

EDWIN BENDYK

DZIWNA REWOLUCJA

Mieliśmy rozmawiać o rewolucji. O utopii, nadziei i możliwości lepszego społeczeństwa, o przemocy. Podobnie jak przez wiele tygodni rozmawialiśmy w warszawskim „Laboratorium przyszłości” zorganizowanym w 2013 i 2014 roku w Centrum Sztuki Współczesnej – Zamek Ujazdowski. Na dyskusję w Centrum Sztuki Współczesnej w Prato przyjechałem jednak w połowie stycznia, tydzień po zamachu na „Charlie Hebdo” i siłą rzeczy głównym tematem, jaki interesował włoską publiczność, stała się wojna cywilizacji. A raczej pytanie, jak interpretować paryski zamach.

Przekonywałem, żeby nie spieszyć się z deklaracjami cywilizacyjnych wojen i nie przeciwstawiać pochopnie nas, ludzi Zachodu, im – barbarzyńcom hołdującym plemiennym wartościom. Takie

przeciwstawienie byłoby zbyt proste, zbyt oczywiste. Bo jeśli mówić o starciu, to nie między cywilizacjami, lecz o konflikcie wewnątrzcywilizacyjnym. Francuzi w swej masie doskonale to zrozumieli, nie dając się wciągnąć w proponowaną przez skrajną prawicę narrację – w odpowiedzi na nią do popularnego hasła solidarności z ofiarami ataku *Je suis Charlie* dołączyli drugie *Je suis Ahmed*. To na pamiątkę Ahmeda Merabeta, policjanta z zimną krwią rozstrzelanego na ulicy przed redakcją. Był Francuzem i muzułmaninem.

W wielkiej debacie, jaką rozpałił zamach, powtarzały się pytania: co to znaczy być Francuzem dzisiaj? Co to znaczy Republika i jej wartości? Czy na przykład szkoła może zmusić uczniów, by w ramach żałoby narodowej uczcili minutą ciszy ofiary zbrodni, jeśli nie zgadzają się z wartościami bronionymi przez „Charlie Hebdo” i utożsamiają się raczej z wartościami zamachowców? To pytanie pojawia się we Francji nie pierwszy raz, coraz częściej powraca nie za sprawą muzułmanów, lecz katolików. To oni coraz głośniejszym, w sposób coraz bardziej zdecydowany występują przeciwko Republice: a to protestując przeciwko ustawie o małżeństwach dla wszystkich, a to podejmując walkę z „ideologią gender”.

Republika broni się, jak może. Rozporządzeniem ministra edukacji we wszystkich francuskich szkołach ma wisieć „karta szkoły republiki”, swoisty dekalog definiujący zasady szkoły republikańskiej i świeckiej moralności, jaka funduje jej aksjologię. Na czterdziestolecie uchwalenia *loi Veil*, czyli prawa do aborcji, francuski parlament przyjął uchwałę deklarującą, że aborcja jest prawem o charakterze uniwersalnym i fundamentalnym. Coraz częściej jednak to przekonanie o republikańskim uniwersalizmie napotyka opór, nie tylko ze strony imigrantów pochodzących z innych kręgów kulturowych. Odrzuca go też wielu Francuzów, dając temu wyraz w tłumnych manifestacjach.

O ile Francuzi nie mają problemu z definicją wartości republikańskich, co najwyżej odrzucają je, o tyle w Polsce ciągle nie wiemy, w jakim państwie żyjemy. Czy Rzeczpospolita jest państwem świeckim? Wystarczy odwiedzić praktycznie dowolną szkołę publiczną, by się przekonać o dominacji jednego wyznania. Zaangażowanie szkoły w organizowanie praktyk religijnych? To sprawa między dyrekcją a ro-

dzicami, odpowiedziała kiedyś była już minister edukacji. A co na to konstytucja? Jak to co, przecież wynika z niej jasno, że Polska nie jest państwem neutralnym światopoglądowo, lecz wywodzi swą aksjologię z wartości religijnych, chrześcijańskich, wyjaśniał Michał Królikowski, wiceminister sprawiedliwości w rządzie Donalda Tuska.

Absurdalna wykładnia tekstu ustawy zasadniczej, jaką zaprezentował Królikowski, nie jest warta specjalnej krytyki; łatwo wykazać albo nieuctwo eksministra, albo jego złą wolę. Problemem jest, że człowiek o podobnym podejściu do konstytucji wypowiada się o niej w imieniu państwa, po czym nie następuje szybko jedyna oczywista, zdawałoby się, reakcja – dymisja. Trudno o lepsze potwierdzenie tego, że Rzeczpospolita nie jest już Rzeczą Wspólną, lecz przedmiotem prywatyzacji odbywającej się w imię partykularnych wartości, którym bezzasadnie przypisuje się atrybuty uniwersalizmu.

Spektakularną ilustracją tego procesu był spór o spektakl *Golgota Picnic*. Można go odczytywać na wiele sposobów, kodując jako starcie Ciemnogrodu z Oświeceniem czy fundamentalizmu z liberalizmem. Takie interpretacje byłyby jednak zbyt proste, podobnie jak wyjaśnianie zamachu na „Charlie Hebdo” wojną cywilizacji. Kluczowym momentem sporu była próba wciągnięcia doń Prezydenta Rzeczpospolitej Polskiej jako strażnika konstytucji. To właśnie wtedy lokalny początkowo spór między dyrektorem festiwalu teatralnego, prezydentem Poznania, lokalnym biskupem i komendantem policji przekształcił się w spór zasadniczy o wartości organizujące w Polsce przestrzeń publiczną i decydujące o jej oddzieleniu od sfery prywatnej.

Motywowani religijnie przeciwnicy nie wahali się użyć gróźb przemocy, by nie dopuścić do spektaklu, a potem, wraz z eskalacją konfliktu, do publicznych czytań i projekcji. obrońcy sztuki odwoływali się do gwarantowanego konstytucją prawa wolności słowa i ekspresji artystycznej. To wiemy. Wiemy też, że to nie pierwszy tego typu konflikt w Polsce, choć zapewne pierwszy o takiej skali. Nie zamierzam powtarzać argumentów, jakie już pojawiały się w dyskusji. Spróbujmy skierować uwagę na inne ujawnione w konflikcie kwestie.

Po pierwsze, czy w takich sporach można ciągle jeszcze odwoływać się do uniwersalizmu takich praw jak wolność słowa? Czy, sze-

rzej, praw człowieka? Brytyjski filozof John Gray nie ma wątpliwości, że taki uniwersalizm w dzisiejszym zglobalizowanym świecie jest nie do obrony i wyraża tęsknotę za czasami euroatlantyckiej hegemonii. Oświeceniowy uniwersalizm dziś, po wyczerpaniu się hegemonii Europy, staje się wyrazem europejskiego prowincjonalizmu. A roszczenia ateistów do przestrzeni publicznej wolnej od religii same przybierają formę roszczeń religijnych w konfrontacji już nie tylko z przedstawicielami chrześcijaństwa czy islamu, lecz także ateistycznych systemów filozoficznych organizujących na przykład duchowe życie Chińczyków.

Co pozostaje, gdy nie można oprzeć się w sposób bezwzględny ani na fundamencie religii, ani na rozumie? Życie w warunkach ciągłego negocjowania i szukania optymalnego *modus operandi*. Czyli w rzeczywistości albo nieustanny konflikt, albo neoplemienna organizacja społeczeństwa złożonego z ekskluzywnych społeczności cementowanych za pomocą silnych wartości. Ronald Dworkin podjął podobny trop w eseju *Religion without God* opublikowanym pośmiertnie w „New York Review of Books”, a później w formie książki¹. Filozof przyjmuje afirmatywnie tezę, że ateizm jest formą religii. Przypomina przy tym rozstrzygnięcia sądowe w Stanach Zjednoczonych, w których ateści bronili swoich stanowisk, odwołując się właśnie do argumentacji religijnej. Dworkin jednak chytrze wykorzystuje ukłon w stronę religii jako sfery „naturalnej” – właściwej wszystkim ludziom wierzącym w istoty ponadnaturalne lub nie – do tego, żeby odnowić uniwersalizm i wyrwać go z fałszywego napięcia między hegemonicznymi roszczeniami zarówno religii, jak i rozumu.

Po pierwsze, stwierdza on, że nie da się w żaden racjonalny sposób uzasadnić pierwotnego faktu ontologicznego – to, czy Bóg istnieje czy nie, nie podlega poznaniu, lecz jest aktem wiary. Podobnie jest jednak z przekonaniem o racjonalności świata. O ile Gray w tym miejscu kończy swą argumentację, o tyle Dworkin dopiero ją zaczyna. Przekonuje dalej, że to, czy Bóg istnieje czy nie, nie ma żadnego znaczenia dla świata wartości i norm. Odwołuje się tu do Davida

1 Ronald Dworkin, *Religia bez Boga*, przeł. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2014.

Hume'a i jego argumentu, że z faktu, iż coś jest, nie wynika, jak być powinno. Inaczej rzecz ujmując, wszystkie systemy etyczne – mocą tej logiki – są konstruktem społecznym.

Oczywiście przedstawiciele chrześcijaństwa mogą twierdzić, że otrzymali swój system wartości w prezencie od Boga objawionego. Twierdząc tak, muszą jednak zmierzyć się z pytaniem, dlaczego ten sam Bóg co innego powiedział wyznawcom judaizmu i islamu. Czyżby był złośliwy? A nawet jeśli nie był złośliwy, to trudno wobec tej sprzeczności wywieść słuszność roszczenia o uniwersalnej mocy norm wywodzących się akurat z tej religii, a nie innej. Warunkiem ich uniwersalizacji jest odejście od argumentów religijnych. Dworkin dokonuje więc czegoś w rodzaju przewrotu, pokazując, że warunkiem uniwersalizmu rozumu i świeckich systemów etycznych jest uznanie racjonalizmu za formę religii.

Jak ten subtelny wywód przekazać osiłkom z klubu kibica „Lechii” szykującym się do obrony chrześcijańskich wartości na wezwanie swojego biskupa? Wydaje się, że ciągle jedynym rozwiązaniem jest wystawienie naprzeciw nich przedstawicielei legalnego aparatu przemocy zaopatrzonych w odpowiednie środki przymusu. Wiadomo jednak, że to doraźne działanie nie rozwiąże trwale problemu. *Golgota Picnic II* napotka na podobny opór, jaki wywołało planowane na Malta Festival przedstawienie Garcíi.

Być może więc źródła problemu należy szukać nie w religii, lecz w społeczeństwie istniejącym tu i teraz. Rzecz w tym, że – jak pisze sędziwy francuski socjolog Alain Touraine – *la société n'existe plus*. Społeczeństwo nie istnieje. Owszem, ciągle istnieją formy życia społecznego, lecz w coraz mniejszym stopniu mają one wpływ na działanie jednostki, która staje się autonomicznym podmiotem, czyli sama szuka odpowiedzi na zasadnicze pytanie o dobro i zło, odwołując się w tych poszukiwaniach do pojęcia przyrodzonej godności osoby.

Wspomniany już minister Królikowski przekonywał, że godność osoby jest wynalazkiem myśli katolickiej, zapominając, że zanim za temat zabrali się filozofowie katoliccy, „rewolucji kopernikańskiej” dokonał Immanuel Kant, czyniąc z ludzkiej jednostki centrum etycznego wszechświata. Teraz Touraine pokazuje, że zapoczątkowana

przez Kanta rewolucja znajduje wyraz w przemianie struktury społecznej, której efektem jest upodmiotowienie jednostki i uczynienie z niej ośrodka działania.

Trop wskazany przez Touraine'a podejmuje Mirosława Marody w książce *Jednostka po nowoczesności*, w której wskazuje konsekwencje tej przemiany. Socjolożka zwraca uwagę, że po rozpadzie starych struktur społecznych nowe, pospółeczne formy życia wspólnego konstruowane będą wzdłuż trzech konkurencyjnych osi aksjologicznych:

Pierwszy z nich, stanowiący rezydualną wersję *nomosu* nowoczesności, skoncentrowany jest wciąż wokół *ekonomicznego sukcesu*, który osiąga się poprzez konkurencję – między jednostkami, przedsiębiorstwami, partiami politycznymi, państwami etc. Podstawowych reguł owej konkurencji we wszystkich obszarach życia dostarcza wyidealizowany model wolnego rynku, co oznacza, że działania aktorów społecznych stają się w coraz większym stopniu podporządkowane regułom ekonomicznym, a miejsce normatywnych uzasadnień działania, jakich dostarczał niegdyś etos protestancki, przejmuje zasada skuteczności.

Drugi rodzaj aksjologicznego porządku budowany jest wokół nadrzędnej wartości w *społnoty*, której granice wyznaczone są przez najbardziej podstawowe tożsamości społeczne: religijne, etniczne, terytorialne, narodowe. Szczególną uwagę poświęca się w nim ochronie tradycyjnej rodziny traktowanej jako swoisty inkubator wspólnotowych więzi i wartości. Normatywnych uzasadnień działania dostarcza konieczność obrony owej wspólnoty przed Obcymi, przy czym kryteria zaliczania do tej ostatniej kategorii są ustanawiane w toku konkretnych praktyk społecznych.

Wreszcie, trzeci rodzaj aksjologicznego porządku organizowany jest przez nadrzędną wartość, jaką jest *bycie sobą*, a więc możliwość prowadzenia życia zgodnego z własnymi inklinacjami i sposobnościami, jakie stwarza zmieniająca się rzeczywistość. Normatywnych uzasadnień dla działań podporządkowanych tak rozumianej indywidualności

dostarcza idea samorealizacji oraz rozwoju, a podstawową zasadą porządkującą stosunki z innymi jednostkami jest uznanie ich prawa do wybierania innych od naszego sposobów życia, przynajmniej dopóty, dopóki nie kolidują one nadmiernie z naszym własnym².

To długie przywołanie jest doskonałym punktem odniesienia do analizy sporu o *Golgota Picnic*. Zarówno protestujący, jak i obrońcy spektaklu są wytworem tego samego procesu rozpadu dotychczasowych form organizacji społecznej. Różni ich wybór „strategii aksjologicznych” – przeciwnicy to zwolennicy „drugiego porządku aksjologicznego”, obrońcy natomiast za nadrzędną wartość uznają „bycie sobą”. Jedni i drudzy legitymizują swoje działanie odwołaniami do „starych” tekstów, reprezentują jednak ten sam typ podmiotowości. Wydaje im się, że prowadzą ze sobą zasadniczy spór wzdłuż linii frontu dzielącej świat na nowoczesność i przednowoczesność, gdy w istocie jedni i drudzy są ponowocześni.

Gdzie jednak w tym wszystkim przedstawiciele pierwszego porządku, nastawionego na ekonomiczny sukces i konkurencję? Czy byli tylko widzami barwnego spektaklu, któremu przyglądali się na ulicach swych miast i na ekranach telewizorów? Spektaklu, którego tematem było – jak mogło się wydawać – miejsce religii w przestrzeni publicznej i rola uniwersalnych wartości nowoczesnych, jak wolność słowa i ekspresji artystycznej. Nie dajmy się jednak zwieść pozorom – to właśnie nieobecni przedstawiciele pierwszego porządku byli głównymi aktorami wydarzenia. I nie szło tu o kwestię religii w przestrzeni publicznej, lecz o miejsce, jakie zajmuje w niej kapitał.

Przemiana społeczna, o której piszą Touraine i Marody, jest właśnie skutkiem emancypacji kapitału, zwłaszcza kapitału finansowego, działającego w globalnej przestrzeni praktycznie bez żadnej kontroli politycznej. Ujawniane co chwila skandale pokazujące skalę nielegalnych transakcji prowadzonych przez uznane międzynarodowe banki oraz przez godnych szacunku obywateli pokazują, jakie są konsekwencje finansjeryzacji. Patologia polegająca na tym, że dzie-

2 Mirosława Marody, *Jednostka po nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2014, s. 307.

siątki bilionów dolarów ukryte są poza zasięgiem kontroli fiskalnej, to jednak tylko wierzchołek góry lodowej.

Prawdziwym problemem jest siła tego kapitału, który zdołał skorumpować struktury polityczne – to przecież za ich przyzwoleniem, a często wręcz zachętą, tworzone systemy przywilejów podatkowych mających skłonić globalne korporacje do inwestycji lub lokowania swych central na przykład w Irlandii lub Luksemburgu. Jean-Claude Juncker jako premier Luksemburga był jednym z architektów „przyjaznych” dla biznesu warunków prawnych. Gospodarcze konsekwencje tej „przyjaźni” są proste – skoro za politycznym przyzwoleniem do publicznej kasy nie wpływają podatki (jeden tylko przykład – Amazon w 2013 roku osiągnął w Wielkiej Brytanii obrót 4,3 miliarda funtów, zapłacił zaledwie 4,2 miliona podatków; podobnie rzecz się ma z wieloma, jeśli nie większością innych korporacji).

Brak wpływów z podatków oznacza, że miasta i państwa mają mniej pieniędzy na rozwój usług publicznych. Gdy tylko staje się to możliwe, zaczynają je ograniczać i prywatyzować oraz komercjalizować, a na resztę zobowiązań wobec obywateli się zadłużają. W końcu, by obsłużyć dług, wyprzedają zasoby publiczne. Dochodzi do *enclosure of the commons*, prywatyzacji zasobów wspólnych, najbardziej widocznej w przestrzeni publicznej. Publiczne do niedawna place przekształcają się w prywatne, często ogrodzone działki. Proces grodzenia i zawłaszczania dóbr wspólnych nie ogranicza się do zasobów fizycznych, lecz obejmuje także dobra niematerialne, jak własność intelektualna i prawa autorskie. (Pamiętamy niedawną sprzedaż Polskich Nagrań.)

Destrukcja przestrzeni wspólnej, publicznej w wyniku roszczeń kapitału i bezradności, a nierzadko życzliwości sfery politycznej wobec tego procederu, jest już dobrze opisana. Dopiero od niedawna jednak zaczynamy rozumieć rzeczywiste konsekwencje społeczne i polityczne tego procesu. Najważniejsze opisują Touraine i Marody, ale także wielu innych badaczy. Niemiecki myśliciel Ulrich Beck pokazuje, jak wobec globalizującej władzy kapitału i postępującej indywidualizacji coraz mniejszą legitymację mają instytucje nowoczesnego społeczeństwa. Ciągłe udają, że istnieją, lecz coraz bardziej

przypominają zombie, które bardziej straszą, niż budzą nadzieję na skuteczne działanie. Manuel Castells pisze wprost o „bezsilnym państwie”. Bezsilnym wobec kapitału, bo coraz bardziej opresyjnym wobec swych obywateli³.

Ta beziła jest zarówno wynikiem makrostrukturalnego oddziaływania kapitału, jak i wewnątrzspołecznego procesu indywidualizacji i organizacji życia większości ludzi zgodnie z pierwszym porządkiem aksjologicznym, czyli pragnieniem ekonomicznego sukcesu, do którego prowadzi konkurencja. W społeczeństwie, w którym dominują postawy uformowane zgodnie z tą aksjologią, pojawić się musi problem legitymizacji działań odwołujących się do kategorii „dobra publicznego” i interesu wspólnego. Wspólne reprezentacje symboliczne organizujące działania zbiorowe społeczeństwa pierwszej przemysłowej nowoczesności, jak walka klasy robotniczej o prawa pracownicze i socjalne, rozpadają się. Zbiór zindywidualizowanych, konkurujących ze sobą jednostek może mieć tylko jedną wspólną symboliczną reprezentację – rynek.

To właśnie rynek ze swymi mechanizmami łączenia siły popytu z podażą staje się dominującą matrycą organizującą wszystkie, nie tylko gospodarczą, sfery życia. Szkoły i uniwersytety uczą, by zaspokoić potrzeby rynku pracy. Jednocześnie swoją pracę organizują w sposób quasi-rynkowy, wzmagając mechanizmy wewnętrznej konkurencji i pomiarów efektywności. W końcu często ulegają rzeczywistej komercjalizacji i prywatyzacji. Ekspansja kapitału postępuje przy pełnej kooperacji jej ofiar. Sprywatyzowane zasoby wspólne: szkoły, szpitale, więzienia najczęściej nie działają jednak taniej czy efektywniej ze społecznego punktu widzenia. Dlaczego miałyby? Ich obowiązkiem w nowej kapitałowej formule jest przecież maksymalizacja efektu finansowego dla nowych właścicieli.

Końcowym etapem tego samonapędzającego się procesu ekspansji kapitału i związanej z nią destrukcji sfery publicznej jest przedstawiony tu proces rozpadu struktury społecznej. Rozpad ten może mieć emancypujący potencjał; zwraca nań uwagę Touraine,

3 Manuel Castells, *The Power of Identity*, t. 2, *The Information Age*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009.

dostrzegając w nowym, zindywidualizowanym podmiocie człowieka kantowskiego, samoświadomy podmiot etyczny. Niestety możliwy jest także inny proces – dalszej ekspansji i kolonizacji przez kapitał oraz rynkową logikę osobistych relacji społecznych. Proces ten w przejmujący sposób opisuje Eva Illouz, pokazując, jak tworzenie relacji intymnych coraz częściej przypomina procesy zarządcze stosowane w przedsiębiorstwach: szacowanie ryzyka, kontraktowa obudowa relacji, analiza kosztów i zysków.

Przestrzeń, w której mogą tworzyć się intymne więzi, przekształca się w *mating market*, rynek matrymonialny obudowany komercyjnymi i quasi-komercyjnymi instytucjami: internetowe serwisy randkowe, bogata infrastruktura „miłości” – od kin ze specjalnym repertuarem, przez sklepy z akcesoriami, po fachowe poradnictwo w sferze erotycznej, psychologicznej i prawnej. Miłość staje się kolejnym z projektów, podobnie jak ewentualny jej owoc, dziecko.

W końcu jednak okazuje się, że wobec logiki rynku i kapitału jednostka jest jeszcze bardziej bezradna niż struktury polityczne. Liczyła na emancypację, a odkrywa, że jest naga, przedmiotem urynkowienia stają się nawet relacje intymne i komercjalizacji ulega także ostatni prywatny zasób – ciało. Przekształca się ono, zwłaszcza w przypadku kobiet, w kapitał erotyczny, uzupełniający umiejętności, czyli kapitał ludzki. Catherine Hakim analizuje w swych pracach, jak rośnie znaczenie kapitału erotycznego na współczesnym, wyemancypowanym i zindywidualizowanym rynku pracy. Pornografia i prostytutka jako dominujący wzór dla relacji gospodarczych i społecznych zdają się być zwieńczeniem tego procesu.

Wróćmy po tej dłuższej dygresji o przemianach kapitału i społeczeństwa do sporu o *Golgota Picnic*. Nie miał on wiele wspólnego z problemem ekspansji religii do sfery publicznej. Ta już bowiem nie istnieje, została sprywatyzowana i poddana logice rynku zarówno w wymiarze fizycznym, jak i wirtualnym. Fora dyskusyjne na Facebooku tyle mają wspólnego z agorą, ile „wspólny” plac w łódzkiej Manufakturze. Gadać można tak długo, dopóki nie naruszy się regulaminu napisanego przez prywatnego właściciela. Manuel Castells nazywa tę sytuację stanem utowarowionej wolności. Niby-wolność:

Facebooka można przecież wykorzystać nawet do zrobienia rewolucji, jak pokazali Ukraińcy, ostatnie jednak słowo ma Mark Zuckerberg.

Sfery publicznej nie ma, jest podobną fantazją, jak inne fantazje organizujące wyobrażenia o życiu zbiorowym. Marzymy o klasie średniej, mamy prekariat; tęsknimy do społeczeństwa obywatelskiego, lecz nie widzimy nawet powodu do uczestnictwa w wyborach; mówimy o rosnącym znaczeniu kultury, odwracając oczy od rosnącej proletaryzacji praktyk kulturowych; kiedyś mieliśmy „Solidarność”, dziś już nie mamy nawet społeczeństwa.

W tym kontekście spór o *Golgota Picnic* należy zinterpretować inaczej. Jak? Już podpowiadałem, lecz teraz chciałbym zniuansować swoją interpretację. Wiemy, kim byli przeciwnicy spektaklu. To przedstawiciele drugiego porządku aksjologicznego, uznający za nadrzędne wartości wspólnotowe. Kim jednak byli obrońcy? Czy rzeczywiście, jak założyłem pierwotnie, przedstawicielami porządku trzeciego, organizowanego przez nadrzędną wartość, jaką jest bycie sobą?

Na pewno taki porządek reprezentowała część z nich, jak liczna nie wiemy, tak jak nie wiemy, ilu obrońców *Golgota Picnic* reprezentowało w istocie porządek pierwszy. Inaczej rzecz ujmując, na ulicach polskich miast i deskach polskich teatrów rozegrały się w istocie dwie walki. Pierwsza to starcie sił „ciemnogrodu” z siłami „postępu i nowoczesności”, interpretowana w paradygmacie świata, jakiego już nie ma. W paradygmacie tym uwagę zajęła agresja religii na sferę publiczną i nowoczesne wolności. Przebieg tej walki, mimo że to na nią zwracano głównie uwagę w relacjach medialnych i dyskusjach, nie ma w istocie znaczenia, bo nie istnieje już zbiorowy podmiot tej walki, nowoczesne społeczeństwo i związane z nim stawki.

Druga walka wyrażała spór o organizację przyszłego życia społecznego w epoce pospolecznej i starły się w niej „jednostki po nowoczesności”. W tym starciu główną kwestią nie była agresja religii, lecz pytanie, czy obrońcy *Golgota Picnic* reprezentujący trzeci porządek aksjologiczny są w stanie zaproponować alternatywną wobec wspólnotowej, wyrażającej drugi porządek, wizję życia wspólnego. Wizję i związane z nią polityczne, społeczne i kulturowe projekty zdolne przeciwstawić się nie ekspansji religii, lecz kapitału, jedynej obecnie

uniwersalnej sile. Wizje takie stworzyć może tylko ów kantowski, opisany przez Touraine'a podmiot – świadomy, że nie pomoże mu dziś ani Bóg, ani Partia, ani Naród.

Bez takiego projektu/projektów w istocie to obrońcy *Golgota Picnic* (od razu dodam, że sam się do nich zaliczam) w większym stopniu reprezentują siły resentymentu niż przeciwnicy. Czy taki projekt można stworzyć? W tej chwili można wskazać zasadnicze trudności w jego budowie. Ujawniają się one przy analizie różnego typu ponowoczesnych form współdziałania, w których intensywnie wykorzystuje się nowe media. Doświadczenie Wikipedii, wspólnoty wolnych encyklopedystów, pokazuje niemożliwość istnienia „wspólnoty Habermasowskiej” cementowanej przez racjonalny dyskurs prowadzący do zgody. Owszem, efektem wspólnej pracy wikipedystów są hasła, lecz ostatecznym gwarantem porozumienia są referencje bibliograficzne, a w trakcie dochodzenia do zgody nierzadko w użyciu są nieformalne reguły i przemoc symboliczna.

Inaczej rzecz ujmując, doświadczenie nowych wspólnot organizowanych przez podmioty zbliżone w swych charakterystykach do Touraine'owskiego ideału pokazuje, że porozumienie równych, lecz różnych osób wymaga odwołania do zewnętrznego punktu odniesienia, referensu transcendentnego, o którym pisała Simone Weil w *Szaleństwie miłości*⁴, budując swoją teorię relacji społecznych na podstawie nauki pitagorejczyków o proporcjach. Matematyka relacji międzyludzkich sprawia, że do tanga potrzeba dwojga – plus kogoś obok. Dla Weil tym kimś był Bóg, bardziej ogólnie chodzi o odniesienie do jakiejś wartości absolutnej. Świetnie to wyraził Czesław Miłosz u schyłku życia w *Traktacie teologicznym*: „Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość. To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia”.

Co ma być tym absolutnym punktem odniesienia? Dla przedstawicieli drugiego porządku aksjologicznego jest nim Bóg, choć jak pokazał to Dworkin, Bóg jest w tym przypadku tylko imieniem dla konstruktów, który trzeba osadzić w rzeczywistości. Czy takim ab-

4 Simone Weil, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, przeł. Maria E. Plecińska, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych Warszawa 1993.

solutnym, zakorzenionym w rzeczywistości punktem odniesienia może być godność, jak proponują Manuel Castells i Pekka Himanen w swojej najnowszej książce⁵? Brzmi zachęcająco.

Edwin Bendyk, *Dziwna rewolucja*,
w: *Piknik Golgota Polska. Sztuka – religia – demokracja*, red. Agata
Adamiecka-Sitek, Iwona Kurz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej –
Instytut Teatralny im. Zb. Raszewskiego, Warszawa 2015

5 *Reconceptualizing Development in the Global Information Age*, red. Manuel Castells, Pekka Himanen, Oxford University Press, Oxford 2014.