

Tomasz M. Korczyński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0001-9449-1215

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2022.29.1.02>

ZDERZENIE IDEOLOGII I UTOPII. JAKOBIŃSKIE RUCHY SPOŁECZNE XXI W. W ŚWIECKIEJ ODSŁONIE

The clash of utopia and ideology. Jacobin social movements in the XXI century in secular version

Streszczenie

W artykule punktem wyjściowym uczyniono teoretyczną analizę zjawiska ideologii i utopii na podstawie klasycznego dzieła socjologicznego Karola Mannheima, które skonfrontowano następnie z koncepcją Szemuela N. Eisenstadta przedstawioną w eseju *O jakobińskim komponencie ruchów fundamentalistycznych*. Powstała w ten sposób synteza stanowi model teoretyczny przydatny do prześledzenia owego „elementu jakobińskiego” występującego w niektórych ruchach społecznych. Zaproponowano badanie świeckich ruchów społecznych z pominięciem ruchów religijnych. W ramach analizy nurtów świeckich uwzględniono ruchy anarchistyczne oraz feministyczne. W konkluzji wskazano, że po pierwsze, zarówno wątki ideologiczne, jak też utopijne nie są obce różnym strukturom wiedzy i działaniom społecznym, procesom intelektualnym oraz społecznym, po drugie, wiedza społeczna generowana, dystrybuowana i umacniana w rozmaitych i różniących się od siebie środowiskach społecznych ma w gruncie rzeczy podobne źródła, struktury i genezę.

Słowa kluczowe: ideologia, utopia, ruchy społeczne, Mannheim, Eisenstadt, feminizm, anarchizm

Abstract

The starting point of the paper makes a theoretical analysis of the phenomena of ideology and utopia from the classical opus by Karl Mannheim, which has been consequently confronted by the ideas from the Shmuel N. Eisenstadt treatise *The Jacobin Component Of Fundamentalist Movements*. The following synthesis represents the theoretical model that can be used to follow the aforementioned “Jacobin component” in social movements, which seem to be fundamentally divergent. Different secular movements have been analyzed along similar critical lines. Opposite movements were selected for this analysis. Among secular movements there are anarchist and feminist movements. In conclusion, the indications are that, firstly both ideological and utopian stands are no strangers to divergent social knowledge structures, social action, intellectual and social processes. The second one underlines the fact that social knowledge, which is generated, distributed and sustained in diverse and divergent social environments, has actually similar sources, origins and structure.

Keywords: ideology, Utopia, social movements, Mannheim, Eisenstadt, feminism, anarchism

Wprowadzenie

Raymond Aron w latach 50. XX w. ogłosił koniec wieku ideologii. W lutym 2017 r. miała miejsce premiera singla Depeche Mode pt. *Where's the Revolution?*. Na kanwie nauki i w muzyce popularnej, w dwóch różnych

światach, oddzielonych od siebie siedmioma dekadami, wybrzmiewa niewiara w czyn ludu, rozczarowanie intelektualistami¹ i zdumienie, że oto oszukiwani i manipulowani nie reagują na cyniczną politykę elit.

W sytuacji gdy myśliciele, intelektualiści, wizjonerzy współpracują ochoczo z partiami politycznymi o sprzecznych i konkurencyjnych programach, niekiedy nawet w tym samym czasie (nazwijmy ich „klerkami”), zaś „lud” albo siedzi wygodnie przed plazmami i obojętnie przygląda się wydarzeniom z tego świata, albo konsumuje po galeriach ciężko zarobione pieniądze (także w czasie trwania pandemii) i gnębi się, w jaki sposób spłacić kolejną ratę kredytu, założenie francuskiego filozofa i sceptycyzm brytyjskich artystów w kwestii oddolnej siły sprawczej społeczeństw i narodów mogą wydawać się nawet słuszne. Jednak ideologii nie można zredukować wyłącznie do systemów politycznych, rozumianych w uproszczeniu jako programy i działania partii prawicowych, lewicowych, centrystycznych, chadeckich, liberalnych itp., lub do tymczasowego gęstnienia wyborców gromadzących się co kilka lat przy urnach. Ideologia oraz utopia budowane są w ramach różnych ruchów społecznych, które wprowadzają politykę i partie polityczne aktywnie wykorzystują, ale nie jest to dla nich cel sam w sobie, lecz raczej środek do celu. Organizacje polityczne oraz szeroko rozumiana polityka są bowiem skutecznymi narzędziami do realizacji doktryny w praktyce.

W niniejszym eseju chcemy zapytać, czy powstałe w XIX w. ideologie na gruncie politycznym są rzeczywiście w odwrocie? Czy ich miejsce zajmują powoli lub już zajęły systemy idei i przekonań, które odwołują się do wartości utylitarnych, ale sprzyjających jednej konkretnej grupie interesu, zazwyczaj radykalnej mniejszości posiadającej cechy sekty, tylko na pozór aspirującej do bycia uzdrowicielem większości? Wreszcie, czy na polskiej scenie ruchów społecznych istnieją takie, które mogą przeobrazić się w świeckie ruchy fundamentalistyczne w rozumieniu Eisenstadtowskim, będące z kolei w myśleniu Mannheimowskim nosicielem niebezpiecznych, czyli rozsadzających byt, utopii?

Myśleć ideologię i utopię

W niniejszym eseju chcemy odkryć głębię fenomenów i procesów dokonujących się w świeckich ruchach społecznych, dlatego będziemy się posilkiwać pracą analityczną dwóch wybitnych myślicieli XX w. – Karola Mannheim (1893–1947) oraz Szemuela N. Eisenstadta (1923–2010). Zanim wskażemy na interesujące wątki Eisenstadtowskiego komponentu jakobińskiego, omówmy kluczowe założenia K. Mannheim na temat ideologii i utopii. W jaki sposób węgierski socjolog pojmował te kształtowane społecznie intelektualne byty?

Świadomość utopijna nie pokrywa się z otaczającą ją rzeczywistością, ale nie chce się z tym pogodzić i dąży do rozsadzenia porządku bytu. To odróżnia zasadniczo świadomość utopijną od ideologicznej, która działa na rzecz reprodukcji istniejącego porządku życia społecznego. Utopię i ideologię, zdaniem Mannheim, łączy fakt, że te strukturalne systemy myślenia odbijają ludzką mentalność w trwałym i nierozłącznym związku z konkretną historyczną rzeczywistością (Mannheim 1992: 159).

Dla nas interesujący jest tu związek kontekstu społeczno-kulturowego z licznymi ruchami społecznymi, które posiadają określony system wartości i zbiór poglądów na definiowaną rzeczywistość. W ujęciu utopijnym rzeczywistość ta jest nie do zaakceptowania, a w ideologicznym nie tylko się ją akceptuje, lecz i legitymizuje, afirmuje, broni i reprodukuje.

Uwzględnijmy też wątpliwość Mannheim. „Pojęcie utopijności określa zawsze warstwa panująca, zgadzająca się bezproblemalnie z istniejącym porządkiem bytu; pojęcie ideologii natomiast warstwa dążąca wzwyż, będąca w stanie egzystencjalnego napięcia wobec tej rzeczywistości. Dalsza trudność z konkretnym określeniem tego, co w danym czasie na określonym etapie rzeczywistości należy uznać za ideologię czy za utopię, wynika również stąd, że elementy utopijne i ideologiczne nie występują w procesie historycznym w postaci niez mieszanej. Utopie warstw dążących do awansu są często w dużym stopniu zmieszane z elementami ideologicznymi” (tamże: 168).

¹ W niniejszym eseju pojęcie intelektualisty zbliża się do definicji R. Arona. W sensie węższym do tej kategorii socjologicznej zalicza się ekspertów i ludzi pióra, rozróżnienie na płatnych i niezależnych jest tu drugorzędne (Aron 1956: 211–218).

Ruchy fundamentalistyczne a ruchy świeckie: punkt spójności dla dwóch osi

Chcemy rozpatrywać zjawisko ideologii i utopii jeszcze szerzej i głębiej. W aktualnej sytuacji historycznej, w jakiej znalazły się ruchy społeczne, musimy posiłkować się wkładem teoretycznym S.N. Eisenstadta². Punktem wyjściowym naszych rozważań uczynimy jego założenie, że w każdym nowoczesnym ruchu fundamentalistycznym dopatrujemy się silnego komponentu jakobińskiego. Aby zmierzyć się z tą tezą, weryfikując ją za pomocą odnoszenia jej kolejno do różnych ruchów społeczno-politycznych naszych czasów, przyjrzymy się pokrótce koncepcji izraelskiego myśliciela.

Nowoczesne ruchy fundamentalistyczne mają swój początek w XIX w., najpierw kształtowały się w środowiskach protestanckich w USA, potem w społeczeństwach muzułmańskich, wreszcie żydowskich. Są to w odróżnieniu od sekciarsko-ideologicznych i autorytarnych ruchów lewicowych i prawicowych wyłącznie ruchy religijne, ale heretyckie. Tu pierwsza uwaga. Pragniemy w niniejszym eseju sprowokować dyskusję i spróbować wykorzystać właśnie ów „fundamentalistyczny” komponent do analizy z pozoru niefundamentalistycznych ruchów. A zatem staramy się pójść pod prąd analizy samego Eisenstadta i nałożyć jego model na współczesne świeckie ruchy ideologiczne XXI w. działające w Polsce, które są prowadzone przez jakobinów naszej współczesności. Weryfikujemy koncepcję Eisenstadtowską, próbując jego własnymi narzędziami analitycznymi poszerzyć ogląd analizy o ruchy świeckie, a nie, jak zakładał – religijne.

Jako ruchy sekciarskie, o zabarwieniu utopijnym, zorientowane na to, co przyszłe, jeszcze nieistniejące jako zwarty system zarządzającej społeczeństwem ideologii, wszystkie interesujące nas tu świeckie ruchy łączy występowanie w ich strukturach systemowego myślenia i działania czynnika jakobińskiego, który zostanie wyczerpująco omówiony w kolejnym podrozdziale. Tu zakładamy tezę, że nie tylko ruchy religijne, jak głosi Eisenstadt, ale i świeckie, zarówno ruchy anarchistyczne, feministyczne, jak i nacjonalistyczne, posiadają wspomniany komponent. Nawiązujemy zatem do punktu czwartego omawianego tekstu, gdy Eisenstadt stwierdza, że istnieją interesujące paralele pomiędzy religijnymi fundamentalistami a świeckimi, jakobińskimi, totalitarnymi lewicowymi reżimami (dodajmy także: prawicowymi). Termin „reżim” zastępujemy „tylko” ruchem społecznym.

Najłatwiej zaakceptować zapewne odnoszenie ruchów fundamentalistycznych działających w ramach wielkich religii – islamu, judaizmu i chrześcijaństwa, jako że wywodzą się one z cywilizacji osiowych, wykształconych pomiędzy V w. p.n.e. a I w. n.e., nie zapominając o VII w. n.e. Wspólnym rdzeniem utopijnych ruchów fundamentalistycznych jest założenie o konieczności dokonania oczyszczenia własnej ideologii zgodnie z jej autentyczną wizją zakorzenioną w odległej przeszłości, a zmodyfikowaną w czasie ewolucji dziejów myśli społecznej. *Status quo* jest dla nich nie do zaakceptowania. Religijne ruchy fundamentalistyczne – żydowskie, islamskie, chrześcijańskie, są zorientowane na przeszłość, zaś świeckie ruchy sekciarskie na przyszłość, ale baza ideologiczna tych pierwszych także wymaga budowania świata przyszłości wedle ich modelu, zaś te drugie nie akceptują owego *status quo*. Pierwsze wykazują także tendencje utopijne, ich nieznaczna liczebność, rewolucyjny radykalizm żądań i działań sprawia, że noszą znamiona swoistych sekt. Drugie żądają zmian w imię „tradycji”. Jak w zwierciadle, ruchy świeckie noszą stygmaty religijnych ruchów fundamentalistycznych, ruchy fundamentalistyczne stygmaty świeckich. Ciekawa wydaje się zwłaszcza analogia w kwestii tęsknoty za tym, co przeszłe, co źródłowe, co mityczne. Według niej kobiety powinny dążyć do tego, co zdaniem feministek jest źródłem ducha kobiecości, Polacy do tego, co jest ich korzeniem, ich osią, ich bazą, a proletariar (także ten nowy, jak mniejszości seksualne czy imigranci), uciskany i marginalizowany, musi powrócić do ksiąg, do fundamentalnych założeń twórców i współtwórców pokrewnych im ruchów.

Charakterystyczne, że w budowaniu nowego ładu, odwołując się do szeroko rozumianej „tradycji” (także do socjalistycznego, komunistycznego i marksistowskiego kanonu zawartego w pracach Henryka de Saint-Simona, Karola Marksa, Włodzimierza Lenina czy Antoniego Gramsciego), nie tylko ruchy świeckie (co bardziej oczywiste), ale i religijne posługują się nowym językiem, w tym językiem nowych mediów, przy zastosowaniu najnowszych technologii komunikacyjnych, ale i przedstawień artystycznych. „Ruchy

² Całość rozważań oparta jest na artykule S.N. Eisenstadta *O jakobińskim komponentcie ruchów fundamentalistycznych* umieszczonym w zbiorze prac izraelskiego uczonego pt. *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji* (Eisenstadt 2009: 507–523). W kolejnych cytowaniach będziemy używali tytułu polskiego wydania pracy.

protofundamentalistyczne (i fundamentalistyczne) – podobnie jak wiele innych utopijnych sekt – propagowały wizję alternatywnego porządku kulturowo-społecznego, eschatologiczną wizję podkreślającą dążenie do *lepszego*, alternatywnego ładu wykraczającego poza *status quo* i do rekonstrukcji świeckiej rzeczywistości według wyraźnie wyartykułowanej transcendentalnej wizji” (Eisenstadt 2009: 509). Sekty te twierdzą, że proponują czystą i oryginalną wersję zmodyfikowanego dotąd stanu rzeczy, chcą odnowy po degeneracji ideologicznej, społecznej, kulturowej i psychologicznej, ich zdaniem obowiązującego porządku (piekła na ziemi, dystopii, jak to nazywamy w dalszej części eseju).

Kolejnym ciekawym spostrzeżeniem Eisenstadta jest to, że ruchy te mają wyraźną skłonność do rytualizacji, podporządkowania się rytuałom, niosą w sobie potencjał totalitystyczny, są zamknięte w kreacji swego ściśle odgraniczzonego od innych grup i instytucji uniwersum, z przejrzystą organizacją wszelkich dziedzin życia społecznego. Charakterystyczne dla XXI w. jest, że także ruchy świeckie, nawet te egalitarne, zakładają ścisłą i partyjną dyscyplinę oraz korzystanie z nowoczesnych technik komunikacyjnych i propagandowych przy porozumiewaniu się z odbiorcami komunikatów. Wszystkie je łączy komponent jakobiński.

Komponent jakobiński jako siła sprawcza ruchów społecznych

Gdzie zatem występuje ów element jakobiński, który zdaje się być rdzeniem obu rodzajów ruchów społecznych, zarówno świeckich, jak i religijnych? Po pierwsze, jest to wiara w możliwość strukturalnej i głębokiej modyfikacji i przeorganizowanie społeczeństwa pod dyktandem totalitarnego działania i zarządzania.

Przebudowa społeczeństwa wymaga zabiegów politycznych, usankcjonowania działań polityką instytucjonalną. Jej zadanie to modelowanie nowego społeczeństwa i nowego człowieka, socjalizmu, komunizmu, Wszechpolaka, geja czy kobiety jako takiej.

Po drugie, wiara w nadrzędność polityki, jej zbawczego, czyli skutecznego i realnego reformowania całych grup społecznych przy jak najszerszym mobilizowaniu rzesz ludzkich. Eisenstadt w swej analizie daje pierwszeństwo ruchom religijnym, my chcemy poszerzyć jego wizję o świeckie ruchy społeczne. Innymi słowy, jakobińscy rewolucjoniści świeccy zakładają, że idea społeczeństwa, płci, narodu, orientacji seksualnej, religii jest obiektem aktywnie tworzonym przez ludzi na drodze politycznej.

Po trzecie, dyktat polityczny mobilizujący masy za pomocą nowych technicyzowanych metod medialnych. To totalitarny koszmar realizowany na jawie przez religijnych fundamentalistów islamu, którzy swoje zbrodnie rejestrują cyfrowo i upubliczniają, korzystając z platform YouTube’a, Twittera czy Facebooka.

Po czwarte, współczesne ruchy religijne i świeckie dążą do poddania mas wszechogarniającej totalistycznej ideologii. Wypływa ona z pierwotnej utopii, która ma za naczelne zadanie przebudować holistycznie ład społeczno-polityczny. Tym wysiłkom towarzyszy zazwyczaj misjonarski zapał.

Po piąte, jakobini religijni i świeccy zakładają, że należy zrekonstruować centrum i scalić je z peryferiami, czyli zbudować holistyczny twór bez pośredniczących instytucji i związków, np. społeczeństwa obywatelskiego, rodziny czy wspólnoty. Ma istnieć jedna monada, zuniformizowana, poddana nowej kodyfikacji.

Po szóste, jakobiński aspekt ujawnia się w założeniu, że działania scalające w jedno ową monadę centralną, np. jeden naród, jedna kultura, jeden język, są uświęcone. Tym samym centralność jest nie do podważenia, bo gwarantuje ją niejako odgórnie legitymizowana ideologia dana przez Boga lub myśl jej twórcy.

Po siódme, w ruchach fundamentalistycznych zakłada się branie jeńców i przekształcanie ich w wyznawców głoszonych utopii. Zakładany prozelityzm przerabia na nowy model dotychczasową tożsamość kolektywną i indywidualną jednostek oraz całych zbiorowości. Poddaje je presji uniwersalistycznej orientacji, stosując przemoc, która zwalcza dotychczasowe porządki i ustalenia.

Po ósme, jakobini XXI w. kładą nacisk na to, aby nowe społeczeństwo stało się bytem zaangażowanym w kształtowanie nowego porządku społeczno-kulturowego i jeszcze więcej, bo uwrażliwionym na wysoki stopień afirmacji, wyznawania i kontemplowania tego nowego porządku. Wszyscy przystają na pozór dobrej woli ludu w tym względzie.

Dziewiątą celną obserwacją Eisenstadta było dostrzeżenie elementu religijnego w świeckich ruchach społecznych. Podtrzymujemy to założenie intuicyjnie. Wiemy, że nie tylko Eisenstadt zauważył, że ruchy świeckie, na podobieństwo ruchów fundamentalistycznych, dysponują potencjałem parareligijnym. W *Końcu*

wieku ideologii R. Aron stwierdza, że marksizm cechowały elementy parasakralne, które dawały nawet podstawy do użycia terminu „świecka religia”. W dawnych epokach, pisze Aron, istniały religijne sposoby myślenia, odczuwania, nakazy, obowiązki bez konieczności odwoływania ich do istoty bóstwa. Owa swoista ewangelia zbawienia – czy to raj w niebiosach, czy to raj na ziemi w doczesności – mają swój żargon, misję, swoje rytuały, hierarchię, dogmatykę, profetyzm i symbolikę (Aron 1956: 270). I nie chodzi o budowanie czy osiągnięcie raju w odległej przyszłości. Czasoprzestrzeń została przez jakobinów złamana, liczy się raj teraz, od ręki, natychmiast. „Wizja ta obejmowała transformację człowieka i społeczeństwa. W imię zbawienia żądano całkowitego podporządkowania jednostki ogólnej totalistycznej wizji i wspólnocie” (Eisenstadt 2009: 509).

Dziesiąty warunek wyznaczony przez Eisenstadta też będzie trafny w kontekście analizowanych tu ruchów świeckich. Ruchy te są antymodernistyczne. Wynika to z ich obciążeń ideologicznych powstałych w „prehistorii” społecznej. Antymodernizm to antynaukowość. W czasach wysoko rozwiniętej nauki odcinanie się w sposób redukcjonistyczny od podstaw biologicznych i przyrodniczych w budowaniu wizji nowego człowieka, kielkującego wyłącznie na gruncie czy to kultury, od której ma zależeć orientacja seksualna czy płeć, czy to rasy/narodu/etni, wreszcie religii, jest antynaukowe, choć wciąż z ambicją do bycia wizją nowoczesną, podlewana naukowym sosem. Skoro Bogiem nie jest już mężczyzna, to dlaczego nie kobieta? Nie istnieje jednostka jako taka, ale Naród, System, Kolektyw, Płeć. „Jednocześnie jednak większość ideologii fundamentalistycznych przejawia pewne specyficznie nowoczesne jakobińskie właściwości. Stąd też antymodernistyczne nastawienie rozwijające się w ramach wizji fundamentalistycznej nie sprowadza się do reakcji tradycyjnych grup na wtargnięcie nowych sposobów życia, ale jest także wojowniczą ideologią sformułowaną zasadniczo w bardzo nowoczesnych idiomach” (tamże: 517). Selekcji socjologiczno-psychologicznej dokonuje się za pomocą narzędzia, które można nazwać źródłową autentyczną wizją, tradycyjnym symbolem jako jedynym siedliskiem tradycji lub konkretną księgą albo pismem uznanym za odkrycie właściwego sensu ideologicznego. Wiara w polityczne możliwości działań, które ugruntują nowy ład na starych zasadach, czerpana jest z prąródła uznanych za „święte” kanony.

Jedenasty punkt jest tylko pozornie sprzeczny z poprzednim. Sednem sprawy tego wymiaru jest paradoks, a mianowicie: będąc antymodernistycznymi, ruchy fundamentalistyczne są jednocześnie antytradycyjne, odrzucając „żyjącą tradycję z jej złożonością i niejednorodnością, utrzymując w zamian wysoce ideologiczne wyobrażenie tradycji jako wszechogarniającej zasady organizacji poznawczej i społecznej” (tamże: 518). Kto dziś wśród feministów i feministek pamięta o Róży Luksemburg? Nie wspominając K. Marksa, Fryderyka Engelsa, W. Lenina, A. Gramsciego czy Michała Bakunina. Myślimy tu nie o koszulkowych manifestacjach i sloganach na transparentach, ale o dogłębnym studiowaniu pism wspomnianych myślicielki i myślicieli. Przywołane nazwiska to zamierzchna prehistoria dla nowego pokolenia kształtującego świeckie ruchy społeczne, choć jeszcze mieszczą się w utartym schemacie kanonu ideologicznego, obecnego, jak wspomnieliśmy, na koszulkach, plakatów, znaczkach itp., który od czasu do czasu pobrzmiwa (np. na oficjalnej stronie Frakcji Anarchistycznej), do którego się nawiązuje od święta. Czy jednak przedstawiciele ruchów feministycznych pamiętają o Alice Salomon, a anarchiści o Gustawie Landauerze, zaś polscy antysystemowcy o Edwardzie Abramowskim, Janie Wacławie Machajskim, Augustynie Wróblewskim czy Józefie Zielińskim? Ich ignorancja intelektualna i powierzchowna fascynacja są wprost proporcjonalne do antytradycyjnego komponentu współczesnych ruchów świeckich. Możemy zresztą uogólnić to do ruchów fundamentalistycznych: islamiści nie czytają Koranu, a ultrakatolicy Pisma Świętego czy encyklik papieskich.

Te zarzuty są powodem irytacji, co demaskuje kolejną analogię. Dwunasty element jakobiński, jaki można dostrzec w ruchach fundamentalistycznych i świeckich, to obserwacja, że nie ma w nich przestrzeni dla niejednoznaczności, żartu, dygresji. Oczywiście, sarkazm i kpina zarezerwowane są na zewnątrz, ale wyłącznie dla wrogich ideologicznie grup heterogenicznych.

Trzynastą cechą jakobińską jest obecność elity intelektualnej w jej środowisku lub w pobliżu światopoglądowym. Aby całość została utrzymana w ryzach gotowego modelu do przyswojenia i praktykowania, na czele obu omawianych ruchów społecznych stoją intelektualiści pozostający w żywym konflikcie z establishmentem, którzy nawołują do stosowania ich ortodoksji jako jedynie prawdziwej i wymierzonej przeciw panującym metodom interpretacji tradycji. Wspomnienie w tym miejscu K. Mannheima jest nieodzowne. Węgierski socjolog od *Ideologii i utopii* podkreśla znaczenie warstw posiadających monopol na obowiązującą wiedzę

w ramach wewnętrznych struktur i zewnętrznych środowisk społecznych, wiedzę obowiązującą jako NASZA, jedynie słuszną, jedyną do pomyślenia, narzuconą i ujednoczoną, oraz wiedzę oferowaną na zewnątrz, na pokaz. Intelktualiści po wyzwoleniu się z kastowego, scholastycznego i dogmatycznego monopolu kościelnej interpretacji świata wyodrębnili się jako wolna inteligencja otwarta na przyswajanie różnych idei, z czasem jednak dokonując systematycznej syntezy. Aby przypodobać się określonym grupom interesu lub publiczności, zaczęli grać na rynku światopoglądów, budując okopy ideologii (Mannheim 1992: 9–10).

Jako że jakobiński komponent zakłada wizję totalistyczną w budowaniu nowego człowieka i świata, fundamentaliści nie uważają siebie za fundamentalistów. Tę etykietę otrzymują z zewnątrz, w wyniku prowadzonego dyskursu akademickiego czy działań wrogiego medialnego obozu ideologicznego, sami też naznaczają tym stygmatem przedstawicieli antagonistycznego środowiska. A zatem możemy przywołać w punkcie czternastym tezę o „fałszywej świadomości”.

Piętnastym elementem jest wykorzystywanie w propagandzie koncepcji dystopii dyskredytującej przeciwnika. Zabieg stosowania wizji dystopijnych pełni kilka podstawowych funkcji socjologicznych, zbieżnych z zadaniami, jakie dla wspólnoty odgrywa stereotyp Innego. Ma przede wszystkim funkcje: integracyjną, obronną, identyfikacyjną, poznawczą, komunikacyjną, wyjaśniającą, adaptacyjną, ideowo-polityczną, racjonalistyczną i orientacyjną dla danego ruchu (Korczyński 2014: 34–35).

Szesnastym elementem jest odwrót od indywidualności oraz podporządkowanie wolności jednostkowej kolektywowi. W ruchach tych nie ma miejsca na wątpliwości, na wolność, choć ta ostatnia odmieniana jest przez wszystkie przypadki przez jakobinów, jak w czasie rewolucji francuskiej – wolność, równość, braterstwo.

Siedemnastym elementem jest gotowość członków ruchów fundamentalistycznych i świeckich do podejmowania, jak na jakobinów przystało, aktów przemocowych wobec zdefiniowanych wrogów lub obcych. Jedne sprawy kryminalne są bardziej nagłaśniane, inne mniej, zazwyczaj traktuje się agresywne zachowania, z napaściami fizycznymi włącznie, jako czyny kryminalne i „zwykłe” przestępstwa, bez odnoszenia ich do nienawiści na tle rasowym, religijnym czy ideologicznym. Do takich działań można także zaliczyć przemoc i terroryzm symboliczny, posługiwanie się w walce obrazem, gestem, słowem, manifestacją (obrazy rozczłonkowanych płodów na ulicznych billboardach, wtargnięcia do świątyń lub na uczelnie i przerywanie w pierwszym przypadku modłów, a w drugim wykładów skandowaniem przy tym obraźliwych hasel itp.).

Pamiętajmy także o różnorodności środowiskowej istniejącej w ramach jednego ruchu. Nie jest to w żaden sposób przeszkoda, aby dokonać ogólnej analizy tendencji i mechanizmów, jakie w nich zachodzą. Pamiętamy bowiem, że w samym źródle jakobińskim istniały liczne stronnictwa, które prowadziły ze sobą zażartą i fatalnie samobójczą wojnę na wyniszczenie. Ten element stanowi punkt osiemnasty. Trudny do uchwycenia, choć, jak wszystkie wymienione, wymaga rzetelnej bazy metodologicznej, analitycznej i bardziej szczegółowej obserwacji do jego weryfikacji. Mamy świadomość istnienia prawdziwej galaktyki wewnętrznych nurtów danego ruchu. Widać to chociażby na przykładzie ruchu feministycznego. W literaturze przedmiotu wyróżniamy: feminizm matriarchalny, patriarchalny, liberalny, socjalistyczny, anarchistyczny, legitymistyczny, integracyjny, dezintegracyjny, umiarkowany, radykalny, reformistyczny, rewolucyjny, a nawet faszystowski (Tokarczyk 2010: 469). Mówi się o trzech falach feminizmu: pierwsza to XIX w. i początek XX, druga to lata 60. XX w., ze schyłkiem w latach 70., trzecia fala to trudne do umiejscowienia w czasie „dziś”, z wielokształtną wymiarowością, obejmującą obronę kolorowych kobiet, mniejszości seksualnych, uchodźców itp. (Nadgrodkiewicz 2010: 28–35).

Widzimy zatem, że ten skrótowy wykaz tendencji jakobińskich w ruchach świeckich w porównywaniu ich z religijnymi ruchami, czy jak to określa Eisenstadt – fundamentalistycznymi, jest teoretycznym rozbudowaniem założeń izraelskiego myśliciela. Spróbujmy poszukać tych elementów w naszych świeckich ruchach społecznych. Przypatrzmy się ruchom feministycznym i anarchistycznym. Wybraliśmy je z tego powodu, że na tle innych świeckich ruchów społecznych, w naszym przekonaniu, mają najwięcej z jakobińskich cech, są zatem poważnymi kandydatami do weryfikacji zadanych we wprowadzeniu pytań. Trudno wymagać od ruchów racjonalistycznych, monarchistycznych, ateistycznych, neopogańskich, newageowskich, gejoskich (czy szerzej LGBTQ), pacyfistycznych, ekologicznych takiej absorpcji komponentu jakobińskiego, choć nie wykluczamy, że także i wśród nich te elementy się znajdują lub efemerycznie pojawiają. Nie jest naszą ambicją wyczerpać w omówieniu wspomnianych ruchów wszystkich osiemnastu elementów naraz, przede

wszystkim dlatego, że nie jest to *stricte* jakościowa analiza ich programów i działań. Przy prezentacji dwóch świeckich ruchów społecznych zdecydowaliśmy się na zderzenie tego, co w nich źródłowe, a więc wątków historycznych, z tym, co współczesne.

Ruch feministyczny a komponent jakobiński

Feminizm jest dziś jednym z wielu ruchów emancypacyjnych. Jako ruch fundamentalistyczny stał się reakcją na skrajny pluralizm współczesnego świata i globalizację. Ma ambicję utworzenia nowego fundamentu, punktu odniesienia w chaosie norm i wartości. Nowy ład ma wyzwolić społeczeństwa od detotalizacji. Cała działalność feministyczna opiera się na upolitycznieniu każdego socjologicznego i psychologicznego pola: ciało, płód, seks, wszelka sfera intymności stają się narzędziem walki o wolność. Analitycy feminizmu nazywają to biopolityką ponowoczesną (Bulira 2015: 53). Radykalny ruch feministyczny drugiej fali znosi podział na to, co stanowi sferę prywatną, i na to, co jest sferą publiczną, ustanawiając zasadę, że prywatne jest polityczne (Nadgrodkiewicz 2010: 104–107). Polityka jest feministycznym żywiołem i stanowi środek do przebudowy społeczeństw. Feministyczna praca od podstaw to tworzenie w teorii i w praktyce krytycznych nauk politycznych, to mozolne kreowanie modelu feministycznego, który obejmie totalistycznie prawdę o człowieku, ponieważ, jak dotąd, nauki o polityce są naukami męskimi, z których wykluczono kobiety (Appelt, Neyer 1994: 7). Feministyczna literaturoznawczyni Toril Moi stawia interesującą dla tego eseju tezę, że nie tylko działalność feministek, ale feminizm jako taki ma charakter polityczny. Drugą ważną uwagą przez nią uczynioną jest, naszym zdaniem prawdziwe założenie, że polityka rozgrywa się także poza oficjalnymi rządami i partiami politycznymi (Moi, Walicka-Hueckel 1993: 97–98). Dopowiedzmy: rozgrywa się w publicznym dyskursie medialnym, literackim, artystycznym, na ulicy, na uczelniach, w telewizyjnych talk-showach, na rozprawach sądowych itp.

Budzenie świadomości społecznej ma być powszechne, gwałtowne, radykalne i totalne. Nawet jeśli ma się to spotkać z szykanami, niezrozumieniem, wyszydzeniem. W walce feministycznej nie zachęca się do stosowania przemocy, ale ta przemoc niekiedy jest dopuszczalna, przemoc myślna także symbolicznie. Działalność radykalnych ruchów feministycznych, jak ukraiński *Femen*, ociera się o legitymizowane stosowania przemocy za pomocą ulicznych performance'ów.

Komunizm i jego mutanty należą do tych tworców ideologicznych, które jak żadne inne zawierają w sobie cechy religii. W miejsce żarliwości religijnej zaistniała akcja polityczna. Nie tylko ideologia lewicy jest ateistyczna, także ideologie prawicowe, jak faszyzm czy nacjonalizm, są *de facto* oderwane od transcendencji. Profetyzm, misjonarski zapał, prozelityzm, żarliwość w praktykowaniu rytuałów ideologicznych, wiara w zanik nieszczęścia gnębiącego ludzi od prawieków i zbudowanie tysiącletniego królestwa, ale na ziemi, partia, która staje się Kościołem, język, obrazy, liderzy zastygający na malowidłach ściennych obecnych w każdym domu, czczeni za życia i zwłaszcza po śmierci – to wszystko tworzy pewien religijny klimat, zarówno na prawicy, jak i na lewicy. Ale to faktycznie komunizm jest pierwszą religią intelektualistów, której się powiodło (Aron 1956: 268–273). Po upadku Związku Sowieckiego także. W Europie dokonują się dalsze mutacje nowej lewicy, której miłość do Związku Radzieckiego nie budzi większych kontrowersji, może za sprawą szkoły frankfurckiej, a może dlatego, że zbrodnie nazizmu były na Zachodzie głośniejsze niż zbrodnie stalinowskie. Jean-Paul Sartre nie wahał się afirmować stalinizmu, kiedy koszmar gułagów był tajemnicą poliszynela. W każdym razie marksistowskie mutacje ideologiczne utrzymały się na rynku idei, a z biegiem lat przyjęły postać feminizmu czy ruchu LGBTQ. Wyznawcy tych ruchów skupiają się wokół wiodących idei jako wartości samych w sobie, kontynuując z zapałem misję wyzwolenia proletariatu XXI w. za pomocą akcji politycznej. Ten proletariat jest dziś rozumiany szerzej, mogą nim być mniejszości seksualne, imigranci, a nawet zwierzęta, które obrońcy praw chcą ratować od „Holocaustu na Twoim talerzu”³.

³ W 2009 r. wegańscy aktywiści z dwóch organizacji PETA i Empatia w swej kampanii promującej walkę o prawa zwierząt posłużyli się zdjęciem wychudzonego mężczyzny z Auschwitz i zestawili je ze zdjęciem chudej kozy. Plakaty, które pojawiły się na słupach, płotach, latarniach w kilku miastach Polski (m.in. w Warszawie i Toruniu), miały na celu zmusić Polaków do dyskusji nad tragicznym losem zwierząt. Zob. <http://www.pomorska.pl/wiadomosci/torun/art/7071717,holocaust-na-twoim-talerzu-obroncy-praw-zwierzat-uzywaja-terapii-szkokowej,id,t.html> [dostęp 29.06.2022]. Pod koniec marca 2017 r. Oświęcim stał się platformą do

Ruch anarchistyczny⁴ a komponent jakobiński

Źródłem powstawania anarchizmu w XIX w. w Europie była frustracja społeczna wykluczonych mas proletariatu i ich sprzeciw wobec braku politycznego programu naprawczego władz. Anarchizm istniał równolegle do innych nurtów ideologicznych, a anarchiści konkurowali o rząd dusz uciśnionych mas z komunistami, socjalistami i liberałami. Poszli o krok dalej w realizacji utopijnej doktryny zakładającej a) emancypację człowieka ku pełnej i niczym nieograniczonej wolności, b) polepszenie jego bytu materialnego i duchowego. W odróżnieniu od socjalistów, komunistów i liberałów, dążyli środkami terroru do likwidacji systemu, państwa, narodu, religii, prawa, dotychczasowych zdobyczy społeczeństwa, występowali przeciwko wszelkim instytucjom i własności. Zamiast debatować i politykować, anarchiści sięgali do stosowania środków przemocowych, co przyczyniało się do budowania ich wizerunku jako ludzi gotowych na wszystko i zdeteminowanych. Czynem politycznym było przestępstwo, zabójstwo, atak terrorystyczny, napad, pobicie, dewastacja mienia. Dopuszczając się aktów przemocy, z mordem włącznie, nie tylko zaprzeczali swojej podstawowej idei – walki o pełnię wolności – lecz jeszcze stali po stronie ruchów antyliberalnych. Nie licząc założeń anarchizmu indywidualistycznego Pierre’a Josepha Proudhona czy anarchizmu chrześcijańskiego Lwa Tołstoja, teoretycy anarchizmu, m.in. M. Bakunin, Piotr Kropotkin, Georges Sorel, zawsze zakładali, w mniejszym lub większym stopniu, rozwiązania radykalne, siłowe, przemocowe w dokonywaniu rewolucji. Miała ona pociągnąć za sobą masy i w niszczycielskim żywiole zmieść wszystkie niesprawiedliwe systemy, czyli *de facto* wszystkie systemy (bo w rozumowaniu anarchistycznym za terminem „system” zawsze kryje się niesprawiedliwość), przy czym na miejscu gruzów i zgłiszcz nie zostaną wybudowane nowe systemy, co w odróżnieniu od anarchistów proponowali socjaliści czy komuniści. Gwałtowny czyn anarchistyczny był aktem politycznym, a inspiracją tych czynów byli jakobini i terror, jaki stosowali podczas rewolucji francuskiej⁵. Jak napisał Joseph de Maistre: „historia uczy nas, że rewolucje rozpoczęte przez najmądrzejszych ludzi, zawsze kończyły szaleńcy; że ich twórcy padają zawsze ofiarą, i że usiłowania ludu, aby stworzyć, albo podnieść wolność, kończą się prawie zawsze w kajdanach. Ze wszystkich stron otaczają nas same przepaści” (de Maistre 2008: 211).

Rewolucja anarchistyczna, jak i każda inna analizowana w niniejszym eseju, zakłada holistyczną restaurację bytu. Tylko metody urzeczywistniania konkretnego ideału się od siebie różnią, nie licząc oczywiście różnic w pojmowaniu treści totalistycznych owego ideału. Polityczny czyn anarchistyczny u swych źródeł zakładał działanie szybkie, o natychmiastowych skutkach, krwawe i politycznie usprawiedliwione. Kropotkin twierdził, że krwawymi czynami można zdobyć prozelitów szybciej i skuteczniej niż propagandą w tysiącach broszur (Antonów 2014: 161). A kto ten czyn wznieca? Na pewno nie masy, które, zdaniem A. Gramsciego, niczym się nie wyróżniają. Do tego są zdolne tylko elity intelektualne, ponieważ pomagają rozumieć masom ich tragiczne położenie, wydobyć się z tego położenia i odnowić ich światy. „Nie ma organizacji bez intelektualistów, czyli bez organizatorów i kierowników” (Śpiewak 1977: 136).

Nieodzwonnie z anarchistycznym ruchem „tradycyjnym” czy też klasycznym kojarzy się rewolucja miejska działaczy anarchistycznych z Ruchu 2 Czerwca oraz lewackiego ugrupowania RAF działającego na terenie RFN i NRD. Reżim proletariatu, zakładana i afirmowana dyktatura nowych elit obecna w pismach wielu intelektualistów komunistycznych i socjalistycznych, żeby wspomnieć jednego z najwybitniejszych ideologów komunistycznych György Lukácsa czy chińskich komunistów z Mao Zedongiem na czele, wreszcie

innego happeningu. Tym razem to niewinne zwierzę stało się ofiarą ideologii pacyfistów, którzy w proteście przeciwko wojnie na Ukrainie rozebrali się do naga, zabili owcę, a następnie skuli się wzajemnie łańcuchem przy bramie z napisem *Arbeit macht frei*. Zob. gazeta.pl, *Skandaliczny incydent. Zabili owcę, rozebrali się do naga i skuli łańcuchem przy bramie Auschwitz*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/51,114871,21543683.html?i=0> [dostęp 29.06.2022].

⁴ Główną bazą do tworzenia tego podrozdziału jest artykuł Radosława Antonowa z UW (Antonów 2014: 147–162).

⁵ Francuski terror rewolucyjny, będący aberracyjnym systemem anarchistycznym zamkniętym w ramy takich pojęć, jak wojna domowa, rewolucja, kontrrewolucja, był brutalną, żywiołową i trudną do powstrzymania akcją oddolną. Zanim stał się terrorem systemowym, został zainaugurowany ludowymi samosądami w lipcu 1789 r. Masy były tą żywotną siłą, która od 1789 do 1794 r. wywierała presję do powoływania kolejnych Trybunałów Rewolucyjnych i ustaw aż do momentu, gdy Konwencja postanowiła „postawić terror na porządku dnia”. Terror rewolucyjny we Francji trwał sześć lat, zaczął się od „obnoszenia na pikach, w lipcu 1789 roku, głów Bertiera i Foulona – i zakończyło go, w maju 1795 roku, obnoszenie na pice głowy posła Konwencji Ferauda” (Baszkiewicz 2009: 666).

dopuszczanie anarchistycznych metod było naturalnym klimatem, w którym pojawiały się myśl i czyn ludzi RAF. „Naturalnie można strzelać” („Natürlich kann geschossen werden”) – głosiła Ulrike Meinhof i faktycznie strzelała. I nie tylko ona. W ciągu 22 lat swej działalności Frakcja Czerwonej Armii zabrała życie 33 osobom, w jej szeregach zginęło 21 członków, 230 osób doznało uszczerbku na zdrowiu, zaś w wyniku strzelanin i nalotów służb specjalnych z ręki policjantów zginęło pięciu niewinnych ludzi. Oprócz terroru, akcje RAF sprowadzały się do napadów na banki (w celu utrzymania podziemnej siatki mafijnej RAF obrabowała 31 banków na sumę 3,5 mln euro) (Sontheimer 2010: 8). Gangsterskie i terrorystyczne metody nie były celem samym w sobie, ale środkiem do celu. Miały poruszyć masy w walce o słuszną sprawę, zdobyć pieniądze na utrzymanie potencjału zbrojnego czynu, wstrząsnąć posadami państwa, a zatem stanowiły wszystkie podstawowe i źródłowe założenia anarchizmu (Kołodziej 2009: 219–220). Odezwy polityczne jakobinów z RAF są przepełnione wiarą w zmianę systemu. Dopiero druga generacja terrorystów nie przykładła wagi do ideologii, „bardziej kuśił ich dekadentcki posmak przygody. Chcieli więcej kul i krwi” (Uhl-Herkoperec, Słowiński 2011: 401). Pierwsza generacja wierzyła, że młodzi Niemcy poruszeni czynami RAF pójną masowo w ślady miejskiej partyzantki, rozpęta się wojna domowa, która obali system. Próbowali wprowadzić w czyn wiarę Krapotkina, że „mniejszość zdoła rozbudzić to uczucie niepodległości i ten powiew zuchwałości, bez których żadna rewolucja nie mogłaby się udać” (Antonów 2014: 161).

Współcześni marksiści związani z budowaniem „władzy rad” traktują działalność RAF i Czerwonych Brygad jako „chybioną” (zob. Portal Władza Rad 2016), a współczesny anarchizm odcina się od tych metod. Noam Chomsky, głosiciel anarchizmu XXI w., chce rozmontowania represji państwowych bez bomb, przemocy, zniszczenia, pragnie oddolnej demokracji, swobodnego społeczeństwa samoświadomych obywateli nie zgadzających się na tyranie struktur państwowych. Rozmontowanie struktur ma posłużyć poszerzeniu pola wolności ludzkiego ducha i kontroli nad losem przyszłych pokoleń, które są ograniczone przez władzę polityczną, własność, zarządzanie, relacje między płciami, między pokoleniami, pomiędzy dziećmi a opiekunami (Chomsky 2007: 180–182). Ruchy anarchistyczne w Polsce również nie zakładają stosowania „klasycznych” aktów terroru, odeszły od swej tradycji, nawet jeśli twierdzą, że wrogię i ideologicznie jest redukcja ich działalności do ruchów terrorystycznych, z których wyrosły. Niemniej nie odcinają się od zdecydowanych i radykalnych działań kolektywistycznych w celu realizacji celów politycznych. Anarchiści w swych ulicznych odezwach oficjalnie odcinają się od stosowania przemocy jako nieetycznego i niegodnego czynu kochających wolność bojowników. W zamian proponują rozwiązania pokojowe i moralne. Arsenalem anarchistów, czytamy w anarchistycznej bezpłatnej gazecie ulicznej, powinien być czyn oddolny, praca od podstaw, „niezależna oświata, kultura, literatura, sztuka, muzyka, tworzenie alternatywy dla życia w kapitalistycznym zniewoleniu, w kapitalistycznym konsumpcjonizmie, budzenie świadomości, wzajemna pomoc, blokady, pokojowe demonstracje, strajki, tworzenie kooperatyw, tworzenie tymczasowych stref autonomicznych, jak skłoty, wolnościowe komuny, czy anarchistyczne obozy, takie działania zmieniają świat na lepsze, a nie przemoc” („A-Tak. Anarchistyczna Gazeta Uliczna” 2017: 17). Słowem, siła anarchizmu musi być moralna, ale sama idea przemocy nie jest, zdaniem publicystów gazety, kwestią etyczną, jak głosi np. chrześcijaństwo. Terror ślepego indywidualizmu potępiany jest przez nich „nie dlatego, że wzbudza w nas pogardę i odrazę, lecz ze względu na skalę przyszłych represji, jakie za sobą niesie” (tamże: s. 17). Federacja Anarchistyczna wierzy w oddolne przebudzenie się społeczeństwa, które się „samorganizuje” i zmieni polityczną rzeczywistość w Polsce.

Dopowiedzmy, że ta anonimowa, ale zaangażowana działalność anarchistów polskich, którzy nie otrzymują za nią wynagrodzenia, jest wskaźnikiem na istniejącą korelację pomiędzy członkostwem a aktywnością ideologiczną wpisaną w idee tego ruchu. Trwanie w takich warunkach może imponować. Od 2015 do 2019 r. ukazało się jedenaście numerów pisma. Czy gazeta o nakładzie ok. 10 tys. egzemplarzy może mieć znaczący lub nawet umiarkowany wpływ na szerokie klasy i warstwy społeczne? Niemniej jest to już trzecia fala „Anarchistycznej Gazety Ulicznej”⁶, która wpisuje się w interesującą historię medialną w ogóle, także tę z okresu PRL (Balut 2009).

⁶ Zob. opracowanie naukowe zawierające analizę dziejów i zawartości czasopisma anarchistycznego „A-Tak. Anarchistyczna Gazeta Uliczna” w artykule Flonta i Wasilewskiego (Flont, Wasilewski 2019: 261–294).

Podsumowanie

György Lukács całą swoją pracą z 1929 r. próbuje udowodnić, że aby uciskane klasy społeczne mogły być skutecznie obecne na scenie historii, a więc aby miały jakąkolwiek szansę oddziaływać politycznie na społeczną rzeczywistość i ją efektywnie przekształcać przez polityczny czyn, muszą wprawdzie wyrwać się ze szponów alienacji, uprzedmiotowienia, konsumpcjonizmu i stać się w pełni samoświadomymi bytami szerokiego i masowego kolektywu, wiedzieć, że mają silny potencjał do odmienienia swego losu jako aktywni aktorzy występujący na scenie społecznej⁷. Walczące ideologicznie o swoje prawa mniejszości wpisują się w psychologiczną teorię rzeczywistego konfliktu, ale ich działania zdają się raczej potwierdzać tezę Eisenstadta mówiącą o sekciarskim charakterze tych ruchów niż o ich sile fundamentalistycznej, jaka charakteryzuje ruchy religijne.

Wymieniliśmy, opierając się na zmodyfikowanej koncepcji Eisenstadta, osiemnaście punktów wchodzących w skład komponentu jakobińskiego w ruchach świeckich. Jak zauważyliśmy we wprowadzeniu, to typ idealny, któremu aby sprostać, współczesne ruchy świeckie musiałyby stanowić siłę podobną do tej sprzed kilku dekad, a nawet wieków. A jednak wciąż zakładamy bardziej hipotetycznie, niż twierdzimy to na podstawie empirii, że w szkicowo przeanalizowanych ruchach odnajdujemy zdecydowaną większość zakładanych cech.

Widzimy więc:

- inteligencję obecną w elitach ruchów;
- silne zaangażowanie polityczne członków ich struktur;
- wiarę, że polityczny czyn („marsz przez instytucje”) zdoła zamienić teorię w praktykę;
- postrzeganie czynu ideologicznego jako aktu politycznego;
- totalistyczną wizję całościowej przemiany społeczeństwa;
- prozelityzm;
- misjonarski zapał w głoszeniu totalistycznej wizji odnowy lub przebudowy społeczeństwa;
- dopuszczanie aktów przemocy (także symbolicznej) usprawiedliwianych ideą konieczności emancypacji i walki z represyjnym aparatem władzy broniącej niesprawiedliwego stanu rzeczy;
- posługiwanie się dystopią w ideologicznej walce z antagonistami;
- antymodernizm;
- antytradycjonalizm;
- powagę w odgrywaniu swej misji i roli;
- wyrzeczenie się indywidualnej wolności na rzecz dzieła kolektywu;
- stosowanie języka i technik nowych mediów w propagandzie ruchów;
- zanurzenie w „fałszywej świadomości”.

Nie zdołaliśmy w ramach niniejszego eseju poddać empirycznej analizie wspomnianych wyżej elementów. Trudno naocznie uchwycić chociażby fascynujący wątek dotyczący quasi-religijności i występowania elementów parasakralnych w tych ruchach (zob. punkt 9) czy walki i konkurencyjności w ramach jednego ruchu (zob. punkt 18).

Potraktujmy poniższe wnioski jako tezy wymagające empirycznej weryfikacji za pomocą metod jakościowych (analiza zawartości treści programów, odezów, przemówień oraz niejawną obserwacją uczestniczącą w ramach działalności tych swoistych świeckich sekt). W naszym intuicyjnym założeniu, opartym jednak na solidnym teoretycznym backgroundzie, wszystkie trzy ruchy mają jakobiński potencjał, ale pomimo zaangażowanego aktora społecznego jako nadawcy, generatora i dystrybutora danego systemu myśli brakuje wciąż masowego odbiorcy jego komunikatów, naszym zdaniem punktu najistotniejszego z szeregu cech proponowanych przez Eisenstadta (zob. punkt 8). To jego deficyt sprawia, że nawet przy spełnieniu wszystkich pozostałych warunków wchodzących w skład komponentu jakobińskiego cały projekt sprowadzi się do garstki wyznawców jakiejś radykalnej wizji.

Bunt mas, ten powszechny, nie następuje, ponieważ warunki społeczno-kulturowe utrzymują aktorów świeckich ruchów społecznych na powierzchni sekt, choć mają one ambicje do budowy – w odległym kiedyś – własnej utopii. Na drodze do prowadzenia totalnej wojny o utopijne społeczeństwo mniejszości

⁷ Mamy tu na myśli zwłaszcza myśli uwzględnione w dwóch następujących rozdziałach: *Świadomość klasowa* oraz *Urzeczowienie i świadomość proletariatu* (Lukács 1988: 138–417).

potrzebują ideologicznej amunicji, ale zużywają się na propagandzie trafiającej w pustkę niezainteresowanych ich propozycjami mas oraz na walce wewnętrznej w ramach stronnictw, skrzydeł, frakcji i nurtów.

Z kolei mediom od utrzymywania ideologicznego *status quo* (mediom promującym partyjne organizacje mainstreamowe, zarówno rządzące, jak i opozycyjne) nie zależy na „reklamowaniu” działalności wspomnianych ruchów. Dlatego w przestrzeni medialnej albo niewiele miejsca przeznacza się na przybliżanie idei ruchów świeckich, albo buduje się im czarny PR. Manifestacje, protesty, demonstracje ukazywane są przez media z przymrużeniem oka jako przykład aberracji, barbarzyństwa lub degrengolady dekadencjonalnej garstki wykołajeńców, dziwaków, bandytów itp. Zazwyczaj jednak przemilcza się ich działania. Jeżeli pojawi się natomiast czyn chuligański lub inny akt agresji motywowany ideologicznie, to przedstawiciele władz oraz mediów establishmentowych (aktualnie rządzących jako rząd i jego opozycja) traktują je jako czyny kryminalne czy chuligańskie, z pominięciem wątku ideologicznego. Potencjalna siła jest więc ośmieszana przez polityczny establishment.

Naszkiecowane zagadnienia relacji pomiędzy ideologią, utopią a jakobińskim komponentem wskazują dość jednoznacznie, że trudno doszukiwać się w świeckich ruchach społecznych XXI w. gwałtowności żywiołów ideologicznych i utopijnych XIX i XX w. Jeżeli tego zapału misjonarskiego i radykalizmu oczekuje podmiot liryczny wspomnianego na wstępie utworu Depeche Mode, to na próżno go na razie szukać wśród lewicowych ruchów świeckich.

Niewątpliwie inny proces odbywa się w ramach ruchów fundamentalistycznych. Oddzielnym esejem powinny zostać objęte perypetie religijnych ruchów społecznych w ramach islamu, które prowadzą swoje rewolucje także na terenie europejskim. Myślą przewodnią niniejszego eseju było jednak, przypomnijmy, poszukiwanie Eisenstadtowskich i Mannheimowskich myśli występujących teoretycznie w wizjach świeckich ruchów społecznych.

Nie można jednak przeoczyć, że echa odległej tradycji ideologii i utopii pobrzmiewają w ruchach anarchistycznych, feministycznych (czy nacjonalistycznych) definiujących totalistycznie i redukcjonistycznie potrzeby społeczeństwa, które to zmurszałe społeczeństwo, nie wiedząc o tym, zdaniem liderów i przedstawicieli tychże ruchów, tkwi w „fałszywej świadomości”. Dlatego należy je przebudzić ze snu. W innym miejscu swego dzieła *Utopia i nowoczesność* Eisenstadt pisze, że masowe ruchy społeczne miały swój moment i odegrały kluczową rolę „w krystalizacji wielorakich i rozbieżnych wcieleń *klasycznej* epoki nowoczesnej w różnych terytorialnych państwach narodowych i rewolucyjnych w Europie, Azji i Afryce”. Jedną ze zmian, do jakich doprowadziły, było powstawanie ruchów społecznych nowego typu, głównie zapoczątkowanych „przez ruchy studenckie przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, takie jak ruchy kobiece i ekologiczne, etniczne i separatystyczne, później zaś fundamentalistyczne i religijno-wspólnotowe wyłaniające się w obrębie społeczności muzułmańskich, żydowskich i protestanckich. Ruchom tym udało się zająć centralną pozycję w wielu społeczeństwach narodowych i – od czasu do czasu – na scenie międzynarodowej” (Eisenstadt 2009: 533).

Dziś zdaje się, że swój najlepszy czas mają one za sobą. Stały się raczej ideologiami, niż pozostają utopiami w rozumieniu Mannheimowskim. Ideologami sytymi i samozadowolonymi, odnoszącymi swoją salonową działalność (a od czasu do czasu uliczną) do realizacji partykularnych interesów własnej ekskluzywnej mniejszości.

Pozostawanie poza mainstreamem lewicowych ruchów społecznych wcale nie musi oznaczać braku owej siły cechującej ruchy fundamentalistyczne po lewej stronie. Szczególnie jeżeli uwzględnimy koncepcję struktury kontekstu Dietera Ruchta (Pawlus 2015: 409). Wydaje się, że niemoc feministek czy anarchistów uwarunkowana jest środowiskiem zewnętrznym – kulturowym, społecznym, a zwłaszcza politycznym, które to środowisko zewnętrzne sprzyja dziś ruchom nacjonalistycznym, a „wczoraj”, w okresie innych władz, sprzyjało ruchom lewicowym i liberalnym.

Można by pójść na skróty i założyć, że powstałe nowe ruchy społeczne o tendencjach jakobińskich są efektem upadku norm i wartości, kryzysu duchowego i religijnego, jak proponowali to m.in. Waldemar Gurian, Herrman Rauschnig, Eugen Gürster, Eryk Voegelin czy Leo Strauss. Najradykalniej spośród wymienionych opracował to katolicki pisarz Waldemar Gurian, przeświadczony, że w wyniku anomii w środowisku mieszczańskim oraz upadku moralnego całych społeczeństw w miejsce systemów religijnych wkroczyły ideologie

świeckie, stając się namiastkami religii, nowymi absolutami uzupełniającymi swymi sekularystycznymi ideami postreligijną próżnię, zarówno ideologicznie, jak i utopijnie (Skarżyński 1991: 113–114).

To zbyt powierzchowne i jednostronne założenie. Redukcjonizm ideologiczny, ukryty pod płaszczem nauki, nigdy nie wyjaśni mechanizmów ukrytych za zjawiskami społecznymi. We wprowadzeniu do niniejszego eseju zadaliśmy pytania o kondycję ideologii i ruchów społecznych. Po przedyskutowaniu możliwych odpowiedzi na te pytania skłaniamy się ku tezie, że miejsce wielkich ideologii zajęły partykularne ideologie, uzbrojone w oręż dystopii w celu dyskredytacji przeciwnika ideologicznego, a grupy interesu, które je generują, podtrzymują przy życiu i dystrybuują, cyrkulują wraz ze zmianą elit władzy.

Systemy idei i przekonań odwołują się zatem do wartości utylitarnych sprzyjających danym ruchom społecznym, a nie społeczeństwu jako takiemu, warunki zaś społeczne, kulturowe i polityczne sprzyjają, jak na razie, jednej opcji ideologicznej. To za mało, aby móc doszukiwać się w nich sił zdolnych poruszyć masy, zdominować je jedną totalistyczną wizją, przekształcić struktury państwowe w jedną monadę poddaną ideologicznemu totalitaryzmowi. Siła rażenia ideologią jest dziś w stechnicyzowanym i zmedializowanym świecie zbyt rozproszona, aby zdołać przyciągnąć i pociągnąć za sobą masy w wielkiej rewolucji, nawet jeśli miałaby ona wymiar prawicowy czy szerzej – konserwatywny. W naszym przekonaniu moda na daną opcję to bardziej efekt cyrkulacji elit niż zapowiedź nadchodzącej burzy rewolty społecznej pod znakiem nacjonalizmu, którą to dystopię opowiadają z kolei lewicowcy czy to publicyści, czy to dziennikarze, czy sami działacze tego lub innego kolektywu.

Zamiast ogarniętych żarliwą ideą zmiany porządku tego świata utopistów w poszerzeniu pola walki pomiędzy ruchami świeckimi udział biorą wyćwiczeni w bojach przez speców od public relations i metod socjotechnicznych zabiegów znudzeni i zblazowani swoimi występami ideolodzy.

Wszystkie analizowane ruchy są proweniencji utopijnej, ale moszcząc sobie wygodnie gniazda ideologiczne w społeczeństwie współczesnym, potrafiły z czasem zastygnąć w ideologiach, które budują jednolity obraz świata obarczony licznymi dogmatami, wprawdzie respektowanymi i akceptowanymi, ale zupełnie niemożliwymi do podążania za nimi w życiu codziennym wyznawców. Samozadowolenie z bycia roznosicielem bytu jest faktycznie wypracowanym stylem myślenia ideologów od wielu już dekad. Niegdyś będąc utopiami, ideologie stopniowo przekształciły się w panujące na swoich pozycjach systemy organizacyjne.

Myśl Mannheimowska się broni. Utopie zanikają. W XXI w. proces ich zaniku przyspieszył, ponieważ w społeczeństwie kultury indywidualizmu kolektyw nie odgrywa już takiej roli jak w czasach Mannheim'a. Wprawdzie utopia była śniona na jawie przez charyzmatyczną jednostkę, ale tylko od grupy społecznej zależało, czy dana utopijna idea została podchwyciona i przyswojona przez grono wyznawców, czy nie (Ritzer 2004: 251–252). Dziś zamiast charyzmatycznych jednostek proponujących wybuchowe idee na scenie krążą sprzedawcy konceptów do wynajęcia, pozornie budujący ruch oddolny. W rzeczywistości to tylko menedżerowie umiejący w szybkim tempie znaleźć popyt na swoje „utopie”. Z kolei grupy interesu podłączone do systemu zarządzania wiedzą – grantami czy dofinansowaniem rządowym – są syte utopijnym konsumpcjonizmem i choć na sztandarach niosą hasła utopii, same zanurzają się w statycznej ideologii.

Bibliografia

- Antonów R. (2014), *O metodzie anarchistycznej polityki w XIX wieku*. „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, z. VIII: 147–162.
- Appelt E., Neyer G. (1994), *Feministische Politikwissenschaft*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Aron R. (1956), *Koniec wieku ideologii*. Paryż: Instytut Literacki.
- Baszkiewicz J. (2009), *Państwo. Rewolucja. Kultura polityczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bulira W. (2015), *Feminizm i biopolityka* [w:] M. Marczewska-Rytko, D. Maj, M. Pomarański (red.), *Feminizm*. Lublin: Wydawnictwo UMCS: 53–61.
- Chomsky N. (2007), *Polityka. Anarchizm. Lingwistyka. Terror, wojna i globalny kapitalizm. W stronę utopii. Język i polityka*. Poznań: Trojka.
- De Maistre J. (2008), *O papieżu*. Warszawa-Ząbki: Fronda.
- Eisenstadt S.N. (2009), *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Kołodziej W. (2009), *Anarchizm. Źródła, jego twórcy, metody walki*. Toruń: Adam Marszałek.
- Korczyński T.M. (2014), *Stereotyp narodowy a socjologia wiedzy. Przyczynek do teoretyczno-metodologicznego modelu socjologicznego badania zjawiska stereotypu narodowego w ujęciu fenomenologicznej socjologii wiedzy*. Warszawa: ISKK.
- Lukács G. (1988), *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*. Lublin: Test.
- Nadgrodkiewicz S. (2010), *Seyla Benhabib – feminizm i polityka*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Pawlus M. (2015), *Wpływ kontekstu politycznego na działania ruchu feministycznego w Polsce* [w:] M. Marczevska-Rytko, W. Ziętara (red.), *Ideologie, doktryny, ruchy społeczne i polityczne. Wybrane problemy*. Lublin 2015P: 409–420.
- Ritzer G. (2004), *Klasyczna teoria socjologiczna*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Skarżyński R. (1991), *Intelektualiści a kryzys*. Warszawa: Zakład Typograficzny.
- Sontheimer M. (2010), *Natürlich kann geschossen werden. Eine kurze Geschichte der Roten Armee Fraktion*. München: Deutsche Verlags-Anstalt (DVA).
- Śpiewak P. (1977), *Gramsci*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tokarczyk R. (2010), *Współczesne doktryny polityczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Uhl-Herkoprec D., Słowiński P. (2011), *Naturalnie wolno strzelać. Biografia Ulrike Meinhoff. Rzecz o terrorze, seksie i polityce*. Warszawa: Wydawnictwo Twoje.
- Żelazny W. (2016), *Asymilacja, integracja „versus” uległość* [w:] T.M. Korczyński, A. Orla-Bukowska (red.), *Obcy w labiryncie kultur*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne: 59–71.

Źródła internetowe

- Balut M. (2009), *Prasa anarchistyczna w PRL cz. 1* oraz tenże, *Prasa anarchistyczna w PRL cz. 2, Portal A! Przegląd anarchistyczny. Teoria w ruchu, ruch w teorii*, <http://www.przeglad-anarchistyczny.org/historia/121-prasa-anarchistyczna-w-prl> oraz <http://www.przeglad-anarchistyczny.org/historia/123-prasa-anarchistyczna-w-prl-cz-2> [dostęp 29.06.2022].
- Grzona E. (2009), „Holocaust na twoim talerzu” – obrońcy praw zwierząt używają terapii szokowej, <https://pomorska.pl/holocaust-na-twoim-talerzu-obroncy-praw-zwierzat-uzywaja-terapii-szokowej/ar/7071717> [dostęp 29.06.2022].
- Mako (2017), *Skandaliczny incydent. Zabili owcę, rozebrali się do naga i skuli tańcuchem przy bramie Auschwitz*, Portal internetowy gazeta.pl, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/51,114871,21543683.html?i=0> [dostęp 29.06.2022].
- Portal Federacja Anarchistyczna, <https://federacja-anarchistyczna.pl/tak/>, dostęp: 29.06.2022.
- Portal Władza Rad (2017), *O terroryzmie i partyzantkach miejskich (W odpowiedzi „Black Sheep”)*, <http://www.1917.net.pl/node/22018> [dostęp 29.06.2022].