¹⁸ A. Kordic: How Shoreditch London Relies On Street Art To Fight Gentrification. Link: <http://www.widewalls.ch/shoreditch-london-gentrification/> [dostęp: 15.08.2017].

skiej – należy do pasożyta, kapitalizmu, który żywi się „kosztem większego organizmu «gospodarza», spożywa posiłek, na który nie był proszony i nie płaci za swoje jedzenie”¹⁹.

Po zapoznaniu się z takimi przykładami, trudno postrzegać street art jako sztukę niewinną lub jedynie o funkcji dekoracyjnej. Zmiana postrzegania graffiti, murali jako wandalizmu przyczyniła się do zmaksymalizowania efektów gentryfikacji. Murale stały się nieodłącznym elementem miejskiego, tzw. „hipsterskiego” życia – trudno wyobrazić sobie centrum większego miasta bez dużego graffiti. Transformacje miejskiej przestrzeni za pomocą sztuki zauważa się również w Polsce. Co roku w Katowicach odbywa się festiwal poświęcony street artowi, podczas którego zagraniczni oraz rodzimi artyści malują, na wcześniej wyznaczonych murach, murale. Łódź, podobnie jak Warszawa, kojarzona jest już przede wszystkim ze street artem. Niemniej, informacji na temat street artu i jego związku z rynkiem nieruchomości, gentryfikacją nie w sposób odnaleźć w publikacjach naukowych, popularnonaukowych. Jest to teren niezbadany albo przemilczany, którym warto się zająć z powodu ekspansywnego „uszlachetniania” miejskich przestrzeni.

Po analizie Łukasza Drozda oraz przedstawieniu niektórych przykładów gentryfikacji za pomocą street artu trudno nie przejść wobec praktyk artystycznych obojętnie. Co w takim razie sztuka może rzeczywiście zdziałać? Niestety, konstatacja byłaby dosyć pesymistyczna – każdy artystyczny akt można przechwycić, odpowiednio zmodyfikować, a następnie utowarować. Taką drogę wyznacza Stephen Shukaitis – historyk sztuki, akademik, jeden z głównych (obok Davida Graebera) anarchistów, który zajął się teoretycznym wymiarem amerykańskiego ruchu occupy²⁰. Autor książki *Imaginal Machines* w artykule *Strajki w sztuce i metropolitalna fabryka* swoje rozważania na temat sztuki i jej wpływu na przestrzeń miejską rozpoczyna od pojęcia gentryfikacji. Należy zaznaczyć, że jest to punkt wyjścia, początek rozważań. Shukaitis pragnie przedstawić w jaki sposób klasa kreatywna jest wykorzystywana, a jej wyobrażenia zawłaszczana przez kapitalizm. Autor *Imaginal Machines* wykorzystuje do tego wzmiankę o gentryfikacji jako jednym z wielu przykładów zawłaszczania dobra publicznego przez prywatnych inwestorów w przestrzeni miejskiej. Należy zaznaczyć, że Shukaitis neguje sugestie Richarda Floridy, jakoby w klasie kreatywnej dochodziło do podziału na ludzi „superkreatywnych”, „kreatywnych profesjonalistów”, bądź pracowników wiedzy²¹. Takie klasyfikacje prowadzą do mitologizowania tzw. „miasta kreatywnego”: ono nie istnieje, lecz konstytuuje się go za pomocą konkretnych form zarządzania, hierarchizacji. Jak wskazuje Shukaitis:

[P]lanowanie i kształtowanie miasta w oparciu o pewne konceptualizacje kreatywnego potencjału pracy lub potencjalności wprowadzonej w ruch kreatywności nie jest bezprecedensową lub unikalną formą rozwoju. Mówić możemy tu raczej o ostatnim przykładzie podjętej przez kapitał próby, mającej na celu

¹⁹ A. Merrifield: *Nowa kwestia...*, s. 158.

²⁰ Więcej na temat ruchu occupy można znaleźć w książce *Social Movements and Democracy in the 21st Century* Dylana Taylora, który w swojej książce wykorzystuje teorie Davida Graebera i Stevphena Shukaitisa.

²¹ S. Shukaitis: *Strajki w sztuce...*, s. 388.

ciągle pomnażanie własnej wartości poprzez regenerujące przechwytywanie energii organizowanych przeciw niemu²²

Autorowi artykułu Strajki w sztuce i metropolitalna fabryka zależy na tym, by zaznaczyć z jaką sytuacją mamy do czynienia w dobie późnego kapitalizmu. W erze produkcji przemysłowej stanowiska pełniły role porządkujące, hierarchizujące – każdy doskonale wiedział, co w ramach swojego etatu ma wykonać. Niestety, w XXI wieku, czyli w erze kapitalizmu kognitywnego sytuacja wygląda tak, że nie można konkretnie i precyzyjnie określić ram produkcji: współcześni pracownicy pracują po godzinach dzięki usieciowionej produkcji oraz mobilności. Shukaitis ironizuje, że prekariusze, pracownicy na niskich płacach usilnie wierzą, że zaangażowanie sił w pracę przyniesie w przyszłości profity²³. Guy Standing doskonale opisał na czym polega „wytwarzanie” stanowisk²⁴. Otóż, korporacje kreują stanowiska tylko po to, by brzmiały interesująco, ale nie stoi za tym wysoko opłacona praca. W moim przekonaniu, Shukaitis właśnie taką praktykę ma na myśli, kiedy twierdzi, że koncepcja miasta kreatywnego to tylko iluzja. Kreowanie jakichkolwiek „nowych” stanowisk, które miałyby poprawić przestrzeń miejską jest tak samo iluzoryczne jak „kreatywne miasto”. Cokolwiek klasa kreatywna wytworzy, zostanie zawłaszczona przez rynek. Antonio Negri, na którego powołuje się Shukaitis, stwierdził, że innowacyjne modele estetyczne i kreatywne są motorem napędowym kapitalistycznej produkcji²⁵. Chodzi o to, że kreatywność kapitalizmu, oparta na fantazmatach oraz zawłaszczeniu wyobraźni klasy pracującej, pozwala na uniemożliwianie realnego strajku: niemalże każdy ruch oporu może zostać wykorzystany przeciwko klasie kreatywnej.

Badania Stephena Shukaitisa nierozzerwalnie związane są z filozofią Karola Marksa i Fryderyka Engelsa oraz włoskim autonomizmem. W celu przedstawienia możliwych dróg artystycznego oporu należy spojrzeć wnikliwie na czym polega skład klasowy. Na to pojęcie składają się dwa elementy: skład techniczny („mechanizmy i układy wykorzystywane przez kapitał do jego nieustannej reprodukcji”) i skład polityczny („zdolność walczących ruchów społecznych do realizacji ich własnych potrzeb i pragnień poprzez kształtowanie rzeczywistości gospodarczej oraz politycznej”)²⁶. Klasa kreatywna, według autora *Imaginal Machines*, działa na zasadzie ścierania się tych dwóch sił. Niestety, klasa kreatywna może zostać zawłaszczona przez kapitalizm. Dzieje się tak dlatego, ponieważ kapitalizm wchłania w swoją tkaninę wspólnotowe ruchy – artystyczne, miejskie, pracownicze itd. Dlatego street art jest świetnym przykładem działania systemu kapitalistycznego. Miejska przestrzeń, poddana artystycznym działaniom, może w łatwy sposób zostać podporządkowana procesowi akumulacji, który oparty jest na wypracowanej przez klasę kreatywną

²² Ibidem, s. 388.

²³ Ibidem, 389.

²⁴ Zob. G. Standing: *Karta prekariatu*. Przekł. P. Juskowiak, P. Kaczmarek, M. Szlinder. Warszawa 2015; G. Standing: *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*. Przekł. K. Czarnecki, P. Kaczmarek, M. Karolak. Red. nauk. M. Szlinder. Warszawa 2014.

²⁵ S. Shukaitis, *Imaginal Machines. Autonomy & Self-Organization in the Revolutions of Everyday Life*. London – NYC – Port Watsons, s. 101.

²⁶ S. Shukaitis: *Strajki w sztuce...*, s. 389.

wartości. Jeszcze innym ciekawym aspektem autonomistycznej filozofii jest zdanie Mario Trontiego, który zauważył, że „dla Marksa kapitał (środki produkcji) były w istocie ograniczeniem klasy robotniczej (siły roboczej), a nie odwrotnie. Żywotną, kreatywną siłą w pracy jest wyobraźnia i własna aktywność robotników, a nie kapitał”²⁷. Jest to potwierdzenie tezy płynącej z Manifestu komunistycznego: kapitał nie wytwarza, lecz zagarnia, przywłaszcza siłę roboczą, a wraz z nią jej kreatywność, zdolność do tworzenia nowych form. Istotnym aspektem tezy Trontiego jest wzmianka o środkach produkcji, bowiem jakakolwiek ich zmiana prowadzi do coraz mniejszej możliwości oporu. To środki produkcji ograniczają rozwój kreatywności klasy kreatywnej. By zilustrować ten problematyczny aspekt działalności artystów, można przywołać sytuację, w której znalazł się w 2014 roku Blu – znany i ceniony na całym świecie muralista – oraz francuski artysta JR. Otóż, berlińska dzielnica Kreuzberg właśnie z powodu rozprzestrzeniającej się sztuki miejskiej została poddana intensywnej gentryfikacji. Wraz z muralami sławnych artystów, pojawiły się rzesze zwiedzających – zaczęto tworzyć mapy kreuzberskiego street artu, pojawiły się książki o muralach, a nawet ubrania²⁸. Dzielnica zaczęła przechodzić drastyczne zmiany. Nie był to proces szybki, co nie znaczy, że nie fatalny w skutkach. Zaniepokoił on Blu i JR, dlatego, po ośmiu latach istnienia muralu postanowili go zamalować, tak aby zatrzymać proces gentryfikacji, a przynajmniej go spowolnić²⁹. Co ciekawe, Blu postanowił, żeby z wielkiego muralu został tylko fragment prezentujący wysunięty środkowy palec. Podobno, miał on być skierowany do rady miejskiej Berlina³⁰. Niestety, kapitalizm jest przewrotny. Dlatego też zamalowanie muralu lub jego zniszczenie nigdy nie powstrzyma akumulacji. Niewątpliwie ma to związek z przeformułowaniem samego aktu artystycznego: igranie z własną sztuką może zostać sprowadzone do blagi, artystycznej prowokacji lub ciekawej gry z widzem. Niemalże każdy artystyczny gest można przechwycić – to główna domena kapitalizmu. Właśnie dlatego artykuł Shukaitisa ma nieprzyjemny wydźwięk, bowiem nieustannie przypomina o zawłaszczeniu kreatywności przez kapitał. Autor Imaginal Machines prezentuje pracowników kreatywnych w niewygodnej pozycji, bowiem cokolwiek zrobią, ich praca zostanie zawłaszczona i spowoduje m.in. gentryfikację.

W związku z takim usytuowaniem klasy kreatywnej rodzi się pytanie, czy istnieją formy oporu lub możliwe drogi ominięcia kapitalistycznego przechwycenia? Shukaitis w artykule Strajki w sztuce i metropolitalna fabryka stwierdza, że poprzez „ujmowanie społecznych technologii tworzenia miasta jako jednolitej społecznej struktury produkcji możliwe staje się rozwijanie dalszych strategii odmowy i oporu”³¹. Teza autora Imaginal Machines byłaby prosta: należy dopiero kolektywnie stworzyć przestrzeń społeczną, która pozwoliłaby na, autonomistyczny z ducha, gest odmowy pracy. Stworzenie takiej przestrzeni musia-

²⁷ . Cleaver: Cyrkulacja walk jako forma organizacji. Przeł. M. Ostrowska, A. Mróz. W: Autonomia robotnicza. Red. K. Król. Poznań 2007, s. 75

²⁸ L. Henke: Why We Painted Over Berlin's most famous graffiti. Link: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/dec/19/why-we-painted-over-berlin-graffiti-kreuzberg-murals> [dostęp: 15.08.2017].

²⁹ Ibidem.

³⁰ Zob. link: <http://www.streetartbln.com/blu-murals-painted-over/> [dostęp: 15.08.2017].

³¹ S. Shukaitis: Strajki w sztuce..., 391

łoby być oparte na odrzuceniu kapitalistycznych stosunków produkcji, czyli m.in. pracy najemnej, hierarchizacji miejsca pracy. Jednocześnie, jak podkreśla Shukaitits, należy porzucić romantyczną wizję twórczości artystycznej, bowiem sztuka, która przestaje być autonomiczna i sytuowana poza cyrkulacją kapitału, nabiera mocy sprawczej. Sztuka, która zostaje ulokowana w politycznej, ekonomicznej rzeczywistości ma możliwość wymknięcia się kapitalistycznemu mechanizmowi.

W moim przekonaniu, sztuka ma potencjał, żeby wykreować kolektywną przestrzeń, czego przykładem mogą być działania poznańskiej, anarchistycznej artystki manuFAktura oraz wszelkie lewicowe praktyki culture jamming³². Niemniej, należy zaznaczyć, że działania grup związanych ze środowiskiem Adbusters, Billbord Liberation Front nie są tożsame z muralistyką, natomiast przykłady prac, które te ugrupowania prezentują, wskazują, że możliwe jest wykonanie gestu artystycznego, który nie mógłby zostać przechwycony. Zmodyfikowane bilbordy prezentowały krytykę kapitalistycznego systemu: wykorzystywanie pracowników przez firmę Amazon, eksmisje z mieszkań, produkcja dóbr w Azji itd. Przykładów krytyki kapitalizmu można w przypadku lewicowych form culture jamming mnożyć bez końca. Najważniejsze w tych działaniach było jednak pokazanie, że można stworzyć sztukę niezdolną do ponownego przetworzenia. Miało to nie tylko związek z krytyką kapitalizmu, ale również z faktem, że środowiska skupione wokół lewicowych praktyk culture jamming tworzyły bilbordy kolektywnie i nieodpłatnie – praca najemna w tych wspólnotach nie występowała. Właśnie na przykładzie Abusters, Billbord Liberation Front, manuFAktury dostrzegam możliwą drogę wyjścia dla sztuki muralistycznej – pozbawienie praktyk artystycznych charakteru pracy najemnej, skupienie się na komunalnych praktykach.

Bibliografia

1.

Autonomia robotnicza. Red. K. Król. Poznań 2007.

1.

Drozd Ł.: Uszlachetniając przestrzeń. Jak działa gentryfikacja i jak się ją mierzy. Warszawa 2017

1.

Drozd Ł., Gruszczyński A.: Pierwsi są artyści, potem grube portfele. <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,150427,21899417,pierwsi-sa-artysci-potem-grube-portfele.html> [dostęp: 12.08.2017]

1.

Engels E., Marks K.: Manifest komunistyczny. Tłumacz nieznany. Warszawa 2007.

1.

³² Culture jamming – praktyka, która wykorzystuje wcześniej postawione w przestrzeni miejskiej bilbordy i odpowiednio je modyfikuje. Do najważniejszych ugrupowań należy Billbord Liberation Front oraz całe środowisko Adbusters (czasopisma powstałe w czasie ekspansywnej działalności artystycznych partyzantek). Więcej na temat culture jamming można przeczytać w No logo Naomi Klein, Culture Jamming: Activism and the Art of Cultural Resistance Marilyn DeLaure, Moritza Fink, Marka Deriego.

Gill-Quirke C.: Graffiti: Urban Art as a Gentrifier. Link: [://theprotocity.com/graffiti-socio-politically-expressive-gentrification-device/](http://theprotocity.com/graffiti-socio-politically-expressive-gentrification-device/) [dostęp: 12.08.2017].

1.

Henke L.: Why We Painted Over Berlin's most famous graffiti.

1.

Link: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/dec/19/why-we-painted-over-berlin-graffiti-kreuzberg-murals> [dostęp: 12.08.2017].

1.

Kordic A.: How Shoreditch London Relies On Street Art To Fight Gentrification. Link: <http://www.widewalls.ch/shoreditch-london-gentrification/> [dostęp: 15.08.2017].

1.

Martiniq E.: What Is The Effect Of Street Art On Real Estate Prices?. Link: <http://www.widewalls.ch/street-art-real-estate/> [dostęp: 12.08.2017].

1.

Merrifield A.: Nowa kwestia miejska. Przeł. P. Juskowiak, Warszawa 2016.

1.

Schacter R.: Street art: A force for gentrification. Why corporate interests love graffiti-style murals. Link: <http://www.houstonchronicle.com/local/gray-matters/article/Street-art-A-force-for-gentrification-6624702.php> [dostęp: 12.08.2017].

1.

Shukaitis S.: Imaginal Machines. Autonomy & Self- Organization in the Revolutions of Everyday Life. London – NYC – Port Watsons.

1.

Standing G.: Karta prekariatu. Przeł. P. Juskowiak, P. Kaczmarek, M. Szlinder. Warszawa 2015.

1.

Standing G.: Prekariat: nowa niebezpieczna klasa. Przeł. K. Czarnecki, P. Kaczmarek, M. Karolak. Red. nauk. M. Szlinder. Warszawa 2014.

1.

Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności. Red. M. Kozłowski, A. Kurant, J. Sowa, K. Szadkowski, K. Szreder, Warszawa 2011.

Ksenofeminizm: Ku polityce wyobcowanej

Laboria Cubonics

Zero

0x00

Naszemu światu kręci się w głowie. Roi się w nim od technologicznych zapośredniczeń, przeplatających codzienne życie z abstrakcją, wirtualnością, złożonością. XF [ksenofeminizm; (X)eno(F)eminism] konstruuje feminizm przystosowany do tych realiów: feminizm o niespotykanym dotąd sprycie, niespotykanej skali i wizji; konstruuje przyszłość, w której ziszczenie się sprawiedliwości płciowej i emancypacja feministyczna przyczyniają się do uniwersalistycznej polityki zbudowanej na potrzebach każdego człowieka, bez względu na rasę, sprawność, status ekonomiczny i położenie geograficzne. Koniec z bezprzyszłościowym kręceniem się w kieracie kapitału, koniec z poddawaniem się mozołowi pracy, tak produkcyjnej, jak i reprodukcyjnej, koniec z reifikacją tego, co dane, maskującą się jako krytyka. Nasza przyszłość domaga się depetryfikacji. XF to nie nawoływanie do rewolucji, ale zakład postawiony w długiej grze historii, wymagający wyobraźni, zręczności i wytrwałości.

0x01

XF wykorzystuje wyobcowanie jako impet konieczny do tworzenia nowych światów. Wszyscy jesteśmy wyobcowani_e – czy kiedykolwiek było inaczej? To poprzez naszą alienację, a nie pomimo niej, możemy wydostać się z bagna tego, co bezpośrednie. Wolność nie jest nam dana – a już na pewno nie jest dana przez coś „naturalnego”. Konstrukcja wolności wymaga natężenia, a nie spadku alienacji; alienacja to wysiłek tworzenia wolności. Niczego nie powinno się uznawać za ustalone, trwałe czy „dane” – ani warunków materialnych, ani form społecznych. XF mutuje, nawiguje i sonduje każdy horyzont. Każdy_a, który_a kiedykolwiek został_a obwołany_a „nienaturalnym_a” wobec obowiązujących norm biologicznych, każdy_a, który_a doświadczył_a niesprawiedliwości wyrządzanych w imię naturalnego porządku, dobrze wie, że gloryfikacja „natury” niczego nie daje nam: osobom queerowym i trans, różnosprawnym, tym dyskryminowanym z powodu ciąży albo obowiązków związanych z wychowywaniem dzieci. XF jest stanowczo antynaturalistyczny.

Esencjalistyczny naturalizm cuchnie teologią – im prędzej odbędzie się jego egzorcyzm, tym lepiej.

0x02

Dlaczego jest tak niewiele bezpośrednich, zorganizowanych inicjatyw na rzecz wykorzystywania nowych technologii do celów progresywnej polityki płciowej? XF dąży do strategicznego wykorzystania istniejących technologii, by na nowo skonstruować świat. W te narzędzia wbudowano poważne zagrożenia; ciążą one w kierunku nierównowagi, nadużyć i wyzyskiwania słabszych. Zamiast udawać, że niczym nie ryzykuje, XF wzywa do konstrukcji niezbędnych techno-politycznych interfejsów wyczulonych na ryzyko. Technologia nie jest z definicji postępową. Sposoby jej wykorzystywania spinają się z kulturą w dodatnim sprzężeniu zwrotnym, które uniemożliwia połączenia liniowe, prognostykę i absolutną ostrożność. Techno-naukowa innowacja musi łączyć się z teoretycznym i politycznym myśleniem zbiorowym, w którym nieodzowną rolę odgrywają kobiety, osoby queerowe i niepodporządkowanie płci kulturowej.

0x03

Prawdziwy potencjał emancypacyjny technologii pozostaje niewykorzystany. Tuczona przez rynek, gwałtownie rozrastająca się technologia pęcznieje ponad miarę, a elegancja innowacja złożona zostaje u stóp nabywcy, by zdobiła jego skostniały świat. Nasze najważniejsze zadanie leży poza wrzaskliwym nieładem tego utowarowionego szmelcu: to budowa narzędzi do walki z nierównym dostępem do technologii reprodukcyjnych i farmakologicznych, katastrofami ekologicznymi, niestabilnością ekonomiczną oraz niebezpiecznymi formami pracy bezpłatnej lub niskopłatnej. Domeny, w których nasze technologie są projektowane, konstruowane i regulowane prawnie, nadal charakteryzuje nierówność płciowa. Kobiety pracujące w przemyśle elektronicznym (i w wielu innych) wykonują jedne z najgorzej opłacanych, monotonnych i wycieńczających prac. Taka niesprawiedliwość domaga się strukturalnych, machinicznych i ideologicznych zmian.

0x04

Ksenofeminizm jest racjonalizmem. Twierdzenie, że rozum czy racjonalność to projekty „z natury” patriarchalne, oznacza zgodę na klęskę. Wprawdzie kanoniczna „historia myśli” jest zdominowana przez mężczyzn, i to męskie dłonie dławią istniejące instytucje nauki i technologii. Ale właśnie dlatego feminizm musi być racjonalizmem – z powodu tej nieszczęsnej nierównowagi, a nie pomimo niej. Nie ma „kobiecej” racjonalności – ani „męskiej”. Nauka nie jest wyrazem, a zawieszeniem płci. Ponieważ dziś jest zdominowana przez męskie ego, pozostaje w sprzeczności z sobą samą – a tę sprzeczność można wykorzystać. Niech ten dysbalans stanie się dla nas dźwignią. Rozum, tak jak i informacja, chce być wolny, ale

patriarchat nie może dać mu wolności. Racjonalizm musi sam być feminizmem. XF wyznacza punkt, w którym te postulaty zazębiają się w obustronnej zależności. XF obiera rozum za napęd feministycznej emancypacji, i głosi prawo wszystkich do wypowiedania się jako nikt konkretny.

Przerwij

0x05

Nadmierna skromność feministycznych programów ostatnich dekad nie przystaje do monstrualnej złożoności naszej rzeczywistości, zakreskowanej światłowodami, falami radiowymi i mikrofalami, rurociągami z ropą i gazem, szlakami powietrznymi, lądowymi i morskimi oraz milionami protokołów komunikacyjnych, wykonywanymi nieustająco, jednocześnie, z każdą mijającą milisekundą. Myślenie systemowe i analizę strukturalną odsunięto na bok na rzecz godnych uznania, lecz nieskutecznych zmagających, skazanych na sztywny lokalizm i fragmentaryczną powstańczość. Choć kapitalizm rozumiemy jako zawiłą i coraz dalej sięgającą totalność, wiele niedoszłych projektów emancypacyjnych i antykapitalistycznych drży w przerażeniu wobec postulatu uniwersalności, opierając się wielkoskalowej polityce spekulatywnej, którą potępia jako wektor z założenia opresyjny. Takie fałszywe przeświadczenie traktuje to, co uniwersalne, jak to, co absolutne, tworząc destrukcyjny rozłam pomiędzy zjawiskami, które chcemy unieszkodliwić, a strategiami, które do tego wybieramy.

0x06

Globalna złożoność stawia przed nami palące wymogi etyczne i kognitywne. Wyznacza nam prometejskie zadanie, którego nie wolno nam nie wypełnić. Lwia część feminizmu XXI wieku – od reliktywów postmodernistycznej polityki tożsamości do rozległych połączy współczesnego ekofeminizmu – nie potrafi zmierzyć się z tymi wyzwaniami w sposób, który zainicjowałoby znaczną i trwałą zmianę. Ksenofeminizm chce stanąć na wysokości tego zadania jako kolektyw aktorów zdolnych do poruszania się pomiędzy licznymi poziomami struktur politycznych, materialnych i konceptualnych.

0x07

Jesteśmy nieugięte syntetyczne, sama analiza nas nie zadowala. XF wymaga konstruktywnej oscylacji pomiędzy opisem a przepisem, by zmobilizować rekursywny potencjał współczesnych technologii na terytorium płci, seksualności i nierównego podziału władzy. Ponieważ istnieje szereg powiązanych z płcią wyzwań stawianych przez życie w erze cyfrowej – od molestowania seksualnego via media społecznościowe, przez doxxing, prywatność, aż po bezpieczeństwo obrazów w sieci – sytuacja ta wymaga feminizmu obeznanego z informatyką. Dziś jest koniecznością stworzenie infrastruktury ideologicznej, która zarówno

podtrzymuje, jak i umożliwia feministyczne interwencje w ramach połączonych w sieć elementów współczesnego świata. Ksenofeminizmowi chodzi o więcej niż cyfrową obronę własną i wolność od patriarchalnych sieci. Chcemy kultywować korzystanie z pozytywnej wolności – wolności do, a nie tylko wolności od – i skłonić feministki, by wyposażyły się w umiejętności, które pozwolą im manipulować istniejącymi technologiami, oraz tworzyć nowe narzędzia kognitywne i materialne w służbie ogółu.

0x08

Radykalne możliwości otwarte dzięki rozwijającym się (i wyobcowującym) formom technologicznego zapośredniczenia nie powinny być wykorzystywane w wyłącznym interesie kapitału, który z założenia przynosi korzyść tylko nielicznym. Wciąż mnożące się narzędzia tylko czekają na aneksję. Choć nie sposób mówić tu o całkowitej powszechności, narzędzia cyfrowe nigdy nie były szerzej dostępne i podatniejsze na zawłaszczenie niż dziś. Tym samym jednak nie przemilczamy faktu, że ekspansja przemysłu technologicznego działa na niekorzyść ogromnej liczby ubogich z całego świata (od robotników fabrycznych pracujących w niedopuszczalnych warunkach do ghańskich wiosek zmienionych w składowiska elektrośmieci wyrzucanych z globalnych mocarstw), ale otwarcie przeznaczamy te niesprawiedliwości do eliminacji. Ksenofeminizm wie, że skoro wynalazek giełdy był zarazem wynalazkiem krachu, to innowacja technologiczna musi przewidywać i monitorować swoje systemowe schorzenia.

Osacz

0x09

XF odrzuca iluzję i melancholię, gdyż hamują polityczność. Iluzja, jako ślepe założenie, że słabsi bez strategicznej koordynacji mogą wygrać z silniejszymi, prowadzi do niespełnionych obietnic i nieuporządkowanych pragnień. To polityka, która chcąc tak wiele, tworzy tak mało. Nasze pragnienie, by ujrzyć zmianę społeczną o bezprecedensowym rozmachu pozostanie mrzonką, jeśli nie włożymy pracy w kolektywną organizację na równie wielką skalę. Natomiast melancholia – tak powszechna na lewicy – uczy nas, że emancypacja to gatunek wymarły, który należy opłakiwać, a nadzieję możemy mieć co najwyżej na mgnienie negacji. W najgorszym wypadku taka postawa wywołuje jedynie polityczną ospałość; w najlepszym – rozsiewa wokół atmosferę wszechogarniającej rozpacz, która zbyt często rozkłada się na partyjniactwo i małostkowe moralizatorstwo. Bolączka melancholii tylko pogłębia polityczny bezwład, i – pod pozorem realizmu – porzuca wszelką nadzieję na inną kalibrację świata. XF jest szczepionką na tego rodzaju dolegliwości.

0x0A

Uważamy za niewystarczającą politykę, która kładzie wyłączny nacisk na lokalizm pod pozorem odwracania trendów globalnej abstrakcji. Oderwanie się od kapitalistycznej maszynierii albo jej dezawuacja nie doprowadzą do jej zniknięcia. Na proponowane czasem wciśnięcie hamulca bezpieczeństwa na ogromnych prędkościach wbudowanych w rzeczywistość, zwolnienie tempa i zmniejszenie rozmachu, stać tylko nielicznych; to brutalna selektywność elitaryzmu, ostatecznie niosąca katastrofę zbyt wielu ludziom. Odmowa myślenia o czymś więcej niż mikro-społeczność, odmowa dbałości o kontakt pomiędzy rozproszonymi buntami, odmowa zastanowienia nad tym, jak taktyki emancypacyjne można rozszerzyć do zastosowań uniwersalnych, jest równoznaczna z zadowoleniem z tymczasowych i defensywnych gestów. XF jest afirmatywną bestią w ofensywie, wściekle przekonaną o możliwości wielkoskalowej globalnej zmiany obejmującej wszystkich naszych wyobcowanych krewniaków.

0x0B

Świadomość ulotności i sztuczności świata najwyraźniej uszła ze współczesnej polityki feministycznej i queerowej, a zastąpiła je mnoga, lecz statyczna konstelacja tożsamości płciowych, w której bladym świetle uparcie przywraca się równowagę dobra z naturą. Chociaż w sposób (być może) godny podziwu rozszerzyliśmy ramy „tolerancji”, zbyt często każe nam się szukać pocieszenia w niewoli, twierdząc, że „tacy się urodziliśmy”, sięgając po liczne wymówki jakby pod auspicjami natury. A tymczasem heteronormatywne centrum pozostaje niewzruszone. XF rzuca wyzwanie temu centryfugalnemu punktowi odniesienia, dobrze wiedząc, że kwestia dysonansu płci biologicznej i kulturowej to najlepszy przykład punkt podparcia pomiędzy szalami normy i faktu, wolności i przymusu. Przesunięcie języczka u wagi w stronę natury jest w najlepszym wypadku asekuracyjnym ustępstwem, ucieczką od tego, co czyni politykę trans i queer czymś więcej niż tylko lobbowaniem: od faktu, że jest ona mozolną obroną wolności na tle porządku, który zdawał się niewzruszony. Jak w każdym micie o tym, co dane, dla prawdziwego świata chaosu, przemocy i wątpliwości wymyśla się stabilne podstawy. Replikowany w sferze prywatnej, ten porządek unika konsekwencji również w sferze publicznej. Kiedy możliwość tranzycji płciowej urzeczywistniła się i spopularyzowała, sarkofag w podziemiach chramu Natury pękł, a z dawnego porządku „płci biologicznej” wyzwoliły się zupełnie nowe historie – najeżone przyszłościami. Dyscyplinująca siatka płci kulturowej jest w dużej mierze próbą posklejania tego roztrzaskanego reliktu i ujarzmienia żyć, które wyzwoliły się od starego porządku. Teraz nadszedł czas, by zrównać ten ołtarzyk z ziemią, a nie klękać przed nim w akcie żalosnych przeprosin za okrucieństwa zyskanej wolności.

0x0C

Chociaż kiedyś „cyberprzestrzeń” obiecywała ucieczkę od rygoru esencjalistycznych kategorii tożsamości, współczesne media społecznościowe z całą mocą skrzyły w przeciwnym

kierunku, stając się teatrem czołobitnych hołdów dla tożsamości. Przemieniliśmy się kuratorów własnych tożsamości, kapłanów purytańskich rytuałów podtrzymywania moralności. Na deskach tego teatru nader często goszczą wstydlive przyjemności: oskarżenia, zawstydzania i donoszenia. Wartościowe platformy kontaktu, organizacji i wymiany umiejętności najeżyły się przeszkodami dla produktywnej debaty, udającymi, że to one same ją wyczerpują. Nie wzrusza nas purytańska polityka wstydu, która fetyszyzuje ucisk, jak gdyby ten był błogosławieństwem, i mąci wody w moralizatorskim amoku. Nie chcemy ani czystych rąk, ani pięknych dusz; ani cnoty, ani terroru. Chcemy wyższych form zepsucia.

0x0D

Widać jasno, że zadanie skonstruowania platform społecznej emancypacji nie może ignorować kulturowych i semiotycznych mutacji, które one same umożliwiają. Jeżeli zignorujemy te procesy, te memetyczne pasożyty, takie jak „anonimowość,” „etyka,” „sprawiedliwość społeczna” czy „sprawdzanie przywileju”, zwrócą się przeciw swoim gospodarzom, by ucieleśnić logikę odwrotną od tej (często godnej pochwały), która nadała im życie. Zadanie kolektywnej samokontroli wymaga zręcznego pociągania za sznurki pożądanego na poziomie hipersądów [*hyperstition*], i posłużenia się operatorami semiotycznymi na terytorium wysoce usieciowionych systemów kulturowych. Wola zawsze będzie skażona memami, które rozprowadza, ale nic nie stoi nam na przeszkodzie, by ten fakt wykorzystać, i skalibrować ją zgodnie z celami, jakich pożądamy.

Parytet

0x0E

Ksenofeminizm wzywa do abolicji płci kulturowej. „Abolicjonizm” nie stanowi tutaj kryptonimu dla eliminacji tego, co obecnie uważa się w ludzkiej populacji za cechy „związane z płcią kulturową”. Pod władzą patriarchalną taki projekt skończyłby się jedynie katastrofą – wizja tego, co „związane z płcią”, nieproporcjonalnie skupia się na tym, co kobiece. Ale nawet gdyby skorygować tę rozbieżność, nie interesowałaby nas redukcja płciowej różnorodności w świecie. Niech zakwitną setki płci! „Abolicjonizm” to stenograficzny skrót, mający oznaczać pragnienie skonstruowania takiego społeczeństwa, gdzie cechy obecnie zebrane w rubrykach płci już nie zajmują miejsca w siatce asymetrycznego działania władzy. Skrót „abolicjonizm rasy” można rozwinąć w podobną formułę – walka musi trwać, aż obecnie urasowane cechy nie będą stanowić większej podstawy do dyskryminacji niż kolor oczu. Ostatecznie każdy emancypacyjny abolicjonizm musi skłaniać się ku horyzontowi abolicjonizmu klasy, ponieważ to w kapitalizmie napotykaemy ucisk w jego transparentnej, denaturalizowanej formie: nie dlatego jesteś wyzyskiwany_a ani uciskany_a, że pracujesz fizycznie za dniówkę albo jesteś ubogi_a; jesteś robotnikiem_robotnicą albo ubogi_a, ponieważ jesteś wyzyskiwany_a.

0x0F

Ksenofeminizm rozumie, że skuteczność emancypacyjnych projektów abolicjonistycznych – obalenie klasy, płci i rasy – opiera się na głębokim przededefiniowaniu uniwersaliów. To, co uniwersalne, musi być uchwycone jako generyczne, czyli intersekcyjne. Intersekcjonalność nie jest rozdrobnieniem kolektywów w telewizyjne śnieżenie krzyżujących się tożsamości, ale orientacją polityczną, która dosięga każdej jednostkowości, sprzeciwiając się wulgarnemu szufladkowaniu ciał. Takiej uniwersalności nie da się narzucić z góry, ale można ją jedynie zbudować od podstaw – albo lepiej: lateralnie, otwierając nowe szlaki tranzytowe przez ten wyboisty krajobraz. Nieabsolutna, generyczna uniwersalność ma strzec przed gnuśną myślowo tendencją do mylenia jej z tym, co poszczególne, a niecharakterystyczne [unmarked] – mianowicie z eurocentrycznym uniwersalizmem, który to, co męskie, myli z bezpłciowym, to, co białe, z bezrasowym, to, co cis, z prawdziwym, i tak dalej. Bez takiej uniwersalności abolicja klasy pozostanie burżuazyjną fantazją, abolicja rasy cichą białą supremacją, abolicja płci ledwie zawołowaną mizoginią, nawet – zwłaszcza – gdy ta jest ścigana przez zagorzałe feministki i feministów. (Świadczy o tym choćby absurdalne i nierozważne widowisko zwalczania transkobiet przez samozwańczych „abolicjonistów genderu”).

0x10

Od postmodernistów nauczyliśmy się palić fasady fałszywych uniwersaliów i rozwiewać podobne nieporozumienia; od modernistów nauczyliśmy się przesiewać nowe uniwersalia z popiołów tych fałszywych. Ksenofeminizm dąży do skonstruowania polityki koalicyjnej, polityki bez skazy purytanizmu. Potrzeba nam rozwagi, kompetencji i autorefleksji, tak by uniwersalizm, w który chcemy się uzbroić, mógł służyć jako gotowa broń tym, którzy walczą na polu opresji właściwym płci i seksualności. To, co uniwersalne, nie jest gotowym schematem; zamiast z góry dyktować sposoby jego użycia, proponujemy XF jako platformę. Sam proces konstrukcji należy zatem rozumieć jako negentropiczne, iteratywne i ustawiczne przetwarzanie. Ksenofeminizm to struktura w procesie ciągłej mutacji, która jak oprogramowanie open source pozostaje otwarta na ciągłą modyfikację i usprawnienia według nawigacyjnego bodźca radykalnego rozumowania etycznego. Otwarcie nie oznacza jednak nieukierunkowania. Najbardziej trwałe systemy świata zawdzięczają swoją stabilność sposobowi, w jaki tresują porządek, by wyłaniał się jako „niewidzialna ręka” z pozornej spontaniczności; albo wykorzystują bezwład poczynionego już wkładu i powolnego osiadania w zastanym środowisku. Nie powinniśmy wahać się przed uczeniem się od naszych przeciwników czy też zwycięstw i porażek historii. XF chce zasiać w obecnej geometrii wolności ziarna porządku, który jest słuszny i sprawiedliwy, wykorzystując specyfikę form, które są nam dostępne.

Reguluj

0x11

Stawiamy na techno-naukę. Jej wiecznie bluźnierczy charakter pozwala na nieprzerwaną kreatywność: maszyneria płci i człowieczeństwa może być nieustannie rozbierana na części składowe, i konstruowana na nowo. Powiedzieć, że nic nie jest uświęcone, że nic nie jest transcendentne ani chronione przed wolą wiedzy, chęcią majstrowania i hackowania, to też przyznać, że nie ma nic nadnaturalnego. Istnieje wyłącznie „Natura” – rozumiana tu jako nieskrępowane pole działania nauki. Zatem zrywając z melancholią i iluzją; z tym, co nieambitne i tym, co nieskalowalne; ze zlibidinizowanym purytanizmem pewnych kultur internetowych; oraz z Naturą jako niekwestionowaną daną, odkrywamy, że nasz normatywny antynaturalizm pchnął nas w stronę bezkompromisowego naturalizmu ontologicznego. Nie ma nic, twierdzimy, czego nie można badać naukowo i manipulować technologicznie.

0x12

Nie znaczy to, że podział na to, co ontologiczne, i to, co normatywne, na fakt i ocenę, jest taki oczywisty. Wektory normatywnego antynaturalizmu i ontologicznego naturalizmu rozpinają się na wielu polach walki. Projekt wyplątania tego, co powinno być, z tego, co jest, odłączenia wolności od faktu, woli od wiedzy, jest niekończącym się zadaniem. Wiele znamy lakun, gdzie pożądanie stawia nas przed brutalnością faktu, gdzie piękna nie da się wydzielić z prawdy. Poezja, seks, technologia i ból iskrzą napięciem, za którym podążamy. Lecz wystarczy porzucić zadanie rewizji, puścić cugle i rozluźnić napięcie, by żarniki natychmiast przygasły.

Nieś

0x13

Potencjał wczesnej tekstowej kultury internetowej do kontrowania represyjnych reżimów płci kulturowej, budowania solidarności wśród marginalizowanych grup i tworzenia nowych przestrzeni dla eksperymentów, który rozpałał cyberfeminizm we wczesnych latach dziewięćdziesiątych, wyraźnie wyczerpał się w dwudziestym pierwszym wieku. Dominacja tego, co wizualne w dzisiejszych internetowych interfejsach, ponownie zaprowadziła znajome porządki kontrolowania tożsamości, relacji władzy i norm płciowych w autoreprezentacji. Ale nie znaczy to, że wrażliwość cyberfeministyczna odeszła w przeszłość. Oddzielenie drzemających w dzisiejszej sieci możliwości subwersywnych od opresyjnych wymaga feminizmu czulego na podstępny powrót dawnych struktur władzy, lecz wystarczająco sprytnego, by wiedzieć, jak wykorzystać już istniejący potencjał. Technologie cyfrowe są

nierozerwalnie związane z ubezpieczającymi je materialnymi realiami; są one tak połączone, że jednych można użyć do zmiany drugich dla wszelakich celów. Zamiast uzasadniać prymat wirtualnego nad materialnym, albo materialnego nad wirtualnym, ksenofeminizm zahacza o punkty władzy i beziły w obu tych domenach, aby wykorzystać tę wiedzę w ramach skutecznych interwencji w naszą wspólnie komponowaną rzeczywistość.

0x14

Interwencja na polu bezsprzecznie materialnych hegemonii jest tak kluczowa, jak ta na polu cyfrowym i kulturowym. Zmiany w fizycznej infrastrukturze niosą ze sobą najważniejsze możliwości rekonfiguracji horyzontów dla kobiet i osób queerowych. Jako wcielenie ideologicznych konstelacji, produkcja przestrzeni i podejmowane przez nas decyzje dotyczące jej organizacji są ostatecznie wypowiedziami o „nas” i vice versa, sposobami, w jakie „nas” można wypowiedzieć. Ksenofeminizm musi więc władać językiem architektury, która jest słownikiem kolektywnej choreo-grafii, skoordynowanego pisania przestrzeni. To w nim drzemią możliwości przejścia, ograniczenia albo otwarcia przyszłych przestrzeni społecznej transformacji.

0x15

Z ulicy do domu: przestrzeń domowa nie może umknąć naszym mackom. Głęboko zanurzona w kulturze przestrzeń domowa, która scala dom jako normę z domem jako faktem, niewzruszonym danym, może wydawać się niemożliwa do wykorzenia. Nie ma miejsca pod naszym dachem na ten ogłupiający ideał drobnomieszczańskiego domostwa. Postawmy sobie za cel stworzenie rozszerzonych domów ze wspólnymi laboratoriami, wspólnymi mediami i infrastrukturą technologiczną. Dom dojrzał do przestrzennej transformacji jako integralna część każdego feministycznego futurizmu. Ale nie wolno nam się zatrzymać u bram ogrodu. Zbyt dobrze wiemy, że nowatorskie podejście do struktur rodzinnych i życia domowego jest obecnie możliwe jedynie poprzez wycofanie się ze sfery gospodarczej (komuna) albo wzięcie na siebie najcięższego brzemienia (samotne rodzicielstwo). Jeżeli chcemy wyrwać się z bezwładu podtrzymującego dogorywający model rodziny nuklearnej, która uparcie działa na rzecz izolacji kobiet ze sfery publicznej, a mężczyzn z życia dzieci, jednocześnie karząc tych, którzy szukają alternatyw, musimy dokonać gruntownego remontu materialnej infrastruktury i przerwać mocujące ją procesy ekonomiczne. Przed nami stoi dwojakie zadanie, więc nasza wizja jest z konieczności stereoskopijna: musimy skonstruować gospodarkę, która wyzwoli pracę reprodukcyjną i życie rodzinne, jednocześnie budując modele rodzinne wolne od znoju pracy najemnej.

0x16

Z domu do ciała: interwencja w ramach proaktywnej polityki biotechnologicznej i hormonalnej to sprawa niecierpiąca zwłoki. Hormony mogą funkcjonować jako hackerskie narzędzia

dzia, umożliwiając polityczną modyfikację systemu płciowego poza obowiązującymi zasadami kalibracji estetycznej poszczególnych ciał. Nadrzędnym i strukturalnym problemem jest dystrybucja hormonów; kwestia tego, komu i czemu nadajemy status priorytetu lub patologii. Pojawienie się Internetu i zbudzonej przezeń hydry czarnego rynku farmaceutycznego – wraz z upublicznieniem archiwum wiedzy endokrynologicznej – znacząco przyczyniło się do wyrwania kontroli nad gospodarką hormonalną z rąk stojących na jej straży instytucji, próbujących niwelować dążenia zagrażające ustanowionym kanałom dystrybucji seksualności. Sama zamiana biurokracji na rynek nie jest jednak zwycięstwem. Wyżej muszą wezbrać te fale. Pytamy, czy słowa o „hackowaniu płci kulturowej” można zmienić w strategię o długim zasięgu, strategię dla mózgu [wetware] podobną do tego, czego kultura hackerska dokonała dla oprogramowania, konstruując cały wszechświat darmowych platform o otwartym dostępie do kodu źródłowego, wszechświat, który spośród wszystkich kiedykolwiek widzianych przez nas zjawisk jest najbliższy komunizmu. Czy możemy, bez lekkomyślnego narażania życia, zszyć w jedno ciało obietnice farmaceutycznego druku 3D [„Reactionware”], będące na razie w fazie embrionalnej, oddolnych telemedycznych klinik aborcyjnych, forów gender-hacktywistycznych i DIY-HRT, i tym podobnych, by wytworzyć platformę dla darmowej i wolnodostępnej medycyny?

0x17

Od lokalnego po globalny, od chmury po nasze ciała, ksenofeminizm bierze na siebie odpowiedzialność budowania nowych instytucji na technomaterialistyczną, hegemoniczną skalę. Jak inżynierki, które muszą jednocześnie wyobrażać sobie całkowite struktury totalne, jak i cząsteczki, które się na nie składają, XF podkreśla wagę sfery mezopolitycznej stojącej w opozycji do ograniczonej efektywności gestów lokalnych, tworzenia stref autonomicznych bądź czystego horyzontalizmu, jak również do transcendentnego albo odgórnego narzucania wartości i norm. Mezopolityczna arena uniwersalistycznych ambicji ksenofeminizmu pojmuje siebie jako ruchomą i misterną sieć połączeń pomiędzy tymi biegunami. Jako pragmatystki cenimy nieczystość, będącą siłą napędową zmian pomiędzy granicami tych rozbieżności.

Przelej

0x18

XF podkreśla, że dostosowanie naszych działań do wymogów epoki o prometejskiej złożoności jest pracą wymagającą cierpliwości, ale zażartej cierpliwości, przeciwnej do „oczekiwania”. Kalibracja politycznej hegemonii albo powstańczego memepleksu nie tylko niesie ze sobą tworzenie materialnych infrastruktur zdolnych ucieleśniać wartości, które głosi, lecz także stawia nam wymogi jako podmiotom. Jak mamy stać się żywicielkami tego nowego świata? Jak możemy zbudować lepszego pasożyta semiotycznego – takiego, który wzbudza pragnienia, jakie chcemy odczuwać, który rządzi nie przez samozerną orgię

oburzenia lub gniewu, ale emancypacyjną i egalitarną wspólnotę wzmocnioną nowymi formami niesamolubnej solidarności i kolektywnego panowania nad sobą?

0x19

Czy ksenofeminizm jest programem? Nie, jeżeli przez program rozumiemy coś tak dobitnego, jak przepis, albo proste narzędzie jednego przeznaczenia, rozwiązujące określony problem. Wolimy myśleć jak ktoś, kto mataczy albo sepleni, kto chce zbudować nowy język, który z łatwością rozwikła zarówno dany nam problem, jak i wszelkie problemy mu pokrewne. Ksenofeminizm jest platformą, zaczątkową ambicją zbudowania nowego języka polityki seksualnej – języka, który swoje własne metody nieustannie przechwytyje jako materiały do przerobienia i stopniowo stwarza swoje jestestwo. Rozumiemy, że problemy, z którymi się mierzymy, są systemowe i powiązane, i że jakakolwiek szansa globalnego sukcesu zależy od zainfekowania rozlicznych umiejętności i kontekstów logiką XF. Nie chcemy nagłego przewrotu, lecz transformacji poprzez przenikanie, ukierunkowanej subsumpcji; to restrukturyzacja dokładnie zaplanowana, która ma na celu zatopienie białego, kapitalistycznego patriarchatu w morzu zabiegów, stopniowo rozbijając go i zmiękczając jego twardą skorupę, tak byśmy mogły zbudować nowy świat z jej szczątków.

0x1A

Ksenofeminizm triumfalnym iksem na ruchomej mapie zaznacza pragnienie skonstruowania wyobcowanej przyszłości. Iks ten nie wyznacza celu, lecz wkłada w rzeczywistość topologiczną klatkę kluczową dla formowania nowej logiki. Afirmując uwolnienie przyszłości z więzów ciągłej replikacji teraźniejszości, występujemy o wzbogacenie przestrzeni o nową geometrię, bardziej urozmaiconą niż nawa w kościele, linia produkcyjna i koryto. Potrzebujemy nowatorskich afordancji percepcyjnych i behawioralnych, niezaślepionych naturalnymi tożsamościami. W imię feminizmu, Natura nie będzie nigdy więcej ustroniem niesprawiedliwości ani źródłem jakichkolwiek politycznych argumentów!

Jeśli natura jest niesprawiedliwa, zmień naturę!

Manifest Wojennej Brygady Prostytutek¹

Jesteśmy dziwkami najgorszego koszmaru systemowego gówna [shitstem].

WBP jest międzynarodowym kolektywem anarchistycznych, rewolucyjnych, queerowych i buntowniczych PROSTYTUTEK. W celu sabotowania działań naszych ideologicznych wrogów użyjemy naszej buntowniczej siły ILLEGALISTYCZNYCH umiejętności.

Chcemy rozbroić i ostatecznie zniszczyć tych, którzy podtrzymują przy życiu wymierzoną przeciwko nam Wojnę Społeczną – WOJNĘ, która jest nieodłącznie związana z faszystowskim i kapitalistycznym systemowym gównem [shitstem].

Kapitałiści-faszyści starają się zrobić z nas bezsilne konformistki poprzez chorą wiarę w judeochrześcijańską moralność, wiarę w „prawo i porządek”² oraz „sprawiedliwość” – te przesady służą tylko do emocjonalnego, duchowego i fizycznego GWAŁTU. MALAPROPITIZMY:

1. Niektórzy anarchiści fałszywie przypuszczają, że prostytutki są eksploatowane w ramach zgenderyzowanej, stereotypowej struktury. Odrzucamy takie myślenie. Wyrażamy się poprzez transgresywność i obrazoburstwo. Nie ma dualizmu, tylko maksymalna płynność płci i seksualności, którą upiększamy słowem queer. Wewnątrz naszej grupy odrzucamy i przekraczamy wszystkie przyjęte „normy” kultury, prawa, religii i kapitału. Służą one tylko do opresjonowania nas i przekazywania władzy oraz bogactwa smutnym, chorym, skarłałym, elitarystycznym mężczyznom, którzy błagają nas o seksualną ofiarę.
2. Prostytucja jest powszechnie postrzegana jako zawód apolityczny. Wymierzamy w tę obelgę kaleczące uderzenie glanami! Jako antyworkerystki wierzymy w następującą formułę: mało pracy za najwyższe płace. Nie interesuje nas kariera zawodowa lub „honorowe”, nisko płatne zatrudnienie.

¹ Grupa Prostitutes War Group powstała w 2017 roku. Z informacji, które pojawiają się na stronie internetowej (<https://prostituteswargroup.wordpress.com/>) oraz manifestu można stwierdzić, że jest to ugrupowanie, które przynależy do illegalistycznej odmiany anarchizmu. Grupie PWG zależy przede wszystkim na szeroko pojętym aktywizmie. Stąd uczestniczą w pikietach, manifach oraz włączają się w działania usieciowionych społeczności.

² Law and Order – odwołanie do ekspansywnej polityki amerykańskich konserwatystów od czasów Nixona. Tej frazy używano często w celu podkreślenia działań militarnych lub policyjnych w walce z przestępczością. Tak naprawdę wykorzystywano ten retoryczny frazes do usprawiedliwienia walk z lewicowymi ugrupowaniami lub do zakamuflowania rasizmu. Więcej informacji na temat zwrotu „law and order” można znaleźć w filmie „13 poprawka” w reżyserii Ava DuVernaya.

Podobnie jak HORYZONTALIŚCI uważamy romantyzowanie klasy robotniczej (np. „biedny, ale szczęśliwy”) i nazywanie proletariatu „szlachetnym” jako głęboko obraźliwy akt – akt utrwalający mit „szlachetnego dzikusa”. Zbieramy fundusze na własnych warunkach, aby umożliwić zaistnienie naszej autonomii, czasu i wolności w trakcie realizacji i uwolnienia naszej utajonej mocy. Obdarzymy solidarnością osoby, których szanujemy za ich ofensywne działania przeciwko systemowej kontroli.

Odrzucamy tzw. prawa pracownicze i dekryminalizację prostytutki, której żądają finansowani przez państwo „pracownicy seksualni”. Ich działania to zwykły reformizm. Jako prostytutki zarabiamy więcej gotówki, trzymając ją w brudnych butach, niż pracując dla legitymowanego szefa. Bawimy się naszym przestępczym statusem!

Dlatego nie mamy żadnych żądań związanych z reformą systemu. Jesteśmy oddane Totalnej Destrukcji!

Prostytutki mają niepowtarzalny dostęp do „elity”: przemysłowców, magnatów, reprezentantów politycznych, przywódców religijnych, bogatych i ich służalców. Ci, którzy naciągają nas na pieniądze, wyzyskują nas z powodu żalosnego pragnienia afirmacji i traktują tę praktykę jako antidotum na swoje nędzne życie. W ten sposób mamy siłę, aby wzbudzić w nich przerażenie i upokorzyć ich! Jesteśmy wyjątkowo przystosowane, aby odsłonić ich hipokryzję i żalosne upodobania... czerpiemy o wiele więcej przyjemności kiedy naśmiewamy się z nich, niż kiedy nam płacą. Ze swoimi wytłumionymi, opóźnionymi reakcjami emocjonalnymi nie potrafia tego pojąć.

Z naszymi słodkimi uśmiechami i z udawanym zachwytem, czekamy. Czekamy na moment, w którym uderzymy, upokorzymy, zdemaskujemy i poddamy torturom tych, którzy są bezpośrednio związani z utrwalaniem państwowego systemu kontroli, faszystowskiej i kapitalistycznej represji oraz tych, którzy podtrzymują wojny społeczne. Twórczo i w ukryciu uwalniamy naszą wściekłość. Posmakujcie NASZEJ WOJNY, sukinsyny!

Niniejszym nakłaniamy nasze queerowe i genderfluidowe prostytutki-towarzyszki na całym świecie, aby dalej wzbudzały mroczne, zakończone polucją koszmary senne. Żadne obraźliwe działanie nie jest zakazane w celu sabotowania tych, którzy uznają siebie za naszych „panów” i żołnierzy, którzy utrwalają Wojnę Społeczną. Jesteśmy zwolenniczkami kradzieży, ćpania, porywania, akcji wywiadowczych, zamachów, narażania obywateli i deprawacji dzieci „panów”. Będziemy dzielić się swoimi sukcesami pod hasłem Grupy Wojennych Prostytutek: komunikaty będą szybsze niż napalony i skorumpowany policjant.

Solidarnie łączymy się ze wszystkimi anarchistyczno-dziwkarskimi sabotażystkami walczącymi za pomocą jakichkolwiek niekonwencjonalnych i bezpośrednich środków w wojnie społecznej. Jesteśmy do dyspozycji jako Grupa Wojenna „Naprzód Prostytutki”! Nie ma odwrotu, poddawania się, dopóki ostatnia świnia nie zostanie uduszona pokrwawionym krawatem ostatniego przemysłowca! VIVA LA PUTA!

przeł. Katarzyna Warmuz

Manifest grupy Bez Granic [No Borders]

Manifest został przesłany na stronę <http://noborders.org.uk> przez osobę anonimową (nie zweryfikowano jej danych) dnia 19.08.2012 o godzinie 16:37.

Manifest został napisany przez kilku aktywistów, którzy związani są z grupą Bez Granic w Wielkiej Brytanii. Należy pamiętać, że manifest nie został zatwierdzony przez wszystkich w sieci Bez Granic. Niemniej, celem manifestu jest pobudzenie do myślenia i dyskusji.

Inicjatywa No Borders to autonomiczna, anarchistyczna grupa zrzeszających aktywistów z różnych krajów Europy (m.in. Holandii, Wielkiej Brytanii, Włoch, Grecji, Francji). Grupa powstała w roku 1999, a jej strona internetowa rok później. Sieć No Border zrzesza osoby, które nie uznają odgórnie narzuconych granic i polityki migracyjnej. Link: <http://noborder.org/>

Wolność ruchu nie jest przywilejem bądź prawem – jest prawdziwą, żywą siłą. Pomimo wszelkich przeszkód stawianych fali migrantów – począwszy od drutów kolczastych, pieniędzy, przepisów prawnych, dowodów osobistych, kończąc na nadzorach itd. codziennie milion ludzi przekracza granice. Wielu migrantów zostanie zatrzymanych lub deportowanych. Inni, po ciężkich walkach, czy jest to legalne, czy nie, zostanie – najczęściej w ukryciu. Nigdy nie przeceniaj siły państwa i jego granic. Nigdy nie lekceważ siły codziennego oporu.

W XIX wieku bojownicy walczący z niewolnictwem w Stanach Zjednoczonych stworzyli „podziemną koleję”, która miała za zadanie przemycać tysiące zbiegłych niewolników w bezpieczne miejsca – podziemne przejście służyło również sabotażom i kreowaniu buntów. W XX wieku ten sam termin ponownie posłużył w czasie antynazistowskiego ruchu oporu w Europie – dzięki zorganizowaniu transportu wiele ludzi uratowano przed śmiercią. Czy inicjatywa Bez Granic zostanie XXI-wieczną „podziemną koleją” Europy?

Najważniejszym i najbardziej stymulującym aspektem akcji grupy Bez Granic to stworzenie silnych sieci wspierających swobodny przepływ w całej Europie. Właśnie to jest infrastrukturą naszego, rosnącego w siłę, ruchu oporu: kontakty, informacje, zasoby, punkty spotkań, urzędy do spraw migracji/uchodźców, bezpieczne domy itd. – pula formalnych i nieformalnych powiązań, sieć solidarności, działająca zarówno na poziomie publicznym, jak i tajnym.

Ludzie mogą się poruszać, żyć i unikać kontroli państwa, ponieważ są częścią społeczności i sieci. Migracja istnieje z powodu milionów połączeń między milionami ludzi. Sieci inicjatywy Bez Granic są jednymi z wielu. Jednakże jako ruch możemy odgrywać czynną rolę w nawiązywaniu takich połączeń, które będą przecinać granice narodowe i kulturowe. Nasza walka jest jedna i taka sama, bo dotyczy wszystkich ludzi.

Ludzie migrują z wielu różnych powodów. Wiele przyczyn globalnej migracji wynika z ekspansywnego europejskiego imperializmu oraz przedsięwzięć kapitalizmu: produkcji broni, konfliktów zbrojnych, agresji wojennej w celu zdobycia ropy lub innych naturalnych zasobów, represyjnych reżimów wspieranych przez zachodnie rządy, zmian klimatycznych, grabieży ziemi itd. – nie są to wszystkie przewiny kapitalistycznego świata. Jednakże nie powinniśmy zbyt mocno podkreślać roli zachodnich mocarstw w procesie migracji i tym samym wpaść w pułapkę postrzegania ludzi migrujących jako bezradnych ofiar. Ludzie zawsze podróżowali w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych albo, po prostu, dzięki migracji wierzyli w spełnienie swoich marzeń i pragnień.

Państwowe rządy chcą z migracji stworzyć przywilej, który miałby być regulowany przez ekonomiczne lub polityczne siły. Elity i obywatele „Pierwszego Świata” mogą podróżować i osiedlać się tam gdzie chcą, podczas gdy ludzie biedni są kontrolowani i/lub uznawani za kryminalistów. Niektórzy z tej grupy zostaną przepuszczeni przez granice. Dzieje się tak dlatego, że część biednych ludzi zawsze zostaje wykorzystana w celach ekonomicznych. Niektórzy zostają przepuszczeni przez linie graniczne, bo zostali zaklasyfikowani jako „autentyczni uchodźcy”. Takie kategorie jak uchodźca, osoba ubiegająca się o azyl [asylum seeker], migrant ekonomiczny i nielegalny imigrant są używane tylko po to, by dzielić i poddawać ludzi kontroli. Dlatego postulujemy, żeby wszystkich, którzy wędrują nazywać „migrantami”.

Jest wiele możliwości, by walczyć przeciwko zgniłemu ekonomiczno-politycznemu systemowi. Nie chcemy, żeby inicjatywa Bez Granic wykreowała uniwersalny model lub metaforę, które pozwalałyby na walkę z dominacją i uciskiem. Utożsamiamy się z tym uciskiem z naszych własnych powodów oraz z naszych własnych potrzeb i historii – wielu z nas to migranci lub dzieci migrantów. Jednakże istnieją pewne konkretne powody, dla których uważamy, że problematyka swobodnego ruchu jest obecnie w samym sercu walk w Europie.

Migranci z biednych krajów są niewidoczni. Zawsze są na pierwszej linii ataków, kiedy rządy europejskie chcą ciąć koszty z powodu kryzysów gospodarczych. Tacy migranci mają ograniczone prawa i pierwsi tracą pracę w czasie recesji. To oni czują nowe praktyki represji. To oni pierwsi przekonują się na własnej skórze jak działają nowe technologie zwiększające kontrolę władzy nad człowiekiem. To oni są obwiniani za wszelkie kryzysy kapitalizmu i pierwsi są wyrzucani z zakładów pracy, kiedy ich praca nie jest już nikomu do niczego potrzebna.

To imigranci jako piersi są gotowi oprzeć się systemowi i rozwijać alternatywne infrastruktury poza zasięgiem państwa. W XVII-wiecznej Anglii to właśnie migrujący robotnicy i żebracy, którzy porzucili swoje ziemie, rozpoczęli działalność takich grup rewolucyjnych jak Lewelerzy, Diggerzy i Ranterzy. W XIX wieku anarchizm rozwijał się w środowisku zubożałych migrantów – w Barcelonie, Buenos Aires, Chicago lub w dzielnicy East End w Londynie. W XX wieku rozpoczął się antynazistowski opór we Francji dzięki migrantom z Hiszpanii i z Europy Wschodniej. Prekarność, niepewność sytuacji migrantów oznacza, że zawsze będą opracowywać nowe możliwości organizacji swoich grup w celu przetrwania – utrata starych więzi i pewności zachęca do nowych sposobów myślenia i działania.

Migranci mogą zostać zaatakowani jako pierwsi, ale nie będą ostatnimi ofiarami. Warunki, z którymi borykają się nielegalni migranci, pokazują czego możemy spodziewać się po surowej, wiecznie tnącej koszty Europie: masowe bezrobocie, maksymalne ograniczenie praw pracowniczych i większy wyzysk pracowników, zmniejszenie świadczeń socjalnych, bardziej brutalne i jawne represje. Właśnie to znajduje się pod słowem „kryzys”: tzw. Pierwszy Świat przekształca się w Trzeci Świat, w którym panuje powszechne ubóstwo i silne różnice klasowe. Stare postulaty państwa opiekuńczego, które gwarantowało pracownikom podstawowe warunki życia, ulegają rozpadowi. Kiedy iluzja i kamuflaż zostaną zniszczone, zobaczymy możliwość konfrontacji pomiędzy elitami i resztą nas.

Organizacja Bez Granic ma swoje korzenie w anarchizmie. Jest wiele aspektów, które moglibyśmy skrytykować we współczesnej historii anarchizmu. Zbyt często anarchiści zamykali się we własnej tożsamości, formowali subkultury i zamykali się na toczone walki poza ich grupą. Niemniej, anarchizm posiada wiele pozytywnych cech, które powinny zostać zachowane. Jedną z nich jest myśl DIY, dzięki której organizowane są ośrodki socjalne, kuchnie społeczne oraz spółdzielnie mieszkaniowe i robotnicze, budowane są niezależne media i bezpieczne sieci komunikacyjne itd. Wszelkie inicjatywy DIY są cenne, ale musimy pamiętać, że aktywizm, podobnie jak migracja, nie jest elementem naszej tożsamości, ale realnie istniejącą praktyką. Dobrym przykładem działalności organizacji Bez Granic jest założenie sieci squatów w wielkich miastach Europy – nie są one dla migrantów wyborem, lecz schronieniem, bezpiecznym miejscem. Dlatego, im więcej postulatów opiekuńczego państwa zostaje ludziom zabranych, tym coraz więcej pośród nas będzie musiało szukać nowych, wspólnie organizowanych praktyk. Nasze wypracowane na ulicach i barykadach umiejętności będą bardzo cenne we wspieraniu akcji w terenie, jak również tych mobilnych, usieciowionych w internecie. Chodzi o to, żeby nasze umiejętności stanowiły część szerszych ruchów oporu.

Organizacja Bez Granic powinna być ruchem otwartym i zróżnicowanym. Zależy nam, żeby osoby, z papierami bądź nie, przyczyniały się do rozwoju naszej grupy. Jednakże aby coś osiągnąć musimy nie tylko znosić granice ustanowione przez europejskie rządy, ale również przeciwdziałać budowaniu granic i tworzeniu różnic wewnątrz grupy Bez Granic. Dlatego zawsze musimy zwracać uwagę na różne formy przywilejów wynikających z m.in. języka, wykształcenia, płci, rasy, klasy, ze statusu prawnego czy innych zobowiązań i zdolności ludzi do stawiania czoła różnym formom ryzyka.

Dla nas to nie jest gra. Mamy już dosyć gównianych akcji. Dystansujemy się wobec aktywistów, którzy popisują się swoimi osiągnięciami i działają tylko za pomocą symbolicznej formy – niestety, taki aktywizm dominuje w przestrzeni medialnej. Fałszywym aktywistom [stunt activists] zależy tylko na zwróceniu uwagi mediów głównego nurtu, by dzięki nim uzyskać pozytywną opinię publiczną. Oczywiście, musimy zwracać uwagę na media, ale nie może to być naszym priorytetem. Jeśli chcemy walczyć z fałszywymi aktywistami musimy zniszczyć przekonanie, wykreowane przez rządy i medialne korporacje, że istnieje jednolita, jednorodna masa „normalnych” ludzi zwanych społeczeństwem. Nie ma takiej opinii publicznej, która byłaby homogeniczna – istnieje wiele różnych osobowości i grup, o odmiennych, często sprzecznych, zainteresowaniach i pragnieniach. Same główne nie

mówią głosem społeczeństwa, a językiem medialnych korporacji i reklamodawców. To oni ustalają codzienny porządek.

Proponujemy kilka zasad dla aktywistów No Borders:

Zasada pierwsza: nasze akcje powinny być akcjami bezpośrednimi w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Powinny mieć one materialny, realny rezultat, nawet jeśli oznacza to niewielki sukces. Jeśli zatrzymamy jedną osobę przed deportacją, jeśli tylko jeden więzień zdoła uciec, jeśli tylko jedna osoba zamieszka w bezpiecznym miejscu, jeśli zatrzymamy jedną eksmisję, wygramy jedną sprawę o azyl, jeśli pomożemy tylko jednej osobie uwięzionej w szponach systemu, jeśli wygramy tylko jedną walkę w miejscu pracy lub spowodujemy rzeczywiste szkody w zyskach firmy – właśnie te praktyki nazywamy bezpośrednimi, materialnymi w skutkach praktykami.

Zasada druga: każda akcja powinna być skonceptualizowana jako praktyka mająca na celu szerokie pole działania – budowanie infrastruktury oporu i buntu. To oznacza, że powinniśmy mieć na uwadze rozwój i wzmocnienie naszych sieci, tworzenie nowych sojuszków, nabywanie użytecznych umiejętności i zasobów materialnych. Odbiorcą naszych akcji nie jest „opinia publiczna” – tylko ci ludzie, z którymi chcemy walczyć o lepsze życie. Naszym celem nie jest przekonanie większości europejskiej populacji do argumentów i postulatów grupy Bez Granic. Ci, których potrzebujemy do naszych akcji bezpośrednich, dawno już wiedzą czym są granice i co oznaczają.

Zasada trzecia: myśl strategicznie. Powinniśmy myśleć ostrożnie i poważnie o naszej sile, ale musimy mieć również na uwadze nasze słabe strony. Powinniśmy zastanowić się co dzięki naszym akcjom możemy uzyskać. Musimy myśleć także o tym jakie elementy naszych praktyk potrzebują ulepszeń i co możemy zrobić, by być lepiej zorganizowaną grupą. Musimy doceniać pracę również tych osób, które z różnych powodów nie mogą ponieść ryzyka wpisanego w nasze praktyki aktywistyczne. Niemniej, musimy mieć świadomość, że jeśli chcemy zmienić rygorystyczne prawo dotyczące granic, wielu z nas musi stać czoło poważnemu ryzyku i jeszcze większym represjom prawnym, które mogą wyniknąć w czasie przeprowadzania akcji.

Radykalne, oddolne ruchy społeczne są fundamentem nowego świata, o którym marzymy. Początkowo nowe organizacje polityczne są podstawowymi liniami wsparcia dla ucieczki i zakrojonych na małą skalę ruchów oporu. Są także wsparciem dla tajnych kontrataków i sabotaży. Jednocześnie należy pamiętać, że opór i walka nie są odrębne od reszty życia – te praktyki i wspólnoty biorące w nich udział tworzą sieci łączące różne przestrzenie naszego życia. Co więcej, sieci te są integralną częścią terytorium, w którym żyjemy, uczymy się, bawimy się, pracujemy oraz wymyślamy i budujemy alternatywne struktury

społeczne i polityczne. W miarę wzrostu siły radykalnych ruchów społecznych i równoczesnego ujawniania słabości naszych wrogów, sieci te stają się bazą dla otwartego buntu. Tak więc XIX-wieczna „kolej podziemna” była podstawą rewolty niewolników podczas wojny domowej w Stanach Zjednoczonych. W XX wieku „kolej podziemna” zainicjowała duży ruch oporu przeciwko nazizmowi. Jakie nowe formy oporu mogą zaistnieć w XXI wieku? Tego nie wiemy, ale dowiedzmy się.

Manifest anarchohakerów

Notka redakcji "Anarchizm: Nowe Perspektywy": Źródło anarchohakeryzmu można doszukać się w wielu aspektach kultury. Oczywiście, bazą jest anarchizm. Niemniej, anarchohakeryzm połączył XIX/XX- wieczną myśl z koncepcjami technofilów. Dużą rolę odegrała w tym nurcie literatura cyberpunkowa. Takie powieści jak trylogia Neumancer, 1984, Blade Runner są kanonem w świecie anarchohakerów. Należy mieć na uwadze, że anarchohakeryzm jest swoistą hybrydą: aktywiści działają w cyberprzestrzeni, ale zaznaczają, że dużą rolę w zmianach społecznych odgrywają materialnie istniejące praktyki (np. manifesty, pikety, kuchnie i ogródki społeczne). Link: http://anarcho-hacker.info/index.php/Main_Page

Jesteśmy hakerami, jesteśmy anarchistami, jesteśmy ciekawi i lubimy wiedzieć jak działają poszczególne rzeczy. Lubimy wymyślać, modyfikować i ulepszać technologie tak jak każdy inny haker. Nie robimy tego dla pieniędzy. Jako hakerzy robimy to wszystko dla wiedzy oraz zaspokojenia naszej ciekawości. Zdecydowaliśmy, że teraz przyszła pora na budowanie nowego, lepszego świata. Większość z nas była buntownikami w szkole i pewnie niektórzy z nas mieli przez to problemy. Dorośliśmy i zobaczyliśmy, że system jest naszym wrogiem.

Byliśmy mile widziani w zwyczajnych, normalnych hakerskich grupach, ale uznaliśmy, że ich członkowie odbyli ograniczoną polityczną edukację i nadal papugowali propagandę systemu. Reszta hakerów, których znaleźliśmy, uznała, że jesteśmy wariatami z powodu uczestniczenia w ulicznych protestach i poznawania Bakunina lub innych politycznych teoretyków. Kiedy byliśmy w Seattle, Genewie i Toronto, rewolty dopiero uczyły się kto jest prawdziwym wrogiem swobody i wolności. Zauważyliśmy, że to nie tylko rząd, ale również kapitalizm, Kościół, rasizm, nacjonalizm, patriotyzm, imperializm, patriarchy itd. To są wrogowie.

Z czasem staliśmy się pierwszymi hakywistami i stworzyliśmy hakerskie kolektywy, których fundamentem są anarchistyczne wartości, takie jak wspólne tworzenie konsensusu, demokracja bezpośrednia, horyzontalna organizacja, sfederowany i/lub zdecentralizowany model podejmowania decyzji. Napisaliśmy oprogramowanie zabezpieczające w celu uchronienia opozycjonistów z całego świata oraz z naszych własnych krajów. Pomyśleliśmy, że to nie wystarczy, dlatego stworzyliśmy internetowe fronty hakywizmu – niektóre nadal się rozrastają i uczestniczą w ofensywach. W nowych bojkotach również znaleź-

liśmy brak politycznej edukacji, ale tym razem zdecydowaliśmy, że położymy nacisk na edukację i pracę nad krytycznym myśleniem.

Jesteśmy zmęczeni byciem ofiarami bez walki. Jesteśmy zmęczeni posiadaniem umiejętności i niewykorzystywaniem ich w dobrych celach, a dla nas dobre cele oznaczają niepracowanie dla was i waszych psów. Teraz, kiedy ewoluowaliśmy i dorośliśmy, jesteśmy pełnoprawnymi rewolucjonistami. Boicie się nas. Wykorzystujecie swoje media, by kreować jeszcze więcej propagandy w celu terroryzowania naszych braci i siostr na całym świecie. Głosicie kłamstwa o prawdziwych bojówkarzach, którzy walczą o wolność. Robicie z nas wrogów, ale czasy się zmieniły. Przyszedł czas dla naszych legionów. Niektórzy ludzie jeszcze o tym nie wiedzą, ale dowiedzą się. Nasze barykady nie istnieją tylko w formie elektronicznej i mamy nadzieję, że mamy więcej umiejętności niż wasze psy, które namawiacie do pracy za dochód. Upewnijcie się czy aby ktoś z nas nie pracuje dla was, by później zwrócić się przeciwko wam.

Nie będziemy wysyłać wiadomości o naszych akcjach do waszych medialnych psów. Zachowamy je dla siebie. Wiecie kim jesteśmy. Wiecie, że nie chcemy popularności i to was przeraża. Jesteśmy poważni w rozwalaniu, cegła po cegle, z wnętrza i z zewnątrz, waszego systemu. Kilka rzeczy udało nam się dokonać przez 10, 15 lat. Pamiętacie jak cierpiełście w Seattle? Jak się baliście w Toronto? Kiedy Mastercard poszedł w dół prawie płakaliście. Możemy wam powiedzieć jedno – te akcje są niczym w porównaniu z tym, nad czym pracujemy.

My, AnarchoHakerzy, zdobyliśmy szacunek, którego nie zdobyli nasi towarzysze na ulicy. Zawsze mówiliśmy, że informacja musi być wolna i dlatego ci, którzy posiadają informacje mają władzę. Dlatego musimy zdecentralizować tę władzę. Oni zawsze byli do nas sceptycznie nastawieni. To nie ich wina. Kiedy wszyscy czytali o strategiach politycznych z lat trzydziestych, my, AnarchoHakerzy, w tym samym czasie czytaliśmy cyberpunkową literaturę, np. Rok 1984 Orwella. Te książki dały nam wizję przyszłości oraz utworzyły połączenie pomiędzy teorią polityczną, naszymi ideami i nowym światem, który nie przyjdzie, bo już istnieje. Przyszłość jest teraz. Wizualizujemy wszystkie digitalne formy oporu i używamy ich, by pokazać światu, że potrafimy wygrać wiele bitew. Postanowiliśmy nie oddzielać się od naszych anarchistycznych towarzyszy, ale wszystkich połączyć. Nie przywiązujemy się do jednego frontu. Bierzymy aktywistów z ulicy i przenosimy ich do elektronicznego świata w celu powiększenia naszej liczebności! Głosimy różnorodność strategii i różnorodność frontów!

Twierdzimy, że każda jednostka, która, w obecnej sytuacji, popiera i głосуje na konkretną władzę ustawodawczą lub władzę wykonawczą, traci swój czas i daje pożywkę okropnemu, kapitalistycznemu systemowi. Raczej zmierzamy w stronę nowego świata, którego dusza będzie oparta na anarchistycznych wartościach. Są one zbudowane na przekonaniu o różnorodności strategii – nie tylko pracowaniu w mrocznych czeluściach Internetu, ale wychodzeniu również na ulicę z innymi rewolucjonistami. Nasze działania powinny opierać się na naszych preferencjach, które zależne są od konkretnego momentu w czasie. Cały czas pracujemy nad tym, żeby nasze działania były najlepsze.

**JESTEŚMY IDEALISTAMI. PISZEMY, KOCHAMY, BUDUJEMY, TWORZYMY, EMAN-
CYPUJEMY, DZIELIMY SIĘ I WALCZYMY Z JAKĄKOLWIEK FORMĄ OPRESJI I OCZYWI-
ŚCIE... HAKUJEMY**

Twórcy tego manifestu, który w dalszym ciągu nie jest skończony, to a(A)a AnonAnarchist Action, członek Anonymous, oraz inne hackerskie kolektywy.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Różni autorzy
Anarchizm: Nowe perspektywy?
2017

academia.edu

pl.anarchistlibraries.net