

A c t a Universitatis Lodzensis

FOLIA SOCIOLOGICA

47
2013

**„Nowe” i współczesne ruchy
społeczne w refleksji i badaniach
socjologicznych**

pod redakcją
Ewy Malinowskiej



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

A c t a
Universitatis
Lodziensis

FOLIA SOCIOLOGICA

47
2013



WYDAWNICTWA
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

A c t a Universitatis Lodzensis

FOLIA SOCIOLOGICA

47
2013

**„Nowe” i współczesne ruchy
społeczne w refleksji i badaniach
socjologicznych**

pod redakcją
Ewy Malinowskiej



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

REDAKCJA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA
„FOLIA SOCIOLOGICA”

Ewa Malinowska (redaktor naczelna), *Bogusław Sułkowski* (redaktor językowy)
Piotr Szukalski (redaktor statystyczny), *Marcin Kotras* (sekretarz redakcji)
Emilia Garncarek (asystent redakcji)

RADA NAUKOWA

Zbigniew Bokszański, Martina Endepohls-Ulpe, Christine Fontanini, Jolanta Grotowska-Leder
Irena Machaj, Claudia Quaiser-Pohl, Danuta Walczak-Duraj, Wojciech Świątkiewicz

RECENZENCI

Jarosław Barański, Franciszek Czech, Andrzej Kaleta, Kaja Kaźmierska, Stanisław Kosmyńka
Konrad Kubala, Sylwia Michalska, Agnieszka Pawlak, Krzysztof Przybyszewski, Jakub Stempień
Iwona Taranowicz, Krzysztof Wielecki

REDAKTOR WYDAWNICTWA UL

Bożena Tkacz

SKŁAD I ŁAMANIE

Oficyna Wydawnicza Edytor.org

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Grzejszczak

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja online: „Acta Universitatis Lodziensis”
Folia Sociologica 47

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.06457.13.0.Z

ISSN 0208-600X (wersja papierowa)

ISSN 2353-4850 (wersja online)

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

Mariusz Baranowski*

BETWEEN SOCIAL CONTROL AND CONFLICT: AN ANALYTICAL FRAMEWORK FOR SOCIAL MOVEMENTS

Abstract. The main goal of this article is to attempt to determine the analytical framework of social movements that would constitute an essential element of this form of collective activity. In order to identify this element (or elements) I will review the four main approaches to the study of social movements, which allows me to settle the issue in sociological conflict tradition. From the point of view of the outlined objective, Alain Touraine's approach will be a key perspective.

Keywords: social movements; social conflict, social control, historicity.

1. Introduction

For at least four decades the category of social movements has constituted an important element of reflection of social sciences on – generally speaking – the phenomenon of collective action. A number of theoretical and empirical studies exploring the role of contesting movements in various spheres of social life have been conducted, nevertheless, not even a broad and yet universal basis for defining the concept itself has been developed. It is a consequence of more than just profound discrepancies at the level of theoretical and methodological orientations between various social disciplines or within one and the same discipline. The very dialectical nature of social movements, which, *ex definitione*, are characterized by unstructured and changeable criteria of participation, which are built on various types of conflict and different methods of conceptualization of collective identity, using varied tactics of action, constitutes an enormous theoretical challenge (see: Tilly 2004). For this reason Alberto Melucci (1996) emphasizes the fact that social movements (an in particular the so-called “new” social movements) should first and foremost be investigated at the analytical level, rather than the empirical

* Ph.D., History of Social Thought, Institute of Sociology, 89 C Szamarzewskiego St., 60-568 Poznań; mariusz.baranowski@amu.edu.pl.

level, which is the case in practically oriented approaches. The present text responds to this postulate, making an attempt at placing the issues of social movements in the tradition of sociology of conflict (M a r t i n 1977), which is supposed to help redefine a number of categories and concepts currently used for the conceptualization and operationalization of the area in which social movements function (along with vast social, political, economic and cultural consequences) (B e r n a r d 1950).

When expressing an aspiration to determine even a general analytical framework for social movements, it is impossible to disregard the description of collective behaviors and actions, which constitute the basis of the reflection of social sciences within their broadest meaning. It is not just the matter of the ontological status of these collective activities in relation to e.g. social movements themselves, mass actions or organized actions, even though such intuitions, too, could help to structure the reality under consideration. What seems more important is an attempt to determine the nature of the said interpersonal relations, presented in a specific, be it dynamically changing, historical context. The said context both determines the method of conceptualization of the analytical framework for social movements, and has an impact on the shape and direction of the movements themselves. Right at the very beginning, the possibility to identify the universalistic, definitional determinants of a social movement, i.e. to specify the distinctive features of such an action outside the specific, historical conditions for its occurrence, is eliminated. This intuition may be expressed in a weaker version, emphasizing that a purely formal definition of social movements (distinguishing this form of collective action from others) makes sense as long as it is placed in a specific historical reality, predefining the meta-theoretical aspects of the social phenomenon under consideration.

2. Collective actions and social movements

Neil S m e l s e r (1965: 8) defined collective behavior in a very general, be it pithy way, as “mobilization on the basis of a belief which redefines social action”. Therefore, what we are dealing with is social activity which undermines or – as Smelser puts it – reconstructs the established understanding of a social action, which encompasses: a) values, or general sources of legitimacy; b) norms, or regulatory standards for interaction; c) mobilization of individual motivation for organized action in roles and collectivities; d) situational facilities, or information, skills, tools, and obstacles in the pursuit of concrete goals (S m e l s e r (1965: 9). The specificity of a collective action, while constituting the basis for the functioning of the society (as well as smaller social structures), is characterized by specific interrelations which, changeable as they are, may be classified into certain

categories – at least conceptually¹. Alain Touraine, for instance, suggested distinguishing four areas constituting the key interest of sociology which could help in the differentiation of collective actions.

Let us begin with a description (horizontal in the Table 1) of the relationship between the society and the environment, which, in fact, constitutes an interest in the “formal” mechanisms of social life, which include “the legislator, the government, the managing director, than prisoners, minorities, or wage earners” (Touraine 1977: 33). In the context of collective behaviors and actions, this form of shaping the society, related to functions (strongly correlated with social roles, since “the conduct of the actor legitimately expected by his partner in a specific social activity” (Touraine 1977: 34)) and decisions (focused on “relations of «influence», to the actor’s comparative capacity to modify the behavior of his partner or to be modified by him as to his own behavior” (Touraine 1977)), is a derivative of institutionalized practices.

Table 1. Four basic orientations of sociology

	Order	Movement
Interactions of society with environment	functions	decisions
Internal social relations	controls	actions

Source: Touraine 1977: 33.

The so-called internal social relations, on the other hand, “tend to look more for the hidden forces within society, are mistrustful of its discourse and rationality in which they think they detect the domination of an ideology, a mixture of integration and repression” (Touraine 1977). This very level, based on actions which, according to Alain Touraine, are related to structural conflicts (e.g. class conflicts), as well as control, which takes seriously the phenomenon of alienation, that is “the contradiction between the dominated actor’s conduct corresponding to his situation and the conduct imposed upon him by institutions and socialization in the service of the ruling order” (Touraine 1977: 35), constitutes the grounds for the crystallization of defying collective behaviors. It goes without saying that it

¹ Smelser’s value-added model of collective behavior distinguishes six stages, including: „a) structural conduciveness, i.e. a certain configuration of social structure that may facilitate or constrain the emergence of specific types of collective behavior; b) structural strain, i.e. the fact that at least some trait of the social system is experienced by a collectivity as a source of tension and problems; c) growth and spread of generalized belief, i.e. the emergence of a shared interpretation by social actors of their situation and problems; d) precipitating factors, i.e. stressful events that induce actors to take action; e) mobilization, i.e. the network and organizational activities that transform potential for action into real action; f) operation of social control, i.e. the role of social control agencies and other actors in shaping the evolution of collective behavior and its forms” (Della Porta, Diani 2006: 7).

is not a trivial and routine process, since, first of all, there exist different and intersecting interrelations, even at the order-movement level (vertical section of the Table 1), which place social control in a completely different context. Second of all, what – for the lack of a better term – has been described above as the “formal” mechanisms of social life should be defined as a specifically understood game, “taking many different and sophisticated forms, in order ultimately to produce and reproduce the existing reality, not just at the economic or political levels, but also at the cultural level” (Baranowski 2012: 9). In practice, it has a negative impact on the establishment and separation of social movements from a wide range of collective activities (an in particular – actions), for it is obvious that not every collective action is a social movement.

Table 2. Forms of collective activity

	Multitude of actions with individual goals	Spatial and situational proximity	Common goals' and coordination	Focus on social change	Institutionalization
Mass actions	+				
Collective behaviors	+	+			
Collective actions		+	+		
Social movements		+	+	+	
Organized actions	+	+	+		+

Source: Sztompka 2007: 173.

Table 2 presents a breakdown of particular types of collective activity, which, even though they are used interchangeably in everyday language, have a well-established meaning in sociology. First of all, social movements are different from collective behaviors or actions in that they are focused on social change, and thus on “blowing up” a given social reality. This can be expressed differently, emphasizing that social movements have a specific revolutionary potential, capable of bringing about “a change in the system” or even “changing the system”. Moreover, social movements are a non-institutionalized form of collective activity, which, in turn, sets them apart from organized actions and has further consequences. For the strength of social movements lies precisely in the lack of formal criteria of participation, as a result of which movements are/can be supported by very diverse and broad categories of participants. At the same time, when it comes to “negotiations”, “laying down the terms” of social change, their bargaining power is insignificant, therefore, in order to actually change the social reality, social movements are often formalized (institutionalized), and thus lose the said broad support base.

3. Four approaches in the research on social movements

According to H.-A. Van der Heijden (2010: 18), a Dutch researcher, four main perspectives can be distinguished in the research on social movements, namely: a) the New Social Movements approach, b) the Resource Mobilization approach, c) the Political Opportunity Structure approach and d) the Social-constructivist approach.

Each of the above-mentioned approaches is characterized by a specific form of conceptualization of social movements, while emphasizing a different set of determinants denoting the said phenomenon of collective activity. When attempting to define the analytical framework for social movements, it is worth taking a closer look at the said standpoints.

The separation of the “new” forms from the theoretically established social movements is associated with the late 60’s of the 20th century, which is when movements dedicated to the environment, women’s issues, peace, civic affairs, students, the third world (Van der Heijden 2010: 19), as well as an alternative community production and distribution of goods and services (Offe 1985) and “urban social struggles” (Boggs 1986: 39–40) first came into being and started to grow in power – especially in developed countries. What H.-A. Van der Heijden (2010: 19) sees as the basis for articulating the need for a change in the said areas, is the structural transformation associated with

the emergence of the welfare state and the gradual disappearance of poverty; the transition from an industrial into a post-industrial society; the declining relevance of class contradictions and class conflict; a steadily increasing level of education; the emergence of mass consumerism and the “consumer society”; and, finally, the advent of television.

Table 3. The main characteristics of the “old” and “new” paradigms of politics

	“old paradigm”	“new paradigm”
Actors	socioeconomic groups acting as groups (in the groups’ interest) and involved in distributive conflict	socioeconomic groups acting not as such, but on behalf of ascriptive collectivities
Issues	economic growth and distribution; military and social security, social control	preservation of peace, environment, human rights, and unalienated forms of work
Values	freedom and security of private consumption and material progress	personal autonomy and identity, as opposed to centralized control etc.
Modes of action	a) internal: formal organization, large-scale representative associations b) external: pluralist or corporatist interest intermediation; political party competition, majority rule	a) internal: informality, spontaneity, low degree of horizontal and vertical differentiation b) external: protest politics based on demands formulated in predominantly negative terms

Source: Offe 1985: 832.

All these elements in a way transformed – and in fact this process is still continuing – the social reality, ensuring that the classically-understood social movements did not overlap with the semantic scope of these “new” forms of collective activity. The social base (i.e. the actors), the questions raised, the values adopted and the very method of action (see Table 3) make one realize the profound difference between the new social movements and their classical counterparts, which can still be found. However, one should keep in mind the fact that the empirical examples of modern social movements cannot be easily classified into “old” and “new”, since material world is simply richer than the theoretical attempts at its presentation. Lorna Weir even believes that

the thesis that contemporary social movements are qualitatively different from social movements arising around the early to mid-nineteenth century in the West has been demonstrated to have little credibility. NSM theorists have been shown to subscribe, paradoxically, to an orthodox, class reductionist version of social movement history, resisting this interpretation only for the contemporary period; they thereby create a false dichotomy between social movements before and after World War II (Weir 1993: 96).

When it comes to the resource mobilization approach, which can be defined as “the social-scientific counterpart of the West European NSM approach” (Van der Heijden 2010: 21), it should first and foremost be emphasized that

social movements are an extension of politics and may be analyzed in terms of the conflict of interest, just as other forms of political struggle. Moreover, they are believed to be structured and patterned, and therefore they may be analyzed in terms of organizational dynamics, just as other forms of institutionalized action (Buechler 2008: 44).

This, in turn – contrary to Smelser’s approach quoted above – places social movements in a completely different socio-political context, since

the resource mobilization theory sees social movements as ordinary, rational, institutionally rooted political forms of opposition (political challenges) of dissatisfied groups. Thus, the boundary between conventional politics and social movements is blurred, but does not disappear completely (Buechler 2008).

The condition of being “institutionally rooted”, mentioned by Buechler, is of great importance here, since it is the so-called social movement organizations that play the key role. They can be defined as “complex, or formal, organizations which identify their goals with the preferences of a social movement or countermovement and attempt to implement those goals. So a social movement, for instance, the environmental movement, typically includes a large number of SMOs” (Van der Heijden 2010: 21). By crossing two variables (target of mobilization, and organizational form) we arrive at the typology of SMOs (Table 4).

Table 4. A typology of social movement organizations

	Hierarchical structure	Horizontal structure
Professional resources	public interest lobby	professional pressure group
Participatory resources	participatory pressure group	grassroots group

Source: Van der Heijden 2010: 22.

James M. Jasper (2004: 2) interprets the approach under consideration in a more unambiguous context of conflict:

The most strategic approach to social movements came in the first flowering of resource-mobilization theory, with Oberschall's efforts to place movements in the broader context of conflict. With this frame, he could highlight the interaction between insurgents and their opponents, especially processes such as polarization. The mobilization of resources and formation of alliances are key strategic activities.

Moving on to the next approach, I will begin by characterizing its key issue – political opportunity structures, providing a definition of which will be crucial for understanding the entire perspective. And so, according to H. P. Kitschelt (1986: 58) political opportunity structures are

comprised of specific configurations of resources, institutional arrangements and historical precedents for social mobilization, which facilitate the development of protest movements in some instances and constrain them in others. While they do not determine the course of social movements completely, careful comparisons among them can explain a good deal about the variations among social movements with similar demands in different settings, if other determinants are held constant. Comparison can show that political opportunity structures influence the choice of protest strategies and the impact of social movements on their environments.

The term “structure of political opportunities” was used for the first time by Peter Eisinger in 1973 to “help account for variation in riot behavior in forty-three American cities. [He; M. B.] found that the incidence of protest was closely related to the nature of city's POS, which he defined as «the degree to which groups are likely to be able to gain access to power and to manipulate the political system»” (Van der Heijden 2010: 23). But in fact this approach has become popular among i.a. political scientists and sociologists for the matter of being applied to the analysis of the state (e.g. Kitschelt 1986; Kriesi 1995).

The fourth research perspective, i.e. the social-constructivist approach:

deals with the way social problems, their causes as well as their solutions, are defined by social movements. Its starting point is the cognitive approach to social movements (Eyerman, Jamison 1991).

According to this approach, the key feature of a social movement is not its material success but its “cognitive praxis”. A social movement is primarily seen as a producer of knowledge; by framing an issue in a “counter-hegemonic” way, by developing a point of view that

challenges the dominant discourse, it points to alternative ways of modeling society (Van der Heijden 2010: 26).

A more precise description of this approach, which includes a number of interesting conceptual proposal, can be found in the following passage:

Social-constructionist orientations in social movements are broadly organized around four concepts: framing, identity, culture and emotions. The practitioners within each tradition are working on different central problems with different core insights and methodologies. Social psychological perspectives that examine how individuals make meanings in social contexts work differently from cultural perspectives that examine how meanings are made at a societal level. Social psychological and cultural perspectives are present to varying degrees in work organized around each of these concepts, and a failure to distinguish the social psychological and cultural levels of analysis has contributed to some confusion in all of them (Oliver, Cadenaro, Strawn 2003: 227).

4. Suggested definition of social movements

According to previously cited Alain Touraine (1977: 298) social movement is “the conflict action of agents of the social classes struggling for control of the system of historical action”, which – contrary to the political-science take on the matter (see: Koopmans 2010: 344–345) – “are not a marginal rejection of order, they are the central forces lighting one against the other to control the production of society by itself and the action of classes for the shaping of historicity [i.e., the overall system of meaning which sets dominant rules in a given society]” (1981: 29 as cited in: Della Porta, Diani 2006: 8). Even though Alain Touraine remains under the influence of Marxist thought, his take on social movements or the very essence of social conflict is different from the approach of Marx himself (e.g. Marx 1904: 11–12). If we gave a careful consideration to the way in which the French scholar places the essence of social movements in the context of various types of conflict (Touraine 1985), we would arrive at a very well-articulated discrepancy between the approaches of Marx and Touraine. At this point, however, the discrepancy becomes less important, since the main purpose of the present article is to outline the analytical framework for social movements as such.

The presented overview of various approaches to the problem under consideration made it possible to particularize – at least in short – a specific take on the phenomenon of social movements, which distribute stress in a number of different ways, emphasizing those features of the said form of collective activity, which actually cannot be reduced to a common denominator, along with its research methodologies. On the one hand, it is symptomatic of multi-paradigm

social sciences, which – through various theoretical and methodological orientations – conceptualize the subject of research in different ways, and, as a consequence, develop different research programs. On the other hand, developing a clear analytical framework for the investigated phenomena seems a truly pressing task, as it would make it possible for various approaches / theories to influence one another through critical discussion, thus developing (through correspondence) more adequate concepts.

According to the present author, the analytical determinant, i.e. the real *differentia specifica* of social movements lies in their conflict-based nature (K r i e s - b e r g 1973). After all, the foundations of sociological reflection are directly associated with power, that is also with social conflict, defined as the functional element of the society (S i m m e l 1904, e.g. M a r x 1904: 490–525) or the source of social change (Marx), to name just the two researchers. The very approach of sociology to the relationship between the society and the state assumes that the nature of this relationship is based on conflict. Sociology sees the society as the starting point and investigates the impact that it has on the institution of state (political science, on the other hand, uses the state as the starting point and investigates its impact on the society) (see: B e n d i x, L i p s e t 1957: 79–99). Alain Touraine, when describing the nature of social movements, apart from listing their three main components (the principle of identity, the principle of opposition and the principle of totality), claimed that:

the specific characteristic of a social movement is that of not being oriented toward consciously expressed values. Because it is situated on the level of the system of historical action, it is defined by the confrontation of opposing interests over the control of a society's forces of development and field of historical experience. A social movement is not the expression of an intention or of a conception of the world. It is not possible to Touraine speak of a social movement if one cannot at the same time define the countermovement to which it is in opposition. The labor movement is not a social movement unless, beyond all protests against the crises of social organization, beyond any pressures for negotiation, it is challenging the domination of the ruling class (T o u r a i n e 1977: 310).

The emphasis on the aspect of the “clash of opposing interests”, the existence of a counter-movement opposing a given social movement, and, above all, the pragmatic nature of this form of collective activity, which should not be seen through the prism of values or emotions (however trendy they might be today), constitutes the essence of social contestation. Touraine elaborates on this topic:

It does not matter whether that challenge is reformist or revolutionary, whether or not it is accompanied by confidence in the capacity of the institutional system to deal with the conflict. What is important is that the actor should no longer define himself in relation to functional norms or procedures of discussion and decision, but in relation to a general social conflict. This conflict does not consist of direct opposition between concrete social groups; it is challenging the control of social development as that development is defined by a cultural model and by the other elements of the system of historical action (T o u r a i n e 1977: 310).

Stemming from the sociological tradition (in the sense of making them the subject of the analysis), social movements, which, *nota bene*, for a long time had not been recognized by other social sciences – mainly due to the unstructured criteria of participation and non-formalized forms of exerting influence on institutionalized politics, are characterized by a conflict-based approach to the so-called social order at many levels thereof. Nevertheless, we should bear in mind that the said conflict-based component, be it constitutive for social movements, may also refer to other phenomena of the broadly-understood social life, and therefore should be presented as a broader whole (e.g. M o u f f e 2005). Touraine understood this whole as a combination of three dimensions: identity, opposition, and totality – stressing (in the context of applicability of the conflict itself) the last element – the principle of totality, clearly emphasizing that: “No social movement exists unless the system of historical action, including each of its elements, is the object of «opposing visions held by class actors who are antagonists»” (T o u r a i n e 1977: 315).

5. Conclusion

Making an attempt at identifying the constitutive elements of social movements which, above all, would provide a strong definitional basis for these phenomena, the present author reviewed the main approaches analyzing the issues under consideration. Each of these approaches suggests a more or less precise conceptual network, which can be used to particularize this form of collective activity and/or investigate its empirical attributes. The component which appears to be characteristic of all the major traditions of research on social movements – be it to a variable extent – is social conflict. This corresponds to the sociological approach, stressing – since it was first recognized as a social discipline – the great importance of conflict for the totality of interpersonal relations at every level of accuracy. The very title of this article sets out the conditions for presenting social movements in terms of conflict, since it contains – intentionally put – a false alternative. The present author understands social control as a synonym of a hidden conflict, and, after all, social movements, by opposing selected elements of social reality (Touraine talks about historicity), in fact try to “blow up” a given *status quo* (for the sake of accuracy it should be mentioned that some movements strive for a change within a system, i.e. for an adjustment of only selected components of the said system). By accepting the conflict-based dimension, we can eliminate from the group of social movements the forms of collective activity (or more precisely – collective action) which constitute a part of the consensual process of social change (e.g. D e l l a P o r t a 2008; L a s h 2004). This, however, does not mean that social actions aimed at a compromise are not important from the point of view of shaping social relations. It is a matter of a completely different point of view, in which

society is not a piloted system, but the realization in conflict of a system of historical action, characterized by domination, protest, conflict, the contrast of light and darkness. Social movements remind us by their action that order and the consensus are merely the limited expression of domination, that social life consists of its forbidden and repressed possible as much as it does of its legitimated decisions and practices (T o u r a i n e 1977: 372).

Social movements so described call for a redefinition not just of the theoretical take on the matter, but also of the relevant area of politics, in order to be able to see what Robert Merton described as a hidden function of the system.

References

- Baranowski M. (2012), *Odkrywanie tabu w sferze publicznej. Metodologiczny kosmopolityzm wobec przemocy symbolicznej*, "Kultura Popularna", Vol. 34, No. 4, pp. 8–13.
- Bendix R., Lipset S. M. (1957), *Political Sociology: An Essay with Special Reference to the Development of Research in the United States and Western Europe*, "Current Sociology", Vol. 6, pp. 79–99.
- Bernard J. (1950), *Where Is the Modern Sociology of Conflict?*, "American Journal of Sociology", Vol. 56, No. 1, pp. 11–16.
- Boggs C. (1986), *Social Movements and Political Power*, Temple University Press, Philadelphia.
- Buechler S. M. (2008), *Poza mobilizacją zasobów? Nowe trendy w teorii ruchów społecznych*, [in:] K. Gorlach, P. H. Mooney (red.), *Dynamika życia społecznego. Współczesne koncepcje ruchów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, pp. 43–63.
- Della Porta D. (2008), *Consensus in Movements*, [in:] *Accademia di studi storici Aldo Moro*, <http://www.accademiaaldomoro.org/attivita/trentennale/ConvegnoVarie/Relazioni/dellaporta%20.pdf>, 20.11.2013.
- Della Porta D., Diani M. (2006), *Social Movements. An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden.
- Eyerman R., Jamison A. (1991), *Social Movements: A Cognitive Approach*, Polity, Cambridge.
- Jasper J. M. (2004), *A Strategic Approach to Collective Action: Looking for Agency in Social-Movement Choices*, "Mobilization: An International Journal", Vol. 9, No. 1, pp. 1–16.
- Kitschelt H. P. (1986), *Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies*, "British Journal of Political Science", Vol. 16, No. 1, pp. 57–85.
- Koopmans R. (2010), *Ruchy społeczne*, [in:] R. J. Dalton, H.-D. Klingemann (red.), *Zachowania polityczne*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, pp. 329–348.
- Kriesberg L. (1973), *The Sociology of Social Conflicts*, Prentice-Hall, New Jersey.
- Kriesi H. (1995), *New Social Movements in Western Europe. A Comparative Analysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lash S. (1994), *Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community*, [in:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, pp. 110–173.
- Martin R. (1977), *The Sociology of Power*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Marx K. (1904), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Charles H. Kerr, Chicago.
- Melucci A. (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mouffe Ch. (2005), *On the Political*, Routledge, London – New York.

- Offe C. (1985), *New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics*, "Social Research", Vol. 52, No. 4, pp. 817–868.
- Oliver P. E., Cadena-Roa J., Strawn K. D. (2003), *Emerging Trends in the Study of Protest and Social Movements*, "Research in Political Sociology", Vol. 12, pp. 213–244.
- Simmel G. (1904), *The Sociology of Conflict*, "American Journal of Sociology", Vol. 9, No. 4, pp. 490–525.
- Smelser N. J. (1965), *Theory of Collective Behavior*, The Free Press, New York.
- Sztompka P. (2007), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tarrow S. G. (2011), *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, New York.
- Tilly Ch. (2004), *Social Movements, 1768–2004*, Paradigm Publishers, Boulder–London.
- Touraine A. (1977), *The Self-Production of Society*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Touraine A. (1981), *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Touraine A. (1985), *An Introduction to the Study of Social Movements*, "Social Research", Vol. 52, No. 4, pp. 749–787.
- Van der Heijden H.-A. (2010), *Social Movements, Public Spheres and the European Politics of the Environment. Green Power Europe?*, Palgrave–Macmillan, Houndmills.
- Weir L. (1993), *Limitations of New Social Movement Analysis*, "Studies in Political Economy", Vol. 40, pp. 73–102.

Mariusz Baranowski

MIĘDZY KONTROLĄ SPOŁECZNĄ A KONFLIKTEM: RAMY ANALITYCZNE RUCHÓW SPOŁECZNYCH

Streszczenie. Zasadniczym celem artykułu jest próba wyznaczenia ram analitycznych ruchów społecznych, które stanowiłyby konstytutywny element tej formy aktywności zbiorowej. W celu zidentyfikowania owego elementu/elementów dokonano przeglądu czterech głównych podejść do badania ruchów społecznych, aby następnie osadzić tę problematykę w konfliktowej tradycji socjologicznej. Kluczową perspektywą z punktu widzenia tak postawionego celu analizy jest podejście Alaina Touraine’a.

Słowa kluczowe: ruchy społeczne; konflikt społeczny, kontrola społeczna, historyczność.

Mikołaj Rakusa-Suszczewski*

RADYKALIZM, PODMIOTOWOŚĆ I SFERA PUBLICZNA W REFLEKSJI HELMUTHA PLESSNERA

Abstrakt. W przedstawionym niżej artykule po pierwsze, argumentujemy za teoretyczną koniecznością uwzględnienia w refleksji dotyczącej ruchów społecznych antropologicznego zagadnienia podmiotowości oraz filozoficzno-politycznej kwestii *eidos* sfery publicznej. Czynimy to w odniesieniu do stosunkowo słabo znanego teoretykom ruchów społecznych niemieckiego myśliciela Helmutha Plessnera. Po drugie, w ślad za Plessnerem, podejmujemy refleksję na temat radykalizmu społecznego i radykalizmu „jako takiego”. Poszukujemy w nim znaczeń i wartości, które zaginęły w potocznym i strywalizowanym jego rozumieniu bądź też są mu przypisywane „na wyrost”. Nie zgadzamy się na stosowanie pojęcia „radykalizm” w odniesieniu do przejawów zwykłego wandalizmu, głupoty lub ksenofobii. Po trzecie, usiłujemy sformułować – wymagające dalszej weryfikacji – zasady „socjologii radykalizmu”. Na przekór utartym poglądom upatrujemy w nim otwartości wypełnionej uczuciem deficytu, niespełnienia, żalem i nadzieją. Dostrzegamy w uczciwym radykalizmie postawę dopuszczającą „obcość”, a więc zasadniczo różną od ekstremizmu lub fundamentalizmu. Na koniec widzimy w nim zjawisko typowe dla małych grup społecznych, które znajdują się w stanie przejściowego „granicznego” wyczekiwania.

Słowa kluczowe: radykalizm, podmiotowość, sfera publiczna, Helmuth Plessner, ruchy społeczne.

1. Wprowadzenie – problem radykalizmu

W powszechnym mniemaniu „radykalizm” należy do tej samej kategorii barokowych i trudnych do konceptualizacji pojęć/zjawisk, co fundamentalizm i ekstremizm. Ucieleśniają one intelektualną postawę, namiętności i model działania, charakteryzujące się przesadą, „gwałtem”, a nawet szaleństwem. To powszechne wrażenie wywołuje jednak bardziej mroczna fascynacja nieobliczalnymi konsekwencjami tych postaw niż ich znaczenie, dziwne oczarowanie aktami okrucieństwa wojowniczo nastawionych ideologii lub popkulturowe upodobanie do

* Dr, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Al. Niepodległości 22, 02-653 Warszawa; m.rakusa-suszczewski@uw.edu.pl.

ekscentrycznych przejawów życia społecznego, niż chęć ich zrozumienia. Pojęcia te należą przy tym do najczęściej stosowanych w opisie nowoczesności procesów demokratycznych i ruchów społecznych. Ekstremizm, fundamentalizm lub właśnie radykalizm splatają się w jednoznaczną ilustrację niespokojnego życia. Jednak czy to, co bierzemy za radykalizm, jest nim w istocie?

Odpowiedź na to pytanie po pierwsze, wymaga podejścia przekrojowego, w którym interpretacje płynące z różnych dziedzin przecinają się, uzupełniają i bezwzględnie – co będziemy starali się zilustrować w dalszej części tego artykułu – istnieć muszą obok siebie. W każdej z nich pojęcie „radykalizmu” znajduje godne uwagi uzasadnienie. Wynika to choćby z faktu, że radykalne są zarówno myśli i praca wyobraźni, jak i uczucia, a także indywidualne i zbiorowe działania. To, co radykalne, wyraża się zatem w różnych porządkach. Co więcej, będziemy starali się pokazać, że strategie radykalne w ostateczności wyrażają dociekliwość w poszukiwaniu podstaw, nie zaś w ich proklamowaniu (co charakteryzuje fundamentalizm i ekstremizm). Nawet powierzchowna analiza leksykologiczna przeczy jednoznaczniemu pokrewieństwu tych terminów. Pojęcie „radykalizmu” jest bowiem głębsze i bardziej dynamiczne od „fundamentalizmu” oraz szersze od kategorii „ekstremizmu”. Obrazowo i nieco spekulatywnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że istnienie fundamentu zakłada ustanowiony bezruch podstawy (łac. *fundamentum*), tymczasem korzenie (łac. *radices*) zachowując swoje znaczenie i sens powoli, ale nieustannie, zmieniają formę i rozrastają się. Dlatego np. sformułowanie „fundamentalizm intelektualny” (w przeciwieństwie do zwrotu „radykalizm intelektualny”) z trudem daje się bronić i może znaleźć zastosowanie co najwyżej w mowie potocznej lub literaturze pięknej. Radykalizm tymczasem jest raczej skłonnością niż postawą, a tym samym stanowiskiem dużo bardziej otwartym. Słowo „ekstremizm” natomiast odnosi się do krańcowej (łac. *extremus*) i jednoznacznej wykładni rzeczywistości, w przeciwieństwie do radykalizmu, który przynajmniej teoretycznie czerpie siłę z niejednoznaczności dobrodziejstw zagubionej gdzieś lub niedoścignionej „istoty rzeczy”. Po drugie, będziemy przekonywać, że radykalizm jest i może być interpretowany jedynie jako bezpośredni przejaw rozumienia „podmiotowości” człowieka, innymi słowy – określonych wyobrażeń dotyczących natury ludzkiej. Trudno ustosunkować się do radykalizmu (a być może w ogóle do jakiegokolwiek zjawiska społecznego) bez tej podstawowej refleksji. Zwrócimy uwagę na to, że punktem odniesienia dla radykalizmu są potoczne wyobrażenia funkcjonujące w sferze publicznej. Ich odrzucanie jest strategią każdego radykalizmu. Być może nieco na przekór zdrowemu rozsądkowi, radykalizm wyraża tęsknotę do alternatywnych intelektualnych i społecznych rozwiązań. Niesłuszne wydaje nam się upatrywanie w nim jedynie chorobliwych skłonności do walki na śmierć i życie, destrukcji i innych działań ewokujących „rozwiązania ostateczne”. Po trzecie zatem, nie tylko zagadnienie to wylania się w zderzeniu ze sferą publiczną, ale jego rozumienie musi wiązać się z jakimś jej wyobrażeniem. To, czy coś interpretowane jest jako radykalne, czy nie występuje już w założeniu dotyczącym określonej postaci, a czasami ideału życia społecznego.

Ścisłą zależność radykalizmu, podmiotowości i sfery publicznej bardzo wyraźnie widać u Helmutha Plessnera. Spróbujemy prześledzić jego uwagi i krytykę radykalizmu społecznego, a także wykorzystać je w refleksji na temat ruchów społecznych, których działania z naszego punktu widzenia rozumieć należy analogicznie, tj. jako przejaw wyobrażeń dotyczących sfery publicznej i podmiotowości. Zależności te pojawiają się bezpośrednio w jego pracy *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Plessner 2008). Książką tą niemiecki myśliciel włączył się w debatę publiczną po rewolucji listopadowej 1918 r. i powstaniu Republiki Weimarskiej. Było to echo nie tylko licznych zamieszek i przewrotów, lecz również antycypacja tragicznej polaryzacji sceny politycznej, która nadeszła wkrótce. Była to praca wizjonerska, w której Plessner w 1923 r. podjął m.in. refleksję nad podwójną formą etosu komunistycznego: narodowo-ludowego i internacjonalistycznego. Na poziomie akademickim Plessner włączył się w dyskusję, którą rozpoczął Ferdinand Tönnies swoim klasycznym tekstem *Wspólnota i stowarzyszenie*, a kontynuowali Hans Freyer, Karl Mannheim czy Max Scheler. Plessner przedstawił tu – w przeciwieństwie do Tönniesa – krytykę mentalności wspólnotowej zarysowując jej granice oraz uwypuklając znaczenie tego, co ujawnia się w sferze publicznej i co określa mianem „społeczeństwa”. Jako jeden z pierwszych socjologów, Plessner zdefiniował radykalizm zarówno jako zasadniczy problem podmiotowości, jak i sfery publicznej. Książka Plessnera doczekała się licznych komentarzy, m.in. samego Ferdinanda Tönniesa i Josefa Piepera, jednak szczyt zainteresowania badaniami niemieckiego socjologa przypadł na lata 80. XX w., kiedy rozpętała się dyskusja wokół komunitariańskiej krytyki liberalizmu. W przedstawionym artykule uwagi Plessnera traktujemy jedynie jako asumpt do fenomenologii lub socjologii radykalizmu, które z pewnością wymagają dalszych i bardziej pogłębionych badań. Sądzymy, że refleksja ta pozwoli choć trochę uwolnić opinię publiczną od notorycznego i bezmyślnego nadużywania słowa „radykalizm” w odniesieniu do zwykłych przejawów wandalizmu, głupoty lub ksenofobii.

2. Człowiek ekscentryk – antropologia filozoficzna Helmutha Plessnera

Antropologia Plessnera ma charakter wieloaspektowy i uwzględnia różne sposoby istnienia oraz formy „przejawiania się” człowieka. Myśliciel opisał je szczegółowo w osobnej książce (Plessner 1994). Esencję tej zawilej antropologii można schematycznie streścić w kilku zasadniczych pojęciach, które przedstawimy jedynie powierzchownie po to, aby następnie scharakteryzować wyobrażenia autora dotyczące sfery publicznej i stosunku do zjawiska radykalizmu. Po pierwsze, Plessner w duchu Diltheya przedstawia człowieka jako istotę zanurzoną w historii i oddziałującą na nią. Człowiek nieustannie afirmuje swój

historyczny świat, siebie, a także świat swoich pojęć filozoficznych. Historyczne ujęcie człowieka jakkolwiek jest źródłem relatywizmu, to zbliża do antropologii uniwersalnej w znaczeniu kantowskim – twierdzi Plessner – gdyż ukazuje człowieka w jego duchowej odpowiedzialności za świat i historię (Plessner 1994: 15, 79). Zawieszony w historii człowiek jest – jak się wyraża Plessner – mocą (*ewalt*), siłą (*kraft*) i władzą (*macht; machtsstellung*), tzn. ma w sobie niezdefiniowaną i niewyczerpywalną energię, którą pobiera z historii i która pozwala mu „urzeczywistniać siebie” – jak interpretuje Elżbieta Paczkowska-Łagowska we wprowadzeniu do książki (Plessner 1994: xv). Z tej dialektyki wzajemnego oddziaływania pochodzi zasadniczo nieokreślony i zarazem niezgłębialny (*Unergründlichkeit*) charakter człowieka (Plessner 1994: 56). Człowiek jest „problemem otwartym” – jak przekonuje niemiecki myśliciel (Plessner 1994: 64). Właśnie jego „niezgłębialny” charakter rekompensuje śmieszność (pozwala zachować godność), która płynie z historycznej relatywizacji jego duchowego świata (Plessner 1994: 33).

Po drugie, człowiek, jak twierdzi Plessner, jest ekscentrykiem natury. Filozof formułuje tezę o tzw. „ekscentrycznej pozycjonalności” (*exzentrisch position*) człowieka. Właśnie to szczególnie „miejsce” zajmowane przez człowieka sprawia, że jego życie pozostaje problematyczne i zagadkowe (Plessner 1994: 115). Jego fenomen wyraża się w stosunku ciała do swojej granicy, czyli w tzw. „pozycjonalności” (*positionalität*) (Plessner 1994: xviii). Ciała martwe nie posiadają granicy, a jedynie obrys. Zwierzęta, w przeciwieństwie do roślin, tworzą formy zamknięte i samoistne. Zwierzę bowiem jest nie tylko ciałem (*Leib, Körper*), ale posiada je jako cielesność, tj. dysponuje nim; posiada jego świadomość. Jednocześnie zwierzę nie ma przy tym dystansu do jaźni. To właśnie sprawia, że zwierzę pozostaje częścią świata natury, tzn. jest w nim, nie jest natomiast „wobec niego”. Zwierzę jest zawsze w środku życia. Jego pozycjonalność ma charakter centryczny. Natomiast człowiek posiada zdolność refleksji, tzn. posiada „Ja”, samoświadomość, a tym samym podwójny i indywidualizujący dystans do samego siebie jako ciała i jaźni. Nie stoi więc w centrum jako jaźń, ale w „punkcie zawsze na nowo spełnianej jedności odnoszenia się do swej fizycznej egzystencji danej przedmiotowo i jako stan” (Plessner 1994: xix). Natura psychiki, którą określa jako duszę (*Seele*), jest z tego tytułu niezmiernie problematyczna, zmierza ona bowiem – według Plessnera – ku temu, co od niej ucieka.

Po trzecie, z powodu typowego dla niego zdystansowania wobec świata (ekscentryczności) jego miejsce jest pełne antagonizmów, chybota, kruche i niepewne: ciągle i na nowo ustanawiane. Plessner zauważa np., że trafny osąd podobnie do fałszywego osądu jednocześnie człowieka porusza i rani. Człowiek próbuje się ujawnić, pragnie uznania, z drugiej strony jednak jest wstydlivy, tj. nie dopuszcza do siebie. Nie chce być domknięty, sprowadzony do jednego wymiaru i „unieruchomiony”. Boi się obnażenia, spłaszczenia i w rezultacie śmieszności.

Dusza jest nieprzejrzysta i wielobarwna, istotowo dwuznaczna: „nie znosi swojej własnej definicji” (Plessner 1994: 78). Przemieszcza się ona między potrzebą naiwności i świadomości, żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń: dążenia do iluzji i dążenia do rzeczywistości.

W związku z tym po czwarte, „Ja” nie jest dane bezpośrednio, natomiast stanowi przedmiot walki i owoc pracy – rezultat „twórczego wysiłku”. To pojęcie walki w żywiole historii i z żywiołem historii, która jest przyjacielem oraz wrogiem, jest istotnym elementem upodmiotowienia w filozofii Helmutha Plessnera. Człowiek naznaczony niedostatkami i koniecznością jego wypełnienia dokonuje ciągłej weryfikacji tego, co bliskie i obce w świecie. Ekscentryczne położenie człowieka predestynuje go zatem do tworzenia kultury, do tworzenia „środowiska sztucznego”. Stąd teza Plessnera o sztucznej naturalności (*natürliche Künstlichkeit*). Życie nie jest dla człowieka czymś naturalnym i bezpośrednim; niejako z dystansu tworzy on jego ramy, tzn. wartości i normy, które stanowią jedyną rozsądną drogę przezwyciężania własnej nieokreśloności, wykorzenienia i kłopotliwego charakteru swojego życia. Już w tym kontekście powoli zaczyna być jasne, dlaczego Plessner podjął krytykę radykalizmu. Jednocześnie człowiek – kontynuuje Plessner – nie może ukryć się w samotności: psychika nie uznaje bowiem podziału na świat wewnętrzny i zewnętrzny; samotność może być co najwyżej barykadą, która oddziela go od samego siebie (Plessner 1994: 137). Tak więc człowiek jest pod przymusem tworzenia swojego świata, jest „miejscem twórczym” i pod presją własnej „pozycjonalności”. Z tego tytułu kondycji ludzkiej nie można zamknąć w żadnym systemie metafizycznym; nie można jej pojąć *a priori*. Jest ona „otwartą immanencją” (*offene Immanenz*). Z tak ogólnie zarysowanej antropologii wyłania się jego koncepcja polityki.

3. Radykalizm jako tęsknota za wspólnotą

Plessner oscyluje między antropologią a kulturą, historią i przede wszystkim polityką. C. Schmitt nazwał Plessnera „pierwszym filozofem nowożytnym, który starał się wypracować antropologię polityczną na wielką skalę” (Plessner 1994: xxv). Jest to uzasadnione twierdzenie, ponieważ celem niemieckiego myśliciela istotnie było wyjaśnienie mechanizmów polityki w „jej ludzkiej konieczności” (Plessner 1994: 7). Jak zauważyliśmy, Plessner określił człowieka w jego „ekscentrycznej pozycjonalności”. Człowiek jako tak wyrzucony poza orbitę przyrody, „naznaczony niedostatkami” (*das bedürftige Wesen*), walczy o swoje „Ja”. Walka ta polega na tworzeniu norm i wartości, a właściwie ich aktualizowaniu w historii, choć nie można zredukować go ani do historii, ani do kultury, ponieważ jest on ich twórcą. Człowiek nie odnajdując oparcia w naturze, szuka go w tym, co sztuczne i wytworzone przez niego. Ponieważ jest istotą „wyeksponowaną”, tzn. wystawioną na ryzyko i niezakorzenioną, musi we własnym interesie przekształcać to, co niepewne i otwarte, w to, co pewne oraz ukierunkowane.

Polityka (*Politik, das Politische*) to tworzenie środowiska życia przez istotę, która nie posiada swojego miejsca, która jest obca, utopiijna. Polityka jest więc pojmowana m.in. jako forma obrony człowieka przed samym sobą, z tą może różnicą, że Plessner nie przypisuje człowiekowi jakiś moralnych cech, np. że jest zły, ale wywodzi konieczność ochrony człowieka z jego immanentnej kruchości. Istotne jest to, że sferze politycznej nie można przeciwstawiać tzw. „wielkich spraw ducha”. Plessner zalicza do nich – przejawiającą się w radykalizmie – potrzebę wspólnoty. Jest ona formą radzenia sobie z zasadniczo dyskomfortową kondycją człowieka – z obcością świata. Już w przedmowie do książki *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego* Plessner sugeruje, że radykalizm społeczny wiąże się z „aktywistycznym wnioskiem” stworzenia wspólnoty jako rzeczywistości społecznej, która wykracza poza porządek życia: jest nawoływaniem o domniemane „ponadindywidualne królestwo czystości” (Plessner 2008: 73). Właśnie owa nadzieja na wspólnotę jest w interpretacji Plessnera wyrazem pewnej iluzorycznej i w gruncie rzeczy sentymentalnej dialektyki serca, która wyraża wiarę w możliwość przezwyciężenia przemocy wpisanej w umowny charakter działań politycznych. Plessner odwołuje się do dwóch form wspólnoty: „wspólnoty krwi” i „wspólnoty sprawy” i w nich upatruje motywów radykalizmu. Píše również o dwóch wariantach etosu komunistycznego: narodowo-ludowym oraz internacjonalistycznym. W swoim radykalizmie wspólnota romantyczna i oświeceniowa stanowią pokusę zagrażającą polityce i sferze publicznej, które muszą być w interesie samego człowieka domeną tego, co sztuczne.

Radykalizm wspólnoty krwi (*Blutgemeinschaft*) deklaruje odnowę człowieka u jego korzeni, przywrócenie niewidzialnego królestwa duchów i powrotu do źródeł ludzkiej natury. Granice tej wspólnoty zlewają się z granicami ludu; tymi najbliższymi i swojskimi, o podobnych tradycjach i konstytucji duchowej (Plessner 2008: 57). Wspólnota krwi wiąże się z nadzieją na przywrócenie bezpośredniości, autentyczności i spontaniczności, harmonii dusz; zbudowana jest na jakościach emocjonalnych. Jest ona zakorzeniona „w usposobieniu do miłości”, pewnego rodzaju przychylności, która jednak rzadko, tylko w szczególnych chwilach, przeradza się w autentyczną miłość. Afekt miłości jest ideą przewodnią radykalizmu wspólnotowego, co według Plessnera jest jednak nadużyciem, ponieważ miłością można obdarzać tylko konkretne osoby, a nie abstrakcyjne byty. Otóż tą konkretną osobą może być co najwyżej przywódca, który „jednoczy w sobie wszelkie promienie miłości” (Plessner 2008: 55). Wspólnotę krwi z tej przyczyny trudno wyobrazić sobie bez przywództwa, bez żywotnego centrum. Wspólnota ta odpowiada stłumionym potrzebom ludzkiej natury, dlatego najczęściej budzi się, zwłaszcza jeśli pozbawiona jest owego ośrodka władzy, w sytuacjach kryzysowych (konfliktu, napięcia i przełomu). Poszukując analogii do ruchów społecznych, powiedzielibyśmy, że wspólnota krwi charakteryzuje zwłaszcza ruchy narodowe i niektóre ruchy religijne.

Tymczasem radykalizm skierowany na wspólną sprawę (*Sachgemeinschaft*) jest racjonalny i intelektualny: płynie z wiary w siłę świadomości, samowystarczalność, autonomię i indywidualizm; rodzi się z przekonania o konieczności emancypacji ducha z rzeczywistości oraz wiary w jedność człowieczeństwa. W założeniu jedności wszystkich ludzi radykalizm taki zrywa z wszelkimi granicami, domaga się ich przekraczania. Wspólnota tego rodzaju wiąże się więc z postępem liberalizmu i oświecenia. Radykalizm racjonalistyczny skłania do mechanicyzacji świata, a w rezultacie do rozwarstwienia rzeczywistości, do rozbicia całości, którą obraca w czysty materiał, hamulec i bezsensowną przeschodę (Plessner 2008: 13). Radykalizm namiętności żywionych wobec tak pojmowanej wspólnoty zmierza ku obiektywnemu centrum wartości. Píše: „Nie panuje tu ciepła, duszna atmosfera, lecz zimne, rozrzedzone powietrze, tchnienie ducha” (Plessner 2008: 60). Cechami tego rodzaju wspólnoty jest bezosobowość, zdolność do nieograniczonego rozprzestrzeniania się oraz nacisk na pracę i naukę. Plessner píše, że wprowadzie tego rodzaju wspólnota nie zamyka na zewnątrz, jednak odcina od głębi, od specyficznej „indywidualnej rzeczywistości życia” (Plessner 2008: 62). Obciążenie refleksją, uzasadnieniem i pewnością, przecenianie ducha (rozumu) musi przynieść deformację kruchej „linii życia” – ślepą na fragmentaryczny charakter istnienia funkcjonalizację. Ta wspólnota jest wyrazem sił napędowych dnia dzisiejszego: racjonalizmu, industrializacji i rozwoju naukowego (Plessner 2008: 61). Wspólnota sprawy w teorii ruchów społecznych odpowiadałaby ruchom uniwersalistycznym i emancypacyjnym.

H. Plessner utrzymuje, że przynależność do wspólnoty w obu przypadkach oznacza rezygnację z afirmacji własnego „Ja”. Wspólnota krwi zmusza do rezygnacji z intymności, domaga się świata bez tajemnic; wspólnota sprawy domaga się wyrzeczenia swoistej życiowej natury, specyfiki (Plessner 2008: 69–70). Każda z nich posiada granice, które nie pokrywają się z pozycjonalnością człowieka: jedna narusza i gwałci intymność, druga zaś ignoruje ją i lekceważy; jedna zamyka na świat zewnętrzny, druga na wewnętrzny. Tymczasem życie wymaga balansowania i elastyczności. Nie w tym rzecz, że wspólnota jako taka jest zła. Rzecz w tym, że jest niewystarczająca, a do swojego istnienia potrzebuje sfery publicznej jako antytezy swojskości, przestrzeni wolnej od radykalizmu (Plessner 2008: 65). Bez negatywności społeczeństwa nie ma wspólnoty. Jak píše H. Plessner (2008: 66): „Do swego istnienia światło potrzebuje ciemności”. Jest jeszcze jeden zasadniczy problem, o którym napomkniemy tu jedynie na marginesie. Pewna forma radykalizmu może oczywiście wiązać się z afirmacją „Ja”. Myśliciel wiąże ją m.in. z indywidualistyczno-arystokratycznym etosem władczości F. Nietzschego, heroiczną afirmacją witalizmu i siły (Plessner 2008: 29). Potwierdza to fakt, że radykalizm to każde działanie, które zaprzecza logice i wartości tego, co społeczne. Nie ma znaczenia, czy działanie to jest u źródeł wspólnotowe, czy indywidualistyczne. Plessner przekonuje, że motywy radykalizmu są więc zawsze społeczne.

4. Polityka i sfera publiczna

Plessner poszukuje właściwej odpowiedzi na naturalny dyskomfort wpływający z kondycji ludzkiej. Przekonuje, że wspólne życie to coś więcej niż tylko więzy krwi i ducha oraz coś innego niż tylko familiarność i obiektywność. Klucz do zrozumienia tego rozciąga się między wspólnotą krwi i sprawy, to sfera publiczna – niezależna przestrzeń w geografii ludzkiego doświadczenia, która odpowiada płynnemu i trudnemu do uchwycenia żywiołowi ludzkiego życia, w którym z natury rzeczy liczą się: giętkość, wyczucie, umiarkowanie i zdolność do przystosowania.

[...] chodzi o to, aby człowiekowi w całej rozciągłości jego duchowej egzystencji zalecić takie postępowanie, które przy maksimum szczerości i bezpośredniości zapewnia maksimum zabezpieczenia przed niszczącą ironią spojrzenia, przy maksimum duchowego bogactwa wzajemnych relacji zapewnia maksimum wzajemnej ochrony (Plessner 2008: 98).

Sfera publiczna pozwala sensownie odnieść się do samego siebie (Plessner 1994: 81).

W sferze publicznej panuje chwiejna równowaga wymagająca tanecznego ducha i „etosu gracji”, konwencji, reguł, uprzejmości i rezerwy (Plessner 2008: 99). Ta liberalna etyka polityczna wyrasta z przekonania, że: „[...] wszelkie radykalne roszczenia wobec człowieka wymagają od niego przeciwstawienia się sobie” (Plessner 2008: 43). Polityka jest więc alternatywą wobec rezygnacji z siebie. Chęć zniszczenia sfery publicznej lub negacji polityki jest formą występku, a nawet grzechu. Píše: „Kardynał Newman powiedział kiedyś, że dogmat o nieomyślności jest z pewnością czymś strasliwym, ale nie jest tak straszny, jak zło, którego naprawie ma służyć: jak grzech. Zdanie to można by odnieść do polityki” (Plessner 2008: 163). Czy to oznacza, że w sferze polityki powinien obowiązywać konwenans politycznej poprawności? Nie, ponieważ polityczna poprawność jest formą rygoryzmu, którą Plessner zwalcza. Trzeba tu natomiast „honorować chwiejność” i zachować respekt dla dwuznaczności (Plessner 2008: 64).

W sferze publicznej człowiek występuje według Plessnera w społecznych rolach. Rola jest formą, która pełni funkcję zbroi – sprawia, że człowiek jest zabezpieczony i w pewnym sensie nietykalny. Rola chroni nie tylko przed innymi (przed radykalizmem innych), ale też przed samym sobą – hamuje i ogranicza indywidualną ekspresję, która może być autodestrukcyjna. Sam dla siebie – jak píše Plessner: „Człowiek uogólnia się i obiektywizuje przez maskę” (Plessner 2008: 102). Ludzie zatem spotykają się w irrealnej „sferze gry”. Oto społeczeństwo. Ta sztuczna forma i antycypacja nieco dramatycznej w rozumieniu Goffmana wizji świata chroni godność kruchego i wiecznie niedookreślonego człowieka. Każdy występuje w sferze publicznej jako nimb (*Nimbus*), ale jako taki zdystan-

sowany i nietykalny nie tylko zachowuje, ale potęguje respekt i uznanie dla siebie. Dystans bowiem wzmacnia respekt, a także ogranicza i chroni przed śmiesznością – przekonuje Plessner.

Sfera publiczna jako swoista gra ról opiera się na pewnego rodzaju odrealnionym ceremoniale, który ma chronić psychikę przed obnażeniem. Ceremoniał ów tworzy sztywny porządek życia, zarazem jest formą i grą, która redukuje płaszczyzny osobistych tarć. Nie stwarza natomiast jednostce przestrzeni dla jej potrzeby potwierdzenia się i autentyczności, a także duchowej indywidualizacji i wolności. Jest to zresztą (obok sekularyzacji) jeden z powodów utraty znaczenia przez ceremoniał w zachodniej kulturze, coraz bardziej zrationalizowanej i zaabsorbowanej indywidualną ekspresją.

Potrzeby człowieka zaspokaja natomiast prestiż, który według Plessnera stanowi nieco paradoksalnie istotę „walki o prawdziwe oblicze” (Plessner 2008: 111). Prestiż jest pochodną osobowej natury i mobilizuje jej siły, urzeczywistniając jej potencjał w konkretnym działaniu. Prestiż, w przeciwieństwie do ceremoniału, mobilizuje ludzkie bycie – naturę *homo faber*. Jest on jednak również ograniczeniem: powstrzymuje niczym gorset eksplozję wyczerpujących człowieka emocji. Sfera publiczna wpływa na człowieka i odwrotnie. Jest to zatem „otwarty system relacji”, i tzw. sztuczna zgoda. Sztuczna ze względu na swoją schematyczność i dystans wobec wartości. Sfera publiczna ustanawia równowagę między normą a życiem, tym, co konieczne, i tym, czego wymaga sytuacja. Dlatego istotą sfery publicznej jest dyplomacja – całkowite przeciwieństwo radykalizmu (Plessner 2008: 122); sztuka pertraktacji i źródło równowagi. Walka w sferze publicznej również musi mieć formę, a bez dyplomacji musi nastąpić „zdziczenie reguł walki” (Plessner 2008: 21). Dyplomacja jest więc pewną formą gry prowadzonej przez zmuszone do sublimacji, egoistyczne podmioty. Nie jest to jednak kwestia estetyki, ale gorzkiej konieczności (Plessner 2008: 133). Z braku miłości (bądź przekonania) podstawową formą utrzymywania równowagi jest dyplomacja z jej logiką umowności, która pozwala uniknąć otwartego konfliktu. Plessner mówi o niższej dyplomacji, która utrzymuje *status quo*, oraz wyższej dyplomacji, która wytwarza fakty i jako taka tworzy i afirmuje historię. Zwraca też uwagę na dyplomację jako element zwyczajnych, towarzyskich (*Geselligkeit*) relacji między ludźmi; jako lżejszą i cichą grę uprzejmości i aluzji, która zabezpiecza człowieka przed wątpliwą wartością autentyczności. „To, co właściwe tylko człowiekowi, ukazuje się – według Plessnera – w tym, co pośrednie” (Plessner 2008: 133). Relacje międzyludzkie reguluje takt – umiejętność dostrzegania niemierzalnych różnic, delikatnego i niezauważalnego reagowania na wibracje otoczenia, a także umiejętność odsuwania siebie samego. Píše: „Takt jest nieustannie obecnym szacunkiem dla duszy innego i tym samym pierwszą i ostatnią cnotą ludzkiego serca” (Plessner 2008: 135). Sfera publiczna jest dla Plessnera przede wszystkim, tzw. „obszarem higieny”, który ma przynosić ulgę poprzez ustanawianie właściwego dystansu: niedopuszczanie do zbyt dużej bliskości lub nadmiernego oddalenia.

Radykalizm jako wyraz braku taktu jest zatem niehigieniczny i zaburza tę geografę wzajemnych relacji między ludźmi.

Do tego, aby istniało państwo musi istnieć suwerenne przywództwo – punkt, „[...] do którego nie dociera racjonalizacja życia społecznego i w którym rozstrzygającą siłę uzyskują pierwotne, irracjonalne decyzje żywej jednostkowej osobowości” (Plessner 2008: 148). Równowaga nie może być dziełem odrealnionych osób występujących w sferze publicznej, w rzeczywistości nieprzewidywalnej, niedookreślonej i przemijającej. Decyzję musi podejmować ostatecznie jedna osoba, ryzykując i kierując się największą pewnością, niekoniecznie zaś rozumem. Jest to bardzo interesujący fragment dotyczący sytuacji męża stanu utrzymany w duchu politycznej refleksji C. Schmitta. Plessnerowski polityk spełnia funkcję „w” całości i „dla” całości; jest jej ucieleśnieniem (Plessner 2008: 150). Nie ma on prawa do bezpośredniego człowieczeństwa: szczerości, rozumności, łagodności. Bez wnikania głębiej w konsekwencje tego argumentu, dodajmy, że przywództwo, według Plessnera, ustanawia i broni społecznego porządku przeciw buntowi rozumu i serca. Jest więc zasadniczą formą radzenia sobie z radykalizmem w jakiejkolwiek formie i postaci. Polityk w rzeczywistości jest odpowiedzialny jedynie przed Bogiem i historią; nie ma komu zadawać pytań, dlatego cały czas podejmuje olbrzymie ryzyko. Gotowy jest do walki, ponieważ bez niszczenia – jak mówi Plessner – nie ma polityki, tak jak nie ma prawa bez niszczenia wolności. Podsumowując, można powiedzieć, że psyche do swojego rozwoju i obrony potrzebuje środków przemocy: dystansu, powściągliwości, wytworności i sztuczności, szkodzi jej każdy radykalny apel o bliskość, szczerość i otwartość, ponieważ sama jest wieloznaczna, nieprzenikniona i ukryta. Sfera życia publicznego musi być więc podporządkowana „systemowi higieny duszy” (Plessner 2008: 169).

Choć sytuacja człowieka nigdy nie jest dobra, może on poczuć się względnie bezpiecznie w przestrzeni publicznej – przekonuje Plessner. Radykalizm postrzega tu jako przejaw bezkompromisowości, która zagraża fundamentalnym zasadom higieny życia społecznego, podmiotowości, liberalnej wolności i państwu chlubiącemu się bezstronnością i racjonalnością. Radykalizm w każdej postaci: w uczuciach, myślach, przekonaniach ideologicznych i religijnych, indywidualnym i zbiorowym działaniu niesie groźbę dla logos. Radykalizm to groźba nierozumności ucieleśniająca ów podlejszy i chorobliwy pierwiastek wpływający na człowieka, który z ironią bądź niepokojem opisywany był w tradycji racjonalistycznej od czasów Platona jako zaburzenie. Plessner figuruje tu obok wielu innych, którzy w radykalizmie upatrywali jedynie zagrożeń: skłonności do przesady, nieobliczalności i ekstremizmu, godnego ubolewania przejawu naiwności, utraty dobrego smaku, produktu społecznej anomii i zagubienia, poczwarnego efektu wyparcia bądź braku świadomości historycznej, smutnej ilustracji zmierzchu cywilizacji, posępnego objawu barbarzyństwa zwiastującego koniec świata.

Gdyby myśliciel zdołał dostrzec w radykalizmie postawę bardziej skomplikowaną i dramatyczną, być może zauważyłby również, że radykalizm nie ma funkcji integrującej i nie może sprzyjać bezpośrednio nie tylko sferze publicznej, ale też wspólnocie. Bezpośrednio wyraża natomiast jedynie ekscentryczną pozycjonalność, tj. najgłębsze potrzeby i obsesje kruchego człowieka.

Na przeciwnym brzegu tej debaty są ci, którzy upatrują mniej lub bardziej pośrednich korzyści płynących z radykalizmu, upatrując w nim konieczny w sensie politycznym, pragmatycznym i moralnym element debaty publicznej. Jest dla nich przejawem psychicznych sił, autentyczności i witalności, twórczego libido, uporu bądź asertywności, rozbudzonych i wzniosłych pragnień, namiętnego stosunku do świata, jest wyrazem tłących się jeszcze w człowieku cnót: niezachwianych przekonań, odwagi, wartej podziwu i niemalże heroicznej determinacji w dążeniu do celu, jaki by on nie był (religijny, ideologiczny, społeczny, psychologiczny lub estetyczny; radykalizm płynący z irracjonalnej wiary w możliwość powrotu do utraconego raju lub wyrażający najbardziej racjonalne i nowoczesne aspiracje). Radykalizm jest dla nich godnym moralnej pochwały motorem modernizacji, racjonalizacji, emancypacji, czynnikiem pożądanej zmiany społecznej oraz mobilizacji zaprzeczającej powszechnej obojętności, nihilizmowi, liberalizmowi, czyhającym za jego fasadą niebezpieczeństwom itd. Krótko mówiąc, radykalizm jest czynnikiem sprawczym, który ucieleśnia patos wolności, nadziei i wiary.

5. Źródła radykalizmu – krytyka

Wróćmy teraz do kwestii radykalizmu i jego źródeł wyróżnionych przez Plessnera: filozoficznych, afektywnych i cywilizacyjnych, a także socjologicznych, które pozwolą nam nie tylko osadzić plessnerowską refleksję na ten temat w teorii ruchów społecznych, ale również poddać ją częściowej krytyce. A zatem po pierwsze, Plessner zauważa, że idealistyczna teza działania społecznego, która towarzyszy obu formom tęsknoty za wspólnotą, opiera się na założeniu dualizmu, a mianowicie: „absolutnego dystansu ciała w stosunku do wartości” – duszy (Plessner 2008: 6). Jeśli przyjmujemy ów dualizm – przekonuje Plessner – etyka musi stać się aksjologicznie rygorystyczna. Wszystko, co nie jest wewnętrznie zakorzenione, staje się bezwartościowe i wrogie. Prowadzi to do zaprzeczania rzeczywistości oraz negacji relacji społecznych, które jawią się jako „nienaturalne” i pełne przemocy. Spór o dualizm Plessner pokazuje m.in. w swoich uwagach na temat etyki chrześcijańskiej. Twierdzi, że o ile św. Tomasz z Akwinu przeżył rozdarcie ducha i ziemi, o tyle Luter na nowo je umocnił przyczyniając się do wzmocnienia radykalizmu i fanatyzmu zarówno religijnego, jak i świeckiego (Plessner 2008: 15). Jak pisze Plessner:

Pozbawiona w ten sposób ducha i duszy fizyczna natura, czysta materia, czyste życie, staje się bardzo wątpliwa, ale w pełni wystarczającą zasadą ziemskich tworów. Przeciwwstawia się jej sentymentalna opozycja czystego idealizmu, który rozgrywa to, co bezwarunkowe, przeciwko temu, co uwarunkowane, serce przeciw sile (Plessner 2008: 20).

W świetle tej groźnej koncepcji, dusza jest w więzieniu ciała, w istocie należy do jakiejś niewidzialnej wspólnoty. Wiąże się to z zaprzeczeniem wartości relacji społecznych jako zasadniczo innych (przemocowych i sztucznych) od wspólnotowych. Ten manichejski dualizm, sprzeniewierzając się jedności osoby ludzkiej, zawsze w etyce prowadzi do negacji władzy, a tym samym degradacji polityki do podejrzliwości wobec cywilizacji i tego, co sztuczne (Plessner 2008: 165).

Radykalizm jest więc odpowiedzią lub konsekwencją doznawanego „bólu” egzystencji. Nie jest jednak jasne, czy źródłem tego bólu, a w rezultacie konsekwencją radykalizmu, jest owa ekscentryczna pozycjonalność człowieka – jego ontologiczna kruchość, czy też skłonność do ideologicznego dualizmu. Człowiek bywa zapewne nie tylko ofiarą wyimaginowanych koncepcji filozoficznych lub religijnych. Nie można wykluczyć – jak czyni to H. Plessner – rzeczywistych ciężarów tego świata. Ból doświadczany i interpretowany przez umysł ludzki może mieć pochodzenie najzupełniej realne. Radykalizm może być zatem również wyrazem napięcia między tym, co indywidualne, i tym, co społeczne. Plessner nie widzi tego i w tym, co społeczne (w sferze publicznej), upatruje na wyrost wyłącznie ludzkiego sojusznika. Odbiera tym samym prawo do krytyki sfery publicznej, która nie jest przestrzenią ekspresji tylko przestrzenią higieny.

H. Plessner zarazem uprzytamnia nam pośrednio coś bardzo istotnego w pochodzeniu radykalizmu. Wskazuje nam mianowicie na znaczenia namiętności duszy, które płyną z doświadczenia egzystencjalnego deficytu i niewystarczalności. Spór z rzeczywistością (wiedzą potoczną i zdrowym rozsądkiem) prowadzi do buntu, roznieca też tęsknotę i nadzieję. Uspokobieni radykalnie ludzie nie godzą się na wygenerowany w procesie socjalizacji nawias świata przeżywanego. W opozycyjnej świadomości radykała ten wykreowany i uprawomocniony konsensus – a w ujęciu Ervinga Goffmana „rama interpretacyjna” – dotyczący wyobrażeń społecznych, jest sztucznym, „bezrefleksyjnym zbiorem przeświadczeń”, „chaotycznym rejestrem różnorodnych spostrzeżeń”, którego jedyna pozytywna funkcja wyraża się w tym, że daje psychiczny komfort lub złudzenie spójnej wizji świata (Hołówa 1986). Radykalizm zawsze wyrażał bunt kulturowy i jako przejaw takiego działania kontrkulturowego wielokrotnie dzielił badaczy ruchów społecznych, którzy raz upatrywali w nim zagrożenie, innym razem nadziei, niezależnie od tego, czy dotyczyło to nowych ruchów społecznych, czy np. ruchów związkowych.

Aby przełamać dominację tego sztucznego i idiosynkratycznego porządku wpisanego na trwałe w język i interesy grupowe, konieczna jest innowacja, wyjście ku temu, co zwykli ludzie z pozycji zdrowego rozsądku określiliby jako

obce i „swoiste”, a w przeciwieństwie do tego, co „swojskie”. Radykalizm buri spokój, parafrazując Z. Baumana: „[...] wstrząsa skałą, na jakiej wspiera się bezpieczeństwo codziennego życia” (B a u m a n 2000: 21). Etykieta „radykalizmu” jako odległej skrajności wyłania się w ścisłym powiązaniu z przekonaniem o obcości, w rozumieniu Floriana Znanieckiego nosicielki odmiennych wartości, lub Claude’a Levi-Straussa, który interpretował ją jako symbol tego, co dalekie. Nie jest chyba przypadkiem, że poglądy i postawy radykalne – z całym bagażem podejrzeń, napiętnowania i stygmatem – przypisuje się najczęściej grupom kulturowo odmiennym (kiedyś Żydom, dziś muzułmanom). Radykalizm jawi się jako coś obcego i rewolucyjnego zewnętrznym obserwatorom. Sami radykałowie – z tytułu tej różnicy – czerpią dużo wątpliwej siły i mnóstwo oczywistych wątpliwości, są bowiem ludźmi marginesu, poza systemem i w napięciu wobec niego (S c h ü t z 1944). Budują własny i nowy język opisu świata, przewyżczając to, co stare i nadając mu własny sens. Jest w tym kontekście co najmniej wątpliwe utożsamianie radykalizmu ze wspólnotą, tak jak czyni to Plessner. Być może jego błąd polega na tym, że skupił się bardziej na problemie wspólnoty, mniej zaś na jej poszukiwaniu lub innych możliwych funkcjach i konsekwencjach radykalizmu. W naszym rozumieniu radykalizm jest cechą ludzi z marginesu społecznego, a w języku antropologii Victora Turnera – znajdujących się w fazie liminalnej, tj. w fazie przejścia, zawieszenia i niepewności. Jako taki prawdziwy radykalizm nigdy nie może być cechą większości, np. klasy średniej, a jedynie cechą małych grup.

Plessner, przypisując tak olbrzymie znaczenie postawie intelektualnej (np. dualizmowi), która może wieść ku radykalizmowi społecznemu, mało zarazem pisze o jego intelektualnym wymiarze, tak jakby radykalizm był jedynie antyintelektualny. „Radykalizm intelektualny” tymczasem może być rozumiany jako sposób uwalniania się z sytuacji „sztuczności” jako niewiedzy. Nabiera w ten sposób znaczenia kognitywnego, przeradzając się w doświadczenie, które Charles Taylor określiłby jako epifaniczne, tj. takie, które ukazuje niedostępną prawdę. Jest on świadomym zabiegiem poszukiwania „situacji granicznej” i poniekąd wchodzeniem w nią dla celów poznawczych. Radykalne obrazowanie rzeczywistości, uwaga skupiona na krańcowych („granicznych”; „obcych”) ekspresjach ludzkiego zachowania staje się wówczas najlepszą drogą do poznania rzeczywistości – podstawą dociekania filozoficznego, socjologicznego lub politycznego (K e u c h e y a n 2010). W tym sensie radykalizm zawsze był kierunkiem intelektualnej awangardy, która świadomie porzucała potoczne i społecznie wygenerowane obrazy świata na rzecz tego, co ostre i wyjątkowe. Tak rozumiany intelektualny radykalizm zakłada, że rzeczywistość poznać można dzięki temu, co sytuuje się poza jej granicami, lub dzięki temu, co za takie heurystycznie się uznaje (przez analogię do weberowskiego typu idealnego). Im bardziej podążamy w stronę tajemnicy, która znajduje się poza granicami rzeczywistości, tym lepiej ją poznajemy. Wiąże się to z zanegowaniem powszechnych wyobrażeń i tzw. zdrowego rozsądku, który w tym

kontekście umacnia jedynie wygodne i często zideologizowane obrazy świata. R. Keucheyan ten rodzaj radykalizmu intelektualnego wiąże m.in. z pojęciem tzw. „epistemologicznego cięcia” (fr. *coupure épistémologique*), tj. strategii intelektualnej pierwotnie rozwiniętej przez Gastona Bachelarda, a potem na różny sposób rozwijanej przez L. Althoussera, M. Foucaulta, P. Bourdieu lub A. Badiou, polegającej właśnie na kwestionowaniu utartych wyobrażeń (fr. *sens commun*). Fakt, że niemiecki socjolog przemilcza radykalizm intelektualny jako prawdopodobną postać radykalizmu społecznego, świadczy o politycznej zachowawczości skądinąd liberalnego myśliciela. Była to zresztą cecha dość charakterystyczna dla pierwszych teoretyków ruchów społecznych, którzy w przeważającej większości upatrywali w robotniczych, studenckich lub awangardowych ruchach społecznych i ich radykalizmie przejawów zagrożeń oraz społecznych dysfunkcji ery masowej i industrialnej. Mamy tu na myśli różnych badaczy i myślicieli z okresu międzywojennego i okresu powojennego do lat 60., których rozważania na temat ruchów społecznych siłą rzeczy oscylowały wokół faszyzmu i bolszewizmu. Są to w szczególności: Herman Rauschning, Karl Mannheim, Hannah Arendt, Raymond Aron, Elias Canetti lub Seymour Martin Lipset.

Radykalizm wbrew temu, co twierdzi Plessner, nie głosi wiary w „uzdrawiającą siłę skrajności” (P l e s s n e r 2008: 7). Ten rodzaj postawy charakteryzuje raczej ekstremizm, który przypuszczalnie w rozumieniu Plessnera jest tym samym. Trudno wyobrazić sobie, aby poszukiwaniu korzeni towarzyszyła pewność i absolutne przekonanie o własnych racjach. Radykalizm jest raczej obciążony ryzykiem i z istoty swojej związany z niepewnością, tak jak ryzykowne i niepewne jest wszelkie dociekanie. Radykalizm wyraża więc raczej sytuację ciągłego przymusu odnoszenia się do podstaw, które same z kolei umykają. To, co wydaje się podstawą w umyśle radykała, z czasem przeradza się jedynie w trop prowadzący do innej i jedynie nieco właściwszej podstawy. Tak więc proces radykalizacji nigdy się nie kończy, nie osiąga poziomu bezwzględności, o której pisze H. Plessner, zaś doświadczenie nieskończoności staje się najbardziej bolesnym i towarzyszącym mu przeżyciem. Radykalizm niesie zatem jedynie potencjalną możliwość wtargnięcia w obszar niewiedzy, w sferę tajemnicy lub też – co na jedno wychodzi – w sferę wzniosłości. Według E. Burke’a wzniosłość jest zarówno kategorią estetyczną, jak i stanem duszy wypełnionej zmysłowymi obrazami tego, co straszne, dziwne, niejasne, przede wszystkim zaś tajemnicze. Wzniosłe jest „modyfikacją mocy”, ale moc ta wyziera paradoksalnie z rzeczywistości niepełnej, jak przekonuje angielski filozof. Wzniosłość wiąże się zarazem z doświadczeniem braku i nieskończoności, która sprawia, że jej największym przeciwnikiem jest świat pozbawiony tajemnicy. Radykalizm jest takim właśnie stanem duszy wyrażającej moc, doświadczającej nieskończoności, dokuczliwego stanu braku i tego, co spowite tajemnicą. Radykalizm wyraża również wolę i obietnicę uwolnienia się od mierności, której postacią jest zarówno zdrowy rozsądek, jak i konwencjonal-

ność pozbawionego tajemnic świata. Radykalizm przykuwa zatem uwagę swoją jednoznacznością, ale w istocie taki nie jest, gdyż jego prawdziwą potrzebą jest wzniosła niezbędność sprostania tajemnicy życia płynącej ze „świadomości niewystarczalności”. W naszym rozumieniu radykalizm nie jest więc ani purytański, ani fanatyczny, jak przekonuje myśliciel, a jedynie bezwzględnie dociekliwy.

Druga kwestia, którą można wyróżnić w rozważaniach Plessnera, dotyczy afektów radykalizmu. Radykalizm wspólnotowy, a szerzej radykalizm w ogóle, opiera się na przekonaniu, że to, co prawdziwe i wielkie może powstać jedynie poprzez świadomy powrót do korzeni egzystencji. Radykalizm wyraża się w skrajnej opozycji graniczącej z pogardą wobec tego, co zastane; gardzi tym, co konwencjonalne, warunkowe i ograniczone, a więc „powściągliwością, przemilczeniem, nieuświadomieniem” (Plessner 2008: 8). Z drugiej strony radykalizm jednocześnie jest wyrazem „wiary” w możliwość osiągnięcia jakiegoś idealnego porządku. Może dlatego tak często towarzyszy religiom i prawie zawsze rewolucjom, które również grają na tych dwóch strunach pogardy i wiary – przekonuje filozof. Porusza go tylko to, co wielkie i zupełne. Jak pisze: „Tezą radykalizmu jest bezwzględność, perspektywą – nieskończoność, patosem – entuzjazm, temperamentem – żar” (Plessner 2008: 6). Radykalizm zawsze zatem przesadza w represyjności i pryncypialności, w destrukcji i fanatyzmie. W samej swej naturze jest pewnego rodzaju ekstremizmem: w podkreślaniu duchowości, w absolutyzacji celów i zasad, w eksponowaniu siły woli, moralizmie i fundamentalnej nieufności. Radykalizm sam w sobie jest przeciwieństwem dyplomacji i umiarkowania; odrzuca kłopotliwość samego życia, które z natury rzeczy jest chwiejne. W tym odrzuceniu wyraża się oczywiście jego nieodpowiedzialność, choć jego istotą jest też szczerłość i dążenie do pogodzenia sumienia z praktyką – przekonuje. Choć myśliciel z literacką swadą określa typowe dla radykalizmu afekty, a tym samym uwypukla emocjonalne i psychologiczne aspekty rządzące logiką i klimatem radykalnych praktyk społecznych, to jednak rzadko w sposób satysfakcjonujący wyjaśnia ich mechanizmy do końca (por. Rot 1924).

Próbujemy zatem nieco rozbudować jego argumentację, bez pretensji wyczerpania tematu, i na początku dostrzec, że zarówno pogarda, jak i wiara mają swoje źródło w braku spokoju lub niezaspokojeniu wynikającym z krytycznej oceny rzeczywistości, jak również z powodu nieustannie oddalającego się spełnienia w wierze. A. B. Wolfe określa tę cechę mianem *unrest*, tj. niepokoju (Wolfe 1921). Radykalizm wyraża jakiś deficyt, ale również żal. I tak np. konserwatywny lub romantyczny radykalizm, który zawiera w sobie potrzebę zakorzenienia i restytucji fundamentu, proklamuje możliwość, a nawet konieczność regeneracji porzuconych w nieokreślonej przeszłości wartości i swego rodzaju „zmartwychwstania”. Ponieważ jednak przeszłość ta jest mglista i pozostaje niejasne, gdzie jest ona umiejscowiona, w ostateczności radykalizm dotyka samej tajemnicy ludzkiego pochodzenia. Radykalizm znajduje więc w przeszłości jedynie

bardzo uogólnioną możliwość rewizji ludzkiego losu. Pretensje tak usposobionego radykała nigdy nie okazały się satysfakcjonujące, co w rezultacie jest źródłem niekończącego się żalu. Z drugiej strony oświeceniowy radykalizm antycypujący i skierowany na przyszłość u kresu swoich roszczeń ukazuje człowieka zagubionego wobec umykającego absolutu, w miarę postępu coraz bardziej świadomego uobecniającej się, ale nigdy nieosiągalnej doskonałości. Rozmiar oczekiwań wpisany w logikę tego rodzaju radykalizmu podnieca siły woli i ekscytację, ale jednocześnie przynosi dręczące wrażenie niespełnienia, któremu towarzyszą coraz bardziej natrętne odczucia umykającego świata, zaprzepaszczonej szans i roztrwonionych możliwości. Radykalizm ten ma tendencję do zaogniania się, dogmatycznego stawiania wszystkiego na szali nowości, która ostatecznie jednak nie zwycięża, ponieważ projekt radykalnej rekonstrukcji nigdy nie dociera do celu. Ponownie zatem wypełnia go żal.

Przepełniona żalem skłonność do radykalizmu odnawia świadomość niekompletności własnych myśli i uczuć. To przypuszczalnie ma na uwadze Plesner pisząc o „naznaczeniu niedostatkiem”. Zracjonalizowane w przekonaniach, wrażenie alienacji lub innych rodzajów deficytu, odarcia lub niegotowości mogą świadczyć o istnieniu zasadniczego problemu tożsamościowego związanego z radykalizmem wyrażającego się w nieakceptacji świata i samego siebie w tym świecie, a także gorączkowym poszukiwaniu jakiegoś rozwiązania. Co więcej, może temu towarzyszyć uczucie paniki równie gwałtowne, co próby odnalezienia właściwej drogi ku sobie w momencie kryzysu tożsamościowego. Istnieje ogromna i do pewnego stopnia uzasadniona pokusa, aby w takim radykalizmie wypełnionym żalem upatrywać głównej przyczyny reaktywnego mechanizmu resentymentu. Z pewnością może być radykalizm przejawem takiego „duchowego zatrucia”, mechanizmem obronnym wypełnionym słabością, gniewem, egotyzmem i skłonnością do tyranii, podszytym zawiścią lub zazdrością. Psychologiczna analiza afektów społecznych niejednokrotnie wykorzystywana była w interpretacji ruchów społecznych (por. Bollinger 1981). Pytano, do jakiego stopnia radykalizm jest np. podsycany przez frustrację seksualną lub zdeksualizowane libido? Czy to radykalne przeciążenie jest wyrazem ukrytych paninstynktów erotycznych lub popędu śmierci, które zdominowały odruchy samozachowawcze? Czy odpowiedzi na pytanie o naturę radykalizmu należy upatrywać w kompozycji kompleksów, narcyzmu, lęku lub skłonności do masochizmu? Czy zatem skłonność do radykalizmu w każdym przypadku jest jedynie formacją reaktywną i sublimacją przymusu powtarzania, jakąś formą nerwicy, której istota tkwi przecież w nieakceptacji świata? W podobnej tonacji można określić radykalizm jako światopogląd, który opierałby się, wedle sformułowania K. Jaspersa, na „antynomicznym obrazie świata” (Jaspers 1919). Taki radykalny światobraz (*weltbild*) i wartościowanie wyrażają „zobiektywizowaną klatkę” (*Gehäuse*) – holistyczną i uniwersalizowaną wizję otoczonego granicami (*Grenze*) świata. Wszystko, co

wylania się spoza tego wyznaczonego granicami obrazu, jawi się jako groźne. W predylekcji do radykalizmu Jaspers upatrywałby „nieautentyczności” zawierającej różne strategie obronne, mechanizmy wyparcia i skłonności do matactwa, w których człowiek odnajduje bezpieczeństwo i broni się przed zatrutymi wpływami.

Radykalizm jako swego rodzaju parcie ku dopełnieniu, może być nie tylko siłą dośrodkową, ale również – czego nie chce dostrzec Plessner – twórczą siłą odśrodkową, która świadomie rozbija ustanowiony obraz świata i przesuwają jego granice. Według K. Jaspersa dokonuje się to w tzw. „sytuacjach granicznych”, kiedy światopogląd chwilowo ustępuje postawie tzw. demonizmu, tj. podwyższonej świadomości antynomicznego lub ambiwalentnego charakteru egzystencji przy jednoczesnym autentycznym jej przeżywaniu. W naszej interpretacji powiemy, że radykalizm również może przeć ku takiemu demonizmowi, a tym samym do przesilenia ujawniającego fałszywość przyjętych narracji i przynajmniej chwilowego ujawnienia nowych podstaw. Jako taki radykalizm stanowiłby ważną siłę społecznej rekonstrukcji. Utopijna perspektywa „nieskończoności”, o której pisze H. Plessner, wylaniałaby się w zderzeniu z rzeczywistością, a więc nabierałaby cech ideologii w rozumieniu Mannheim’a, tj. uczestniczyła w „budowaniu bytu”, a nie tylko ją rozsadzała i kwestionowała w imię bliżej nieokreślonej transcendencji (M a n n h e i m 1992: 159). Wydaje się również rzeczą całkowicie oczywistą, że takie nasycenie różnych afektów musi sprawiać wrażenie, a nawet jest przejawem, tego, co potocznie określa się jako „nadwrażliwość” lub „niestabilność” radykałów, zaś W. T. Root określa jako *low emotional breaking point*, tj. niską odporność emocjonalną (R o o t 1924: 343). Mówiąc najprościej, istnieje bardzo wiele rzeczy, które poruszają radykała. Ponieważ jednak nie panuje nad nimi, żyje w poczuciu zagrożenia.

Po trzecie, w plessnerowskiej krytyce radykalizmu wspólnotowego odnaleźć można pewne elementy refleksji socjologicznej i socjobiologicznej. Myśliciel podkreśla, że radykalizm jest cechą ludzi słabych (klas niższych i pracujących), „wykluczonych, rozczarowanych i oczekujących” (P l e s s n e r 2008: 28). Dodajmy, że nie chodzi tu jednak wyłącznie o psychologiczną dysfunkcję (por. K r o u t, S t a g n e r 1939: 32). Radykalizm jest przypuszczalnie cechą ludzi nie tylko niezadowolonych ze swojego miejsca na świecie, ale znajdujących się w przejściu i wyczekujących; ludzi z różnych powodów znajdujących się w zawieszeniu. Dlatego np. skłonność do radykalizmu – dodaje Plessner – jest biologicznie cechą ludzi młodych, zwłaszcza młodzieży postępowej, czującej kajdany, w wiecznym konflikcie generacyjnym; pełnej niezachwianego zaufania i potrzeby miłości; bez zrozumienia dla chłodu, wyrachowania, sceptycyzmu, patosu i rzekomego postępu. Tylko młodzież – jak twierdzi nie bez podziwu Plessner – zdolna jest dokonać rzeczy niemożliwej, tj. syntezy F. Nietzschego i K. Marksa: heroicznej afirmacji wspólnoty. Radykalizm młodzieży to synteza ducha antydemokratycznego,

poczucia ekskluzywności, gotowości do poświęcenia, a z drugiej strony wrogości wobec cywilizacji i miłości do ubogich. Jednocześnie nie dopuszcza ani wybujałego indywidualizmu, ani materializmu i dogmatyzacji procesu gospodarczego (Plessner 2008: 38). Plessner twierdzi przy tym, że jest to inna niż dotychczas i nowa młodzież: umiarkowana oraz ze wszech miar poważna; to już nie cygania lub podchmieleni młodocianie – komentuje.

To strukturalne usytuowanie radykalizmu znajdzie potwierdzenie w całej XX-wiecznej refleksji na temat ruchów społecznych, gdzie rzeczywiście upatrywano radykalizmu zwykle wśród robotników, studentów i inteligencji. Czy wynika to faktu, że radykalizm (a tym samym potrzeba wspólnoty) jest szczególną cechą właśnie tych grup, czy też – jak sądzimy – jest w każdej z nich jedynie podatność na pewien tylko pierwiastek radykalizmu (np. resentymentu wśród robotników, nonkonformizmu wśród studentów, czy też skłonność do ideologii wśród inteligencji); radykalizmu, który jako taki jest skomplikowanym i złożonym związkiem różnych cech. Mamy również obawy, że strukturalne osadzanie radykalizmu prowadzić może do powierzchownych uogólnień i utrudnić dostrzeżenie prawdziwych społecznych enklaw radykalizmu. Jest pewna różnica w sformułowaniu: „młodzież studencka jest radykalna” i „młodzież studencka jest podatna na radykalizm”.

Z całą pewnością radykalizm jest nie tylko naturalną i duchową, ale też społeczną dyspozycją, tj. podatnością na pewien rodzaj argumentów, wrażeń i działań ujawniających się w określonym momencie historycznym, specyficznym społeczeństwie i polu szczegółowych uwarunkowań społecznych, takich jak klasa lub grupa społeczna (Bittner 1963). Radykalizm posiada swój *habitus*, ponieważ zawsze tworzy się w polu określonej struktury społecznej. Plessner przekonuje, że radykalizm jest cechą specyficzną narodów. Zależy od temperamentu i sposobu myślenia. Ponieważ np. Rosjanie są bardziej pasywni niż Niemcy, ich radykalizm nie jest źródłem takich cierpień i rozterek wynikających z potrzeby działania i wierności sumieniu, łączenia polityki i moralności. Podobny wpływ na radykalizm mają religie, z których każda w inny sposób godzi sumienie z praktyką (tj. radzi sobie z dualizmem). Katolicy robią to za pomocą hierarchicznej koncepcji budowy wszechświata (św. Tomasz); kalwini z wykorzystaniem idei łaski (Kalwin). W przypadku naznaczonego dualizmem luteranizmu to pogodzenie następuje ogromnym kosztem w człowieku. Żyje on bowiem w rozdarciu między wymogami sumienia i roszczeniami rzeczywistości (zgodnie z moralnością urzędniczą).

Czy mnogość motywów i afektów radykalizmu nie przemawia paradoksalnie za tym, aby upatrywać go w bardzo nielicznych grupach? Tylko bowiem w małej grupie może jednocześnie ujawnić się duża liczba wyróżniających zmiennych. Aura radykalizmu może różnić się w zależności od kultury, tak jak różnią się wspólnoty; radykalizm może udzielać się z większym lub mniejszym prawdo-

podobieństwem różnym grupom społecznym, ale jako taki ogrania on jedynie małe grupy. Radykalizm zawsze pozostanie zjawiskiem mniejszości społecznych. Warto dodać tu jeszcze jeden, ważny z socjologicznego punktu widzenia, parametr przeoczony przez Plessnera w jego rozważaniach na temat radykalizmu, a mianowicie zmienną czasu. Plessner umiejscawia radykalizm w sercu myślenia wspólnotowego jako wiecznie trwającą przeciwwagę i *memento* dla swojego wyobrażenia higieny sfery publicznej. Tymczasem radykalizm jest czymś dużo bardziej ulotnym, budzi się w poszukiwaniu i ma swoje fazy. Dotyczy to zwłaszcza ruchów społecznych.

Czwarty element, który jest źródłem radykalizacji wspólnotowej to cywilizacja, a właściwie przemiany cywilizacyjne. Plessner pisze, że: „niewielu jest takich, którzy świadomie akceptują porządek społeczny, pomimo całej cywilizacyjnej nędzy masowych systemów [...]”, i dalej – niewielu jest „heroicznych optymistów epoki maszyn” (Plessner 2008: 41). Plessner tworzy, kiedy słowo „cywilizacja” często było synonimem dekadencji. Sam Plessner nie jest w stosunku do cywilizacji naukowo-technicznej bezkrytyczny, przede wszystkim jednak nie zgadza się z formami jej krytyki. Cywilizacja rzeczywiście niesie materializm i mechanicyzację, a tym samym groźbę lekceważenia kultury i tych pozornie zbytecznych rzeczy, jak choćby takt, jednak nie można jej negować uciekając się do radykalizmu wspólnotowego i kwestionując etos społeczeństwa, w imię jakiejś domniemanej głębi i odpowiedzialności. Sama technika może być źródłem nowych możliwości, a nawet przygody; cywilizacja jest ostatecznie produktem duszy dążącej do wyrazu, duszy człowieka, który jest *homo faber* (Plessner 2008: 112). Cywilizacja nie służy zaspokajaniu wąsko rozumianych potrzeb fizycznych i instrumentalnych celów. Wręcz odwrotnie, człowiek wyraża w niej nadmiar swoich fizycznych sił, zdradza „popęd gry”, a w istocie arcyludzką potrzebę samoodrealnienia w nosiciela znaczeń i ról (Plessner 2008: 117). Dlatego romantyczne odrzucenie cywilizacji jako zwykłej „formy” jest działaniem na niekorzyść człowieka. Radykalizm jest w tym sensie odpowiedzią na procesy modernizacyjne i jako taki staje się również zjawiskiem nowoczesnym. Dyskusja ta dotyczy nie tylko porządku nowoczesności, ale właśnie radykalizmu oraz jego ekspresji i granic w przestrzeni wolności. W tym sensie problem radykalizacji nowoczesności staje się raczej problemem nowoczesnego „radykalizmu” jako zjawiska duchowego, społecznego i politycznego „rzucanego” w nowe okoliczności.

6. Podsumowanie

Krytyczna refleksja nad rozważaniami Plessnera prowadzi nas do następujących i wymagających dalszej weryfikacji hipotez związanych z naturą, fenomenologią lub po prostu socjologią radykalizmu: 1) radykalizm może być

przedmiotem opisu i oceny tylko w kontekście określonych wyobrażeń dotyczących podmiotowości i sfery publicznej; wynika z tego również konieczność podejścia interdyscyplinarnego; 2) radykalizm charakteryzuje jednocześnie poczucie deficytu (tj. niewystarczalności) i rozbudzonych nadziei; 3) radykalizm zawsze wyraża bunt wobec konwencji i utartych wyobrażeń, a także skłonność do ryzyka; 4) radykalizm to raczej wzniosła predylekcja do poszukiwania i co się z tym wiąże postawa dużo bardziej otwarta niż to się zwykle zakłada; 5) radykalizm dotyczy przede wszystkim małych grup społecznych – enklaw; 6) radykalizm dotyczy grup społecznych znajdujących się w przejściu i wyczekujących; jest doświadczeniem granicznym – liminalnym; 7) radykalizm dopuszcza „obcość” i w tym sensie zasadniczo różni się od postawy ekstremizmu lub fundamentalizmu.

Bibliografia

- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa.
- Bittner E. (1963), *Radicalism and the organization of radical movement*, „American Sociological Review”, Vol. XXVIII, s. 928–940.
- Bollinger L. (1981), *Die Entwicklung zu terroristischem Handeln als psychosozialer Prozess: Begegnungen mit Beteiligten*, [w:] H. Jäger, G. Schmidtchen, L. Sullwood (Hrsg.), *Analysen zum Terrorismus*, Vol. 2: *Lebenslauf-Analysen*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Hołowska T. (1986), *Myślenie potoczne*, PIW, Warszawa.
- Jaspers K. (1919), *Psychologie der Weltanschauunge*, J. Springer, Berlin.
- Keucheyan R. (2010), *Qu'est-ce qu'une pensée radical? Aspects du radicalism épistémique*, „Journal du MAUSS”, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article670>, 16.01.2014.
- Krout M. H., Stagner R. (1939), *Personality Development in Radicals: A Comparative Study*, „Sociometry”, January, Vol. 2, No. 1, s. 31–46.
- Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Test, Lublin.
- Plessner H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlin–Leipzig.
- Plessner H. (1941), *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Van Loghum Slaterus, Arnhem.
- Plessner H. (1994), *Władza a natura ludzka; esej o antropologii światopoglądu historycznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Plessner H. (2008), *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Root W. T. (1924), *The Psychology of Radicalism*, „Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology”, Vol. XIX, s. 343, s. 341–356.
- Schmitt C. (1927), *Der Begriff des Politischen*, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, No. 58, s. 1–33.
- Schütz A. (1944), *The Stranger; and essay in social psychology*, „American Journal of Sociology”, Vol. 49, Issue 6, s. 499–507.
- Tarrow S. (1989), *Democracy and disorder*, Oxford University Press, Oxford.
- Wolfe A. B. (1921), *The Motivation of Radicalism*, „Psychological Review”, Vol. XXVIII, s. 280–300.

Mikołaj Rakusa-Suszczewski

**RADICALISM, SELF, AND THE PUBLIC SPHERE
IN THE THEORY OF HELMUTH PLESSNER**

Summary. In the following article we argue: firstly, that it's necessary to take into account in social movement studies, the anthropological ideas of the "Self", as well as the political views of public sphere's *eidos*. We do this in reference to German philosopher Helmuth Plessner – a thinker that is relatively little known for social movement theorists. Secondly, we analyze – following Plessner – the concept of social radicalism and the idea of radicalism as such. We are looking for its meanings and values that have been lost in the common and trivialized discourse, or were attributed to it in an exaggerated way. We don't agree with the false use of the term "radical" in relation to the ordinary forms of vandalism, stupidity and xenophobia. Thirdly, we try to formulate the principals of the "sociology of radicalism" which for sure require further examination. In opposition to the wide-spread beliefs, we consider radicalism as substantially an open stance, fulfilled with a sense of lack, unsatisfaction, regret and hope. We see in a fair radicalism an attitude that accepts strangeness and as such it's fundamentally different from extremism or fundamentalism. Finally, we see in it a phenomena singular for small groups, which remain in transition, and standby on borders.

Keywords: radicalism, self, public sphere, Helmuth Plessner, social movements.

Natalia Wielecka*

CONSENSUS SOCIAL MOVEMENTS AND THEIR SIGNIFICANCE IN A GLOBALIZING WORLD – THE EXAMPLE OF THE FOCOLARE MOVEMENT

Abstract. The importance of consensus social movements consists in the creation of new cultural orientations based on the principles of humanism and universal values, and the way they catalyse the process of a new state of ‘social aggregation’ and strive to gain control over historicity by actively taking part in structuring the global world. They mark a path of constructive social involvement, both on an individual and communal plane. The essential activity of consensus social movements is promoting a new culture – i.e. lifestyles which constitute an alternative to those in the mainstream – as well as concrete action for social change. Such movements consist mainly consists of “work at the base”, i.e. activity at the most fundamental human level. One of the specific characteristics of consensus movements, which sets them apart from different movements, is the fact that social mobilization in this case is not based on conflict; it is geared toward constructive action. The Focolare Movement has existed since the 1940s. It is present in 182 countries and has over 2 million members and adherents, mainly Catholics, but also about 50 thousand members of other denominations and about 30 thousand followers of other religions as well as about 70 thousand non-believers. They get together, despite their differences, and engage in solving social problems on every level – global, international, local and interpersonal.

Keywords: Consensus social movement, communal subjectivity, cultural orientation, socialization.

We are living in a time of social movements. Intensified social activity outside of politics is fast becoming a characteristic trait of contemporary societies, regardless of their geographic location or level of development.

What, then, are contemporary social movements? Sociological writings are rife with definitions (which in itself bears witness to the complexity of this phenomenon). They can be “collective efforts made in order to transform norms and values”, “collective undertakings aimed at changing the social order”; “organised attempts made by groups of people to effect social change”; “collective efforts aimed at controlling a change or altering its direction”; “collective endeavours

* M.Sc., Association for Culture and Education, ul. Okopowa 55 A, 01-043 Warszawa; natalia_wielecka@yahoo.com.

undertaken in order to establish a new order of life” (Sztompka 2005: 226); “dynamic collective activities promoting changes or opposition against transformations which society is undergoing – in groups, systems of values” (Szymczyk, ed. 2010: 33). A common denominator for these definitions is the great potential inherent in social movements, which manifests itself (to a greater or lesser extent) in action. This represents a potential for change, and it can manifest itself both in constructive and destructive activities.

Social movements are very diverse in their aims and the directions of the desired changes, as well as in the arsenal of means they utilise. As a rule, they are characterised by a bottom-up collective activity for a collective benefit. They manifest themselves in involvement – sometimes more active, sometimes less so – in public life outside of the system of official institutions. Social movements influence both massive social structures and the consciousness of individuals, while their organizational structure is chiefly communication-based. We are witnessing a transformation of politics – from institutional politics to “life politics” (cf. Giddens 2006: 21). A peculiar feature of many contemporary social movements is that in a world where social bonds and structures are fast dissolving, new types of social bonds are being created, which play a role in the creation of new principles of social structuration – ones that are more flexible, more open to the changing reality, and offer more opportunities for individual and collective subjectivity. The metamorphosis of social movements in the past few decades has been from “socio-political” towards “socio-cultural” movements (Touraine 1995: 224). The area where these movements are born and are active has been increasingly that of culture, as broadly understood.

The organizational structure of contemporary social movements consists of a network of small groups and loosely confederated individuals who subscribe to similar values and who act and react together. These subjects systematically work every day. The social movement as such, however, manifests itself during extraordinary actions, spectacular undertakings (Szymczyk, ed. 2010: 44). This trait of social movements can be compared to an “iceberg”, whose visible part are the “activities” of the movement, while the much greater, invisible part, is the potential, or “readiness to act”.

The rapid development of new technologies causes the organizational structure of contemporary social movements to increasingly morph into a network, which in turn allows the movements to quickly spread on the global scale. Today’s attempts to define social movements stress the rationalism behind group mobilisation – the social movement is a conscious collective actor, which makes rational choices, following instructions from the shared collective identity (Della Porta, Diani 2009: 23–24).

The chief factor in collective mobilisation, as well as the source of meaning and experience, is value-based cultural identity. In the words of Manuel Castells, the identity of social actors “is a process of constructing meaning on the basis

of a certain cultural attributes or a linked set of cultural attributes which are given precedence before other sources of meaning” (Castells 2008: 22).

Identity, and especially collective identity based on a shared system of values, are key concepts for understanding the phenomenon of contemporary social movements. The movement’s identity is primary with respect to its social activity. The process of forming the collective identity of a movement is two-dimensional – on the one hand, the movement’s identity consists of the multitude of identities of its members, but on the other, the fact of participation in the movement brings about changes in the identities of individuals. The collective identity of a social movement is more than the sum of the identities of its members, it is a subjective identity. The logic of social activity of contemporary movements is construed around a shared system of values, a certain view of humanity and the world, as well as a belief in the viability of change. Therefore we can identify two elements vital in studying the phenomenon of social movements:

- 1) the movement’s identity – that is, a system of meanings and values, as well as the model of culture the movement adheres to (which is often alternative with regard to the official one);

- 2) communication and relations with its surroundings (testimony of lifestyle, communication of collective identity), what we call the social activity of the movement.

One form of mass organization for societies, apart from various conflict movements (resistance movements, reactive movements), are consensual collective activities around which consensus social movements are born (Della Porta, Diani 2009: 26). Such movements are a peculiar and significant form of bottom-up collective activity, since – as opposed to conflict social movements – they are aimed at constructive activities. A characteristic trait of consensus movements is that social mobilization is not, in this case, based on any conflict. Consensus social movements are first and foremost cultural projects (Touraine 2006: 783). They are “quiet” movements, which do not particularly stand out on the socio-political scene, because they are chiefly active in the area of culture as broadly understood, and their activities are for the most part “grassroots work” (socialization). The goal of their activity is transformation of “metasocial guarantees of social order” (Touraine 1995: 223), that is, of the foundations (basis) of the structurization of said order. The fundamental “visible” activity of such movements is thus promoting new cultural patterns as well as lifestyles that are alternative with respect to the mainstream. This is tied to concrete activities towards effecting social changes. Social movements of this type, which strive to “transform interpersonal relations on their most fundamental level”, are also called “proactive movements” (Castells 2008: 17).

It is worth stressing the historic longevity of consensus social movements. These movements are characterised by a life cycle unlike that of most social movements

(Szymczyk, ed. 2010: 34): the phases of creation and development are followed by a phase of active persistence, that is, keeping a certain level of mobilization and reacting when certain conditions are met. Fields of activity are much broader for such movements than for resistance movements, and include all areas of social life – from the level of individual identities to global macrostructures.

Consensus social movements are a broad and diverse category. Among them are various religious, charity, and solidarity movements as well as certain types of human rights or environmental movements. The fact that they are characteristically “left ajar” institutionally makes it that much more difficult to define them precisely and comprehensively. Indeed, it is impossible to even list all currently active social movements of this type. This category is rather an analytical one, presenting a certain model of subjective collective social activity. Such movements spread intensively and are more long-lasting than others. One may ask why this is so. It seems that the secret of their success lies in their being a constructive alternative to the structural breakdowns in today’s societies. Consensus social movements serve an important social function – they answer vital needs of contemporary individuals, who seek to make sense of the world, seek meaning in their own lives, and crave security. These are things which are no longer passed from generation to generation, owing to globalisation processes which uproot us culturally. This is of particular importance in today’s world of weakening institutions, where, as Zygmunt Bauman put it, people are unable to anchor their identities. These movements then create positive models for reconciling what is “modern” with what is “traditional”, “open” with “closed”, “eclectic” with “fundamental” – both on the individual scale and community-wide.

The Focolare movement can serve as a specific example of the phenomenon of consensus social movements (*focolare* literally means “hearth” in Italian). As of today, the movement is present in 182 countries, has more than 2 million members and sympathisers, who are chiefly Roman Catholics, but also about 50 thousand members of other denominations, ca. 30 thousand members of other religions, and some 70 thousand atheists, who work together to solve social problems and build “a better world”. The Focolare movement is a secular religious movement. At the same time, it is a dynamic, network social movement on a global scale. It dates back to 1940s Italy and revolves around higher, transcendental values. These are assumed to be Christian values, but a key characteristic of Focolare is its exceptional openness to all human beings (in accordance with Christian tenets). The shared value system, with special stress placed on universal humanitarian values, is the motivating factor for all activities. The movement is active in all spheres of human life and activity, both private and public.

The value system of the Focolare movement stems from the charisma passed down from its founder, Chiara Lubich. The central, most socially significant and motivating values include “love”, “brotherhood” and “unity”. Love is the most fundamental, the innermost of these (for God is Love). This is what inspires mem-

bers to do everything they do as Focolare. This principle is laid down in the General Statutes of the movement: “the goal of Focolare’s activities is perfect love which is realized in universal unity and brotherhood” (*Statuti Generali Opera di Maria*: arts. 5 and 6). To elaborate on what kind of love is meant here, let me quote the founder of the movement: the aim is

to love with a special love. Not only with one directed at one’s own family or friends, but one that reaches out towards everyone alike, the nice and the not-very-nice, the rich and the poor, the great and the small, compatriots and foreigners, friends and foes. To love everyone. To love first, taking the initiative, not expecting to be loved back. To love first, even if others do not love you, even if others hate you. If we all act this way, universal brotherhood will spread. To love not only with words, but concretely and actively (L u b i c h 2007: 488, 491).

Love is something active, very active. It tells you to live not for yourself anymore, but for others. And this is something that requires dedication, effort. It requires from everyone that they transform from cowardly, egotist individuals, focused on their own business, on their own things – into little heroes of every day, who serve their brothers day in, day out (L u b i c h 2007: 486).

Brotherhood (and we need to stress that what is meant here is universal brotherhood) is another key point and ultimate goal of the movement’s activities. It is a value linked with interpersonal relationships. As an internalised value it induces the attitude “every human being is my brother”, “we are all one family”.

Unity is a value that involves all spheres of a person’s life, as well as those of their surroundings. It is this fundamental value that gives the movement its global dimension. Focus on building unity leads to caring for harmony and peace. The entire activity of Focolare is therefore aimed at building unity in all areas of human life and activity – from the harmony of spiritual life, through brotherhood and peaceful coexistence with others, to caring for the environment. Led by the principle of love, people involved in the movement attempt to reach unity in their personal and communal lives, promoting the system of values they subscribe to and the culture that stems from it wherever they find themselves. The Focolare movement is a broad influence movement, whose activities span multiple dimensions – from changing individual mindsets and identities, through to structural changes in small groups, local communities, and to the macro level – in global projects and systems.

The main activity of the Focolare movement is passing on the “ideal” (love-brotherhood-unity) to all social groups and all corners of the world, “to bring order to souls and societies again” (L u b i c h 2007: 248). Great heed is paid here to socializing activities of the movement’s participants, hence its meetings, congresses, and formation schools are very professional and well-prepared. They serve as much to pass information as to create communal bonds among participants. The formation process in Focolare is flexible and adaptable for particular types of societies. The movement’s ideas reach diverse groups through people

socialized in Focolare. Wherever they live, work, travel or seek entertainment, the movement's participants find opportunities for "silent work", for "being love".

Owing to the fact that the 'activists' of Focolare are chiefly lay persons, the movement's spirituality reaches ever wider, and its structures lead to transformations on the mass scale. Thousands of people, often quite unnoticed, attempt to make their ideals real in their everyday lives. In the words of Vera Araújo, a sociologist linked with the movement,

we, modern, effective people, want to touch, to see, to calculate the results, palpable consequences for our social life. We crave statistics and evidence. But love makes no noise, it works in the depths: in the souls, the minds, the hearts, building bonds: so it works inside institutions and structures, it works for the benefit of international life, it works hidden, like leavening in a dough. In Focolare love is present through lay people living in the world in their apartments, tenement buildings, blocks of flats, people who walk the city streets and work in offices, schools, factories, banks, in the field, everywhere. This is a revolution (A r a ú j o 2009: 44).

A characteristic trait of the movement is its dialogism. Focolare leads a "dialogue of life", whose effect is the capability to reconcile diversities in a divided world. Socialization in Focolare fosters the development in its members of an attitude of sensitivity to social problems and readiness to positively react to them. This is especially true today, in times when societies are transforming towards multiculturalism and greater religious diversity, in times of escalating xenophobia and religious intolerance. The movement is also involved in dialogue with other religions "so that religious pluralism does not lead to division and wars, but contributes to renewal in brotherhood of the unity of the family of all humans" (www.focolare.org). Inter-religious dialogue, which the movement is actively involved in, creates favourable conditions for diverse religious circles to get to know one another better and to undertake activities together, which in turn leads to greater understanding and more peace in the world.

This may be due to the fact that the Focolare movement stresses in its dialogue what is shared, universal – like the golden rule "do unto others as you would have them do unto you" – and makes it the fundament of relations between diverse people, cultures, nations and religions. According to the Focolare ideal it is not enough to engage in dialogue in a limited sliver of reality, what is required is a life of dialogue. Of great value in the dialogue is the relationship between the content and the form of what one passes on – "without imposing yourself, without the will to conquer, without the will to convert" (L u b i c h 1997: 8). In the Focolare movement dialogue is a certain lifestyle which contains an active potential for unity. The Focolare dialogue, even though it is realized in a particular life dialogue, always relates to transcendence through the medium of love.

The organizational structure of the Focolare movement is rather complex. This is largely due to the global and open nature of the movement. There are also internal reasons – in the case of Focolare, structure is secondary with respect to activity rooted in its system of values. The structure, "softly" crystallised in any

case, is created in order to pass on the doctrine as globally as possible, to facilitate information transfer, and coordinate activities. Focolare is a typical social movement of the new type, with a multidimensional, network structure consisting of the “centre”, “branches” as well as “networks of groups” and “networks of individuals”.

What is worth noting is the double structure of this movement. On the one hand it appears as a well-managed organization that guarantees a high level of co-operation with other subjects of social life and continued formation of participants, and which facilitates an organizational, moral, program and spiritual unity of millions of people worldwide. At the same time the movement is characterised by great variety and diversity in terms of its forms and areas of activity, and above all – of its structures – which are open, decentralised and to a greater or lesser extent fluid, scattered in various environments. This creates space for individual and wholly subjective activities by individuals and group subjects on the level of small groups, local communities, *etc.* This duality serves on the one hand to make the movement’s activities more effective, and on the other, enables the structurization of both the individual identities of its participants and of the collective identity of the entire movement in all of its forms and agendas.

An important aspect of the Focolare movement is that its reality as a whole is made up of a network of particular movements active in different areas of social life – the family movement, the youth movement, the children and teens movement, the charity movement, *etc.* All activities of the networks of movements working within the frame of Focolare agree with the general strategy of the movement and involve the promotion, in their respective environments, of new cultural patterns in a way that is suitable for each environment, according to its specific nature and needs. They create a significant social and cultural capital, peculiar to each environment.

In addition to the above-mentioned “grassroots work”, and in accordance with the principle “love must be implemented”, the movement also animates concrete activities to incite changes in social reality. Various actions and projects are undertaken at all levels of social life. Examples of this “concrete” involvement in solving social problems may be the global project “Action for a United World” (www.amu-it.eu) or the youth project for local communities, “ColoriAmoLaCittà” (http://teens4unity.net/home_inaction.html).

Focolare is constructively involved in counteracting the negative effects of globalization. This is done chiefly through activities aimed at lessening the social distance between groups and societies. The movement also participates in activities that foster the development and integration of local communities. This may be illustrated by the project “Economy of Communion” (edc-online.org), initiated in the early 1990s and actively promoted by Focolare worldwide. It clearly shows a systemic approach to thinking about social problems. Economy of Communion companies function in accordance with market economy: they are rationally managed, they are competitive and make a profit. At the same

time, however, they differ from others because of a certain philosophy of economics that lies at the foundation of their functioning. This philosophy has led to a new economic system which is also effective in standard economic conditions. The idea of communion in economy dictates that company profits be divided into three equal parts and used to finance three areas. One part pays for further development of the company, another – the development of formation structures, and the remainder finances aid for the poor, to provide them with means of survival until they find employment (Lubich 2007: 398–399). These fundamental assumptions are the foundations of a “new economy” (as opposed to the principles of ‘new economy’ as traditionally understood), which is based on a certain view of man and the world. As of today, more than 700 companies around the world operate according to principles of Economy of Communion. This project shows that an economy based on different, more humane, principles is possible and does not automatically lead to lessening the competitiveness of a company.

Another interesting social phenomenon are the so-called Mariapoli towns – laboratories of social life organised in accordance with the model of values and culture promoted by the Focolare movement. The first of these was created in 1964 in Italy and is still developing actively, another 34 can be found on five continents. These towns are homes to members of diverse cultures, religions, and world views, all living together. “Normal life” goes on in these towns through building real unity among these cultures, religions and world views, rather than through elimination of differences. The fundament here is not assimilation or homogenization, but a dialogue based on universal human values. Focolare towns, institutions and groups, as well as their activities, are a social and cultural fact.

Brotherhood and unity, the ideological cornerstones of Focolare, mean that an important place in the movement’s structure is reserved for the media. The central publisher CittàNuova puts out several dozen books every year, as well as magazines for organizations and movements working within the Focolare structure. Twenty-five publishers can be found outside of Italy, with a combined annual output of 200 titles. The best-known and most commonly read magazine of the movement, CittàNuova, has 37 national editions in 22 languages, while the monthly *Words of Life* – consisting of an excerpt from the Bible together with a commentary – is issued in 2 million copies in 96 languages and dialects. In addition to the extensive global official site www.focolare.org, edited in 7 languages, there are 24 local sites and sites for each of the movement’s branches, Mariapoli centres and towns, as well as web pages for various projects. One of the most widespread ways to distribute information about the movement’s life and activity among its members are “mailing lists” made by branches and communities on all levels. The network of recipients of Focolare messages via all forms of media runs to some 14 million people (Lubich 2007: 414).

The fact that the forms and techniques of Focolare’s activities remain very up-to-date also plays another role: it connects millions of people scattered all over

the world, thus opening them to constructively experience globalisation. This in turn gives the movement another function, in that it participates in structuring the global world on the basis of, and along the principles of, higher values, in a profoundly humanised way. This construction of the seeds of a global community is done, in the case of Focolare, with deep respect for what is anthropologically significant, for what comprises the cultural context for local communities (national, regional, religious or cultural ones). This exemplifies what we know from sociological literature: the combination of the global and the local dimension ("glocal" in Giddens's terms).

The Focolare movement's effectiveness is very thought-provoking in the light of its orientation against the leading cultural trends of our age. One is especially surprised by the ease with which the movement crosses all borders and reconciles diversities in this deeply divided world. One reason for this astounding success may be the Focolare's integral approach to life and to humanity, its action strategy rooted in universal values and its reference to transcendental values. It seems that what makes participation in the movement attractive are its universal system of values and fitting activity models. This gives participants a relatively high sense of security, and participation significantly reduces the deficit of a sense of meaning and significance that is so severe in our times. Focolare's communal character lessens the sense of loneliness and alienation that is so distressing for the contemporary human. Focolare seems to provide a solid basis for the construction of both individual and collective identities, at the same time including the participant in a diverse, dynamic, and changeable network of relations, groups and institutions. In the words of Chiara Lubich, the "secret" of Focolare's popularity

lies in a new way of life, a new lifestyle accepted by millions of people, which, while basically following Christian values – by no means overlooking, rather stressing similar values present in other religions and cultures – awakens in the world a need to find and strengthen peace; yes, peace and unity. It's about a new spirituality, one that is contemporary and current, a spirituality of unity. Not just individuals live by it, but also many people together. For it has a clear communal dimension (L u b i c h 1997: 8).

The Focolare movement promotes a new lifestyle, one which helps people reconcile two realities – those of spirituality and of modernity. This is what truly attracts people, especially the young. It is a lay movement which makes ample use of modern technologies and enters directly into the area of everyday life.

The movement has been noticed and recognized by numerous institutions, including the UN. In 1996, Focolare's founder was awarded the UNESCO prize for "Education to Peace". The official justification for the award read:

For the input the movement has had in building peace and unity between individuals, nations, generations and social groups, in which everyone participates: children, young people, adults, the rich and the poor, atheists and adherents of all religions (Z a n z u c c h i 1997: 6).

Such social movements enable individuals to participate in a community and give them an opportunity to publically articulate their opinions and exert influence, to be a subject in a world of dissolving social forms. Movements of this type promote a value-based process of constructing individual and collective identities and new lifestyles, ones that are constructive though adequate for modernity, by developing people's sensitivity and allowing them to react positively to social problems. Their significant social role is also that they comprise what might be called a new "social state of matter" and moderate the process of creation of new cultural orientations.

References

- Araújo V. (2008), *Nowi ludzie*, "Nowe Miasto", No. 2–3, pp. 96–99.
- Araújo V. (2009), "Świecki" Bóg, "Nowe Miasto", No. 3–4, pp. 44–45.
- Castells M. (2008), *Sila tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Della Porta D., Diani M. (2009), *Ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2006), *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lubich C. (1997), *Zalążki nowego ludu. Fragmenty przemówienia Chiary Lubich wygłoszonego po otrzymaniu nagrody UNESCO za "Wychowanie dla pokoju"*, "Nowe Miasto", No. 1, pp. 8–9.
- Lubich C. (2007), *Charyzmat jedności*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Statuti Generali Opera di Maria* (1999), CittàNuova, Roma.
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szymczyk J. (red.) (2010), *Wartości. Interesy. Struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, NORBERTINUM, Lublin.
- Touraine A. (1988), *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Touraine A. (1995), *Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych*, [in:] J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo*, Vol. 1, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, pp. 212–225.
- Touraine A. (2006), *Rola podmiotu w społeczeństwach nowoczesnych*, [in:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Vol. 2, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, pp. 769–788.
- Zanzucchi M. (1997), *Nagroda UNESCO dla Chiary Lubich*, "Nowe Miasto", No. 1, pp. 8–9.

Natalia Walicka

RUCHY SPOŁECZNE KONSENSUSU I ICH ZNACZENIE W GLOBALIZUJĄCYM SIĘ ŚWIECIE – PRZYKŁAD RUCHU FOCOLARI

Streszczenie. Zjawisko ruchów konsensusu zasługuje na uwagę badacza przede wszystkim ze względu na masowość i skuteczność szerokiego spektrum działań społecznych; wart zbadania

jest także fenomen konstruktywnego zaangażowania społecznego w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym. Ważne znaczenie społeczne tego typu ruchów polega m.in. na tym, że współtworzą one jakby nowy „stan skupienia społecznego” oraz katalizują proces tworzenia się nowych orientacji kulturowych. Dążą do uzyskania kontroli nad historycznością poprzez czynne uczestnictwo w strukturyzowaniu świata globalnego.

Ruch Focolari istnieje od lat 40. XX w. Jest obecny w 182 krajach, liczy ponad 2 mln członków i sympatyków, głównie katolików, ale też ok. 50 tys. przedstawicieli innych wyznań, ok. 30 tys. wyznawców innych religii, oraz ok. 70 tys. osób niewierzących, którzy wspólnie angażują się w rozwiązywanie problemów społecznych na wszystkich poziomach – globalnym, międzynarodowym, lokalnym i interpersonalnym. Strategia działań tego ruchu oparta jest na wartościach uniwersalnych.

Słowa kluczowe: ruchy społeczne konsensusu, podmiotowość społeczna, orientacja kulturowa, socjalizacja.

Marcin Frybes*

RUCH WSPARCIA DLA „SOLIDARNOŚCI” I POLSKI W LATACH 80. JAKO RUCH SPOŁECZNY

Abstrakt. Powstaniu w 1980 r. „Solidarności” towarzyszyły wielkie emocje i zainteresowanie na całym świecie. Przez piętnaście miesięcy swej legalnej działalności stała się szybko symbolem wolności, walki bez użycia przemocy i walki o uznanie i poszanowanie podmiotowości ludzkiej. Różne środowiska w świecie zachodnim wiązały z polskim ruchem duże, czasem zupełnie odmienne nadzieje. Ogłoszenie stanu wojennego spotkało się z powszechnym potępieniem. W miejsce kilku tysięcy internowanych przywódców ruchu „Solidarność” (stanowiących w oczach władz PRL śmiertelne zagrożenie dla systemu komunistycznego) ujawniło się w różnych krajach świata co najmniej tyle samo zdeterminowanych „przyjaciół «Solidarności»” (działaczy związkowych, dziennikarzy, intelektualistów, wykładowców, studentów, polskich emigrantów różnych generacji, w tym działaczy opozycji demokratycznej i NSZZ „Solidarność”, których stan wojenny zaskoczył za granicą). Podejmowane przez nich różnorakie działania składają się na ponadnarodowy ruch wsparcia i solidarności z Polską i „Solidarnością”. Co o tym ruchu można powiedzieć analizując go w kategoriach ruchu społecznego, w znaczeniu, jakie nadał mu francuski socjolog Alain Touraine? Najważniejszym jego wymiarem było oddziaływanie na to, co Touraine nazywa „modelem kulturowym”, co z kolei miało swój bezpośredni wpływ na sferę polityki. Ruch wsparcia dla „Solidarności” przyczynił się walcnie do ostatecznej delegitymizacji komunistycznego projektu, do stworzenia nowego języka pozwalającego opisywać sytuacje społeczne w krajach bloku sowieckiego oraz do uwiarygodnienia polskich (i nie tylko polskich) środowisk opozycyjnych jako możliwej, demokratycznej alternatywy dla sprawujących władzę członków aparatu komunistycznego państwa. Wywołał więc konkretne skutki nie tylko w sferze kulturowej, ale także politycznej, a nawet – po części – geopolitycznej.

Słowa kluczowe: Polska, „Solidarność”, Zachód, komunizm, związki zawodowe, ruch społeczny, Touraine, Francja, USA.

1. Wstęp

Na całym świecie powstaniu „Solidarności” towarzyszyły emocje i zainteresowanie. Na Zachodzie polski ruch związkowy i wolnościowy wywołał u niektórych (w szczególności u polityków) nieskrywane obawy i lęki. Rozwój

* Mgr, CADIS-EHESS (Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) Paris, 190-198 Av. de France, 75244 Paris; Collegium Civitas w Warszawie, Plac Defilad 1, 00-901 Warszawa; marcin.frybes@gazeta.pl.

niezależnego od władz ruchu i napięcia z tym związane mogły stanowić poważne zagrożenie dla mocno już osłabionego radziecką interwencją w Afganistanie procesu odprężenia („detente”). Jednakże w wielu różnych środowiskach polski ruch wywołał uczucia podziwu i sympatii, a także entuzjazm i nadzieje. Zagraniczni goście zaczęli coraz chętniej i częściej odwiedzać Polskę, początkowo z czystej ciekawości, z czasem w wyniku rosnącej fascynacji.

Po ogłoszeniu stanu wojennego, dziesiątki tysięcy osób wyszły manifestować na ulice, nie tylko Paryża, Nowego Jorku, Brukseli lub Rzymu, ale również Montrealu, Meksyku i wielu innych miast na świecie, od Japonii po Afrykę Południową i Australię. Żywiłowo zaczęto tworzyć komitety pomocy i solidarności z Polską i „Solidarnością”, przede wszystkim w stolicach i wielkich miastach, ale również na przysiółkowej prowincji. Na przestrzeni kilku tygodni uformował się ponadnarodowy, spontaniczny i zdecentralizowany ruch wsparcia i solidarności. Społeczne reakcje oburzenia okazały się tym razem silniejsze i znacznie bardziej długotrwałe niż w przypadku innych akcji „przywracania porządku” w bloku radzieckim (w Czechosłowacji, w 1968, lub na Węgrzech, w 1956 r.). Wraz z upływem czasu na bazie oburzenia i solidarności z Polską pojawiły się mniej lub bardziej ustrukturyzowane działania zmierzające do zasadniczych zmian, na początku tylko w Polsce, ale z czasem również w innych krajach bloku sowieckiego. Działania takie (choć zarówno ich zasięg, jak i charakter muszą siłą rzeczy ewoluować) będą trwały przez całą dekadę, aż do czerwcowych polskich wyborów w 1989 r. Czy można zatem mówić o ruchu społecznym na rzecz „Solidarności”?

2. Światowe reakcje na „Solidarność”

2.1. Komitety wsparcia

W większości krajów Zachodu polski ruch związkowy i wolnościowy wywołał nie tylko falę sympatii, ale także nadzieje i entuzjazm (Frybes 2010b: 505). Dotyczyło to przede wszystkim związkowców, dziennikarzy, działaczy lewicowych partii (w tym także skrajnej lewicy) oraz intelektualistów, także niektórych środowisk polonijnych, a w sposób szczególny przedstawicieli emigracji pomarcowej, których aktywność na rzecz wolności w Polsce była już widoczna w drugiej połowie lat 70.

Jesienią 1980 r. zaczęto tworzyć pierwsze organizacje stawiające sobie za cel pomoc Polsce i „Solidarności”. Rodził się ruch wsparcia i pomocy Polsce i „Solidarności”. W Anglii, jeszcze w sierpniu, powstała Polish Solidarity Campaign (PSC) z inicjatywy lewicujących działaczy Labour Party (m.in. Robina Blicka, Karen Blick, Adama Westoby’ego) oraz przedstawicieli drugiego pokolenia

polskiej emigracji na Wyspach (w szczególności działaczy Polskiej Partii Socjalistycznej oraz ekonomistów – Stanisława Gomulki i Jacka Rostowskiego). Dołączył do nich znany działacz polonijny Wiktor Moszczyński, który już 22 sierpnia zorganizował konferencję prasową w londyńskim Journalists International Centre, starając się wymusić na brytyjskich związkach zawodowych (Trades Union Congress, TUC) jednoznaczne poparcie dla strajkującym w Polsce. Kilka dni później, 26 sierpnia, w Conway Hall London zwołano wiec poparcia dla polskich robotników (Hart 1995: 23).

W przybliżeniu, w tym samym czasie we Francji z inicjatywy pomarcowych emigrantów i ich francuskich przyjaciół utworzono Association Solidarité France-Pologne (ASFP)¹. Nowe stowarzyszenie, które szybko dorobiło się prężnych lokalnych oddziałów, definiowało swoje główne cele w następujący sposób:

1) utrzymywać częste kontakty i silne związki z polskimi niezależnymi i samorządowymi związkami zawodowymi, 2) informować opinię publiczną o ewolucji sytuacji w Polsce, 3) zapewniać poparcie moralne dla nowych polskich związków zawodowych, 4) pomagać na płaszczyźnie technicznej i finansowej związkom zawodowym w Polsce, w szczególności poprzez zbiórki pieniędzy oraz ułatwianie kontaktów międzyludzkich (Kunick-Goldfinger 2014: 154).

W tym samym czasie, także w Paryżu, z inicjatywy osób związanych z miesięcznikiem „L'Alternative” (wychodzącym we Francji od 1979 r. i poświęconym respektowaniu praw człowieka w bloku sowieckim) powstał komitet Une imprimerie pour Solidarité (Drukarnia dla „Solidarności”), który z czasem przekształcił się w Comité Solidarité avec „Solidarność”.

Z kolei w Turynie, także jesienią 1980 r., powołano do życia Komitet Pomocy „Solidarność z «Solidarnością»”, na którego czele stała Wanda Romer, zasłużona działaczka Stowarzyszenia Ognisko Polskie (założonego jeszcze w 1949 r. przez pozostałych we Włoszech żołnierzy Armii Andersa i innych przebywających tam wówczas Polaków). Podobne komitety powstały w tym czasie również w innych krajach, m.in. w Norwegii, Szwecji, Kanadzie, USA i nawet w odległej Australii.

Za sprawą dziennikarzy, w czasie piętnastu miesięcy legalnej działalności, temat Polski i „Solidarności” nie schodził praktycznie z czołówek zachodnich mediów. Polskę odwiedziło w tym czasie wielu dziennikarzy, związkowców i działaczy różnych organizacji obrony praw człowieka. Nagłe zainteresowanie Polską było spontaniczne. Wynikało jednak często z bardzo różnych pobudek. Każdy widział w polskim ruchu to, co chciał. Chodziło przy tym o chęć bliższego poznania i zrozumienia polskiego fenomenu, jak również całego systemu, w którym przyszło mu działać.

¹ Wśród założycieli byli m.in.: wybitny mediewista, ożeniony z Polką, profesor Jacques Le Goff, późniejszy sekretarz generalny Pałacu Elizejskiego, Jean-Louis Bianco, oraz polski aktor Andrzej Seweryn. Przewodniczącym został Piotr Słonimski (kuzyn pisarza Antoniego Słonimskiego), wybitny profesor genetyki, mieszkający we Francji od 1947 r.

2.2. Fascynacje zachodnich związkowców

28 sierpnia 1980 r. przybyła do Warszawy oficjalna delegacja trzech włoskich central związkowych, CISL (Confederazione Italiana Sindacati dei Lavoratori), CGIL (Confederazione Generale Italiana del Lavoro) i UIL (Unione Italiana del Lavoro), które dziesięć dni wcześniej ogłosiły wspólną deklarację popierającą strajkujących w Polsce robotników. Zaledwie kilka dni później odwiedziła Polskę inna działaczka związkowa, Giacomina Cassina. Spotkała się z działaczami i doradcami tworzącej się NSZZ „Solidarność” w Warszawie i Gdańsku, a przy okazji przekazała pierwsze oficjalne zaproszenie dla Lecha Wałęsy do złożenia wizyty we Włoszech. Jej raport z pobytu w Polsce (rozesłany do zachodnich central związkowych) jasno określał priorytety pomocy dla polskich związkowców: „Nie pieniądze, lecz sprzęt poligraficzny – to jest to, czego oczekują” (Frybes 2010b: 521). W połowie września przyleciała do Polski delegacja amerykańskiego A. Philip Randolph Institute, aby ustalić, w jaki sposób mogą zostać wykorzystane zgromadzone dla „Solidarności” pieniądze na specjalnym koncercie utworzonym z inicjatywy amerykańskiej centrali związkowej AFL-CIO (American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations). W tym samym czasie w Polsce gościła delegacja brukselskiej centrali ICFTU (International Confederation of Free Trade Unions) oraz grupa działaczy francuskiego związku CFDT (Confederation Democratique du Travail), którzy zaprosili Lecha Wałęsę do złożenia wizyty we Francji. Na przełomie września i października przebywał w Polsce sekretarz generalny japońskiej centrali związkowej (Dōmei, Japanese Confederation of Labour). Miesiąc później przybyła delegacja Rady Naczelnej Związków Zawodowych Japonii (Sōhōy, Nihon-rōdōkumiai-sōhyōgikai). Podczas spotkania z przywódcami NSZZ „Solidarność”² podpisano pierwszą oficjalną umowę o współpracy międzyzwiązkowej, która przewidywała m.in. zaproszenie polskiej delegacji do Japonii. Japońskie związki zawodowe były w tym czasie jednym z największych donatorów Funduszu „Solidarności”, który z inicjatywy AFL-CIO utworzono przy biurze ICFTU w Brukseli już we wrześniu 1980 r.

W kolejnych miesiącach wiele innych delegacji, przede wszystkim związkowych, odwiedziło Polskę. Zagraniczni goście, którzy przyjechali jesienią 1981 r. na I Krajowy Zjazd Delegatów „Solidarności” w Gdańsku, przybyli tak licznie, że organizatorzy zjazdu musieli wydać specjalny codzienny biuletyn w języku angielskim.

2.3. Pomoc humanitarna

Spontaniczne zainteresowanie sytuacją w Polsce przekształciło się z czasem w konkretną pomoc, przede wszystkim techniczną i materialną dla tworzących się struktur związkowych, a także w zataczającą coraz szersze kręgi pomoc hu-

² Spotkanie odbyło się 10 listopada w siedzibie warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej, bezpośrednio po oficjalnej sądowej rejestracji NSZZ „Solidarność”.

manitarną. W grudniu w redakcyjnym komentarzu o znamienym tytule *Aider ce qui nait en Pologne (Wspomagać to, co się w Polsce rodzi)* redaktor naczelny największego francuskiego regionalnego dziennika „Ouest-France”, François-Régis Hutin, napisał:

trzeba wesprzeć Polskę [...] poprzez dostarczanie produktów pierwszej potrzeby, zwłaszcza artykułów żywnościowych, i to natychmiast, u progu tej zimy, która wszędzie zapowiada się jako szczególnie ciężka. Oto na czym powinniśmy skupić nasze wysiłki [...] to, co rodzi się na naszych oczach, ma decydujące znaczenie dla ich przyszłości, dla naszej przyszłości (za: Brzeziński 1984: 67).

Coraz więcej przybywało różnych organizacji i komitetów organizujących pomoc dla Polski. Szczególną aktywność wykazały w tym okresie środowiska polonijne w USA, Kanadzie i Wielkiej Brytanii. Na polskich drogach zaczęły pojawiać się pierwsze ciężarówki z pomocą medyczną i żywnościową.

3. Ruch wsparcia i solidarności z „Solidarnością”

Po ogłoszeniu stanu wojennego reakcje zachodnich społeczeństw były na tyle silne, masowe i długotrwałe, że zaskoczyły nie tylko polskie władze, ale także większość zachodnich polityków, wymuszając na nich bardziej zdecydowane deklaracje i działania (Pleskot 2013: 219). Przyjęty wówczas dyplomatyczny bojkot polskich władz trwał nieprzerwanie przez kilka lat. Stany Zjednoczone i wiele krajów wolnego świata nałożyły na Polskę i na ZSRR sankcje ekonomiczne. Przez kilka tygodni tysiące osób uczestniczyło w wielkich protestach i manifestacjach potępiających autorów stanu wojennego, żądających przywrócenia „Solidarności” i uwolnienia więzionych działaczy. Kiedy zaczęły docierać z Polski pierwsze wiarygodne informacje o: aresztowaniach, strajkach, zabitych, szykanowanych, kontrolowanych rozmowach, godzinie policyjnej i o racjonowaniu podstawowych produktów żywnościowych emocje oburzenia i gniewu przerodziły się w strumień konkretnej pomocy zarówno charytatywnej, jak i moralnej oraz politycznej. Kulminacyjnym momentem trwających akcji był 30 stycznia 1982 r., ogłoszony przez dwie światowe konfederacje związkowe „Dniem solidarności z Polską”. Kilka dni wcześniej prezydent R. Reagan postanowił przyłączyć się do protestu, ogłaszając 30 stycznia „Dniem solidarności z Narodem Polskim”. Specjalnie przygotowany na tę okazję program telewizyjny „Let Poland be Poland” („Żeby Polska była Polską”) był wyświetlany nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale również – przez łącza satelitarne – w pięćdziesięciu innych krajach świata.

W miejsce kilku tysięcy zatrzymanych i internowanych przywódców i doradców ruchu „Solidarność” ujawniło się na przełomie 1981 i 1982 r. w różnych krajach świata co najmniej tyle samo zdeterminowanych „przyjaciół «Solidarności»” (działaczy związkowych, dziennikarzy, intelektualistów, wykładowców,

studentów, polskich emigrantów różnych generacji, w tym działaczy opozycji demokratycznej i NSZZ „Solidarność”, których stan wojenny zaskoczył za granicą). Podejmowane przez te (ale także i inne) osoby różne działania: manifestacje, protesty, listy i petycje do władz, zbiórki pieniędzy, wydawanie biuletynów, tajne wizyty w Polsce; gromadzenie i przesyłanie dla podziemia w Polsce środków finansowych i sprzętu drukarskiego; organizacja konferencji, komitetów; publikowanie książek i broszur dotyczących sytuacji w Polsce; opieka nad więzionymi i ich rodzinami; pomoc materialna i polityczna dla podziemnych struktur związkowych w Polsce były w latach 80. stałym składnikiem życia społecznego w wielu krajach Zachodu, w szczególności we Francji i w Stanach Zjednoczonych.

Właśnie ci ludzie na przełomie grudnia 1981 i stycznia 1982 r. zorganizowali ponadnarodowy i zdecentralizowany ruch wsparcia i solidarności z Polską i „Solidarnością”. Przyszło mu działać w dość wyjątkowym kontekście międzynarodowym, charakteryzującym się wzrostem napięcia pomiędzy dwoma blokami. W przemówieniu wygłoszonym w Wigilię roku 1981. R. Reagan jasno zdefiniował oczekiwania Zachodu (P l e s k o t 2013: 215–216). W czerwcu 1982 r., w wystąpieniu w Westminsterze zaapelował o to, aby Zachód aktywniej niż dotychczas wspierał inicjatywy demokratyczne wszędzie na świecie, a w szczególności w krajach komunistycznych. Warto dodać, że przed jego wygłoszeniem amerykański przywódca odwiedził papieża Jana Pawła II, którego rola (często zakulisowa) w tych trudnych dla Polski latach była kluczowa. Równocześnie dokonywało się zasadnicze przededefiniowanie priorytetów polityki zagranicznej USA wobec ZSRR i całego bloku wschodniego³. Efektem tych przewartościowań było powołanie na początku 1983 r. organizacji National Endowment for Democracy, która przez kolejne lata będzie w sposób zupełnie jawny i otwarty finansować pomoc dla zdelegalizowanej „Solidarności” i innych niezależnych działań, szczególnie w obszarze kultury, zarówno w Polsce, jak i innych krajach Europy Środkowej.

4. Zachodnie reakcje: pobieżny przegląd literatury przedmiotu

Działania podejmowane w tych latach przez różnorodne środowiska „pryjaciół «Solidarności»” stanowią od ponad dwudziestu lat przedmiot zainteresowania autora⁴. W poniższym tekście nie będzie koncentrował się on (jak zrobiłby

³ Szczególnie ważną rolę w tych przemianach odegrał, urodzony w Cieszynie, polsko-amerykański historyk, profesor Uniwersytetu Harvarda, który w latach 1981–1982 był ważnym doradcą R. Reagana, pełniąc funkcję szefa wydziału do spraw Europy Środkowo-Wschodniej w amerykańskiej Radzie Bezpieczeństwa Narodowego.

⁴ Większość przedstawionych w tym artykule faktów i opinii, będących owocem wieloletnich kwerend w archiwach europejskich i amerykańskich, zostało opisanych przez autora w licznych publikacjach na ten temat.

to historyk) na rekonstrukcji głównych faktów, miejsc i dat. Jego dociekania dotyczyć będą przede wszystkim aktorów uczestniczących lub współtworzących omawiany ruch, ich motywacji, a także form tożsamości, na podstawie których podejmowane były takie, a nie inne działania. Przy tak przyjętych ograniczeniach można próbować analizować zespół tych działań z perspektywy ruchu społecznego, stosując kategorie zdefiniowane i stosowane w praktyce przez francuskiego socjologa Alain Touraine’a (T o u r a i n e 1978: 104–134). Prócz pytań o społeczną naturę ruchu i o obecne w nim dynamiki działania, konieczne będą pytania o naturę konfliktu/konfliktów, w które badany ruch był uwikłany oraz o ewentualny wpływ omawianego ruchu na decyzje władz politycznych zarówno w krajach Zachodu, jak i w komunistycznej Polsce (K u c z y ń s k i, F r y b e s i i n. 1994: 55).

Autor artykułu jako jeden z wielu pragnie zaproponować analizę ponadnarodowego ruchu wsparcia dla „Solidarności” jako przykładu oddolnego ruchu społecznego. Uczynił to również flamandzki badacz Idesbald Gooderris, porównując ten ruch z innym ważnym ruchem o wymiarze ponadnarodowym, a mianowicie z ruchem przeciwko apartheidowi (G o d d e e r i s 2010: 60–75). W przeciwieństwie do jego głównych tez będzie starał się pokazać, że nie był to ruch o charakterze etnicznym, tzn. animowany przede wszystkim przez osoby wywodzące się z polskich emigrantów różnych generacji. Nie chcąc bynajmniej minimalizować roli samej Polonii w akcjach pomocy, twierdzi on, że ruch ten był samoistnym i ważnym zjawiskiem społecznym w niektórych krajach (przede wszystkim we Francji i w USA), wpływając pośrednio lub bezpośrednio na kształt tego, co A. T o u r a i n e (2010: 20–28) nazywa „modelem kulturowym”. Ruch wsparcia dla „Solidarności” na Zachodzie przyczynił się znacznie do ostatecznej delegitymizacji komunistycznego projektu, do stworzenia języka zdolnego opisywać sytuacje w krajach bloku sowieckiego, jak również do uwiarygodnienia polskich środowisk opozycyjnych jako możliwej, demokratycznej alternatywy dla sprawujących władzę członków aparatu państwa komunistycznego. Spowodował zatem konkretne skutki nie tylko w sferze kultury, ale także w sferze polityki i po części geopolityki.

Tematyce zagranicznych reakcji na „Solidarność” poświęcono dotychczas niewiele prac, a temat ten podejmowany był częściej przez badaczy zagranicznych niż polskich. Z rodzimych (dotyczących społecznych reakcji w świecie zachodnim) wymienić należy książki Andrzeja C h w a l b y (1997) o francuskich związkach zawodowych oraz Marcina K u l i (1995) o pomocy Francuzów dla Polski. Cenne informacje zawierają liczne publikacje Andrzeja Paczkowskiego (w szczególności tekst *Dyplomacja czasów kryzysu: lata 1980–1989. Zarys wstępny* (2010)), jak również (dotąd niewydane) referaty wygłoszone na międzynarodowej konferencji „Świat a «Solidarność»”, którą w październiku 2009 r. zorganizował IPN wraz z Instytutem Historii Uniwersytetu Wrocławskiego. Konferencja dowiodła, że temat interesuje coraz więcej młodych badaczy nie tylko na świecie, ale także w Polsce. Najlepszym tego świadectwem są wydane

w ostatnich latach przez IPN książki na ten temat⁵, wśród których na specjalną uwagę zasługuje bardzo udokumentowana praca Patryka Pleskota *Kłopotliwa panna „S”. Postawy polityczne Zachodu wobec „Solidarności” na tle stosunków z PRL (1980–1989)* (Pleskot 2013).

Z prac zagranicznych warto wspomnieć o zbiorowej pracy dotyczącej reakcji zachodnich związków zawodowych pod kierunkiem badacza flamandzkiego Idesbalda Goddeerisa (red. 2010), który jest autorem pierwszego, ale dość powierzchownego, opartego przede wszystkim na materiałach z IPN, studium poświęconego Biurze „Solidarności” w Brukseli. Bardzo ciekawe są prace (dotyczące m.in. finansowania „Solidarności” przez zachodnich partnerów) amerykańskiego badacza, Gregory’ego F. Dombera (Domber 2008), a także teksty jednego z głównych organizatorów amerykańskiej pomocy dla „Solidarności”, działacza komitetu w Nowym Jorku, Erica Chenowetha (Chenoweth 2013). Wiele ciekawych informacji zawierają prace poświęcone reakcjom w Danii i Szwecji napisane przez różnych autorów z tychże krajów. Ciekawostką jest jednak to, że znacznie więcej napisano dotychczas na temat „reakcji rządów państw zachodnich na «Solidarność»”⁶ niż na temat „reakcji społecznych”.

5. Znaczenie „Solidarności” w świecie

„Solidarność” pojawiła się w dość szczególnym momencie, kiedy w wielu krajach Europy Zachodniej istniała sprzyjająca koniunktura i swoiste społeczne zapotrzebowanie na właśnie tego typu ruch. W wyniku czego powstanie i działalność ruchu „Solidarność” nie były postrzegane praktycznie od samego początku wyłącznie w kategoriach kolejnego buntu przeciwko władzy w obozie komunistycznym, ale (a być może przede wszystkim) jako nowa i interesująca propozycja dla różnych środowisk społecznych i politycznych za Zachodzie. Przede wszystkim jako zupełnie wyjątkowa i atrakcyjna oferta dla ruchu związkowego, trawionego w wielu krajach zbyt ścisłym uzależnieniem od partii politycznych, a przy tym mocno podzielonego (o ile nie skłóconego) i w efekcie tracącego członków i wpływ na samą sferę polityki. Patrzone na nią z wielką nadzieją zarówno w kręgach lewicowych lub socjaldemokratycznych, jak i chadeckich organizacjach związkowych. Wiele osób chciało widzieć w polskim ruchu szansę na odnowę ruchu związkowego zarówno w Europie Zachodniej, jak i Stanach Zjednoczonych, odległej Japonii, a nawet w krajach ówczesnego Trzeciego Świata. Ruch „Solidar-

⁵ Wśród innych publikacji wymienić należy: Strękowski 2005; Heruday-Kiełczewska 2012; Wróbel 2012.

⁶ Wśród ważnych publikacji wymienić należy: MacEachin 2000; Paczkowski i in. 2007; Sjurssen 2003. Z prac tych wynika, że stosunek rządów krajów zachodnich do „Solidarności”, a zatem również stosunek do Polski, był w latach 1980–1989 pochodną ich stosunku do ZSRR.

ność” był dowodem na to, że tylko zjednoczony i ponadpartyjny ruch związkowy może zachować odpowiednią siłę i niezależność od świata polityki. Dla innych „Solidarność” – walcząc o silny samorząd pracowniczy (niezależnie od tego, co ta idea w Polsce rzeczywiście znaczyła) – była żywym i namacalnym przykładem, że coś na kształt „trzeciej drogi” pomiędzy komunizmem a kapitalizmem jest nadal możliwe (P a n n é, W a l l o n 1987: 21). Dla niektórych, w szczególności we Francji, polski ruch jawił się jako drogowskaz dla tych, którym bliska była utopia budowania nowej „innej Lewicy” (F r y b e s 2010: 118).

W sposób szczególny ruch „Solidarność” wpisywał się w społeczne zapotrzebowanie właściwe ludziom „pokolenia ‘68”, pragnącym nadal wierzyć w to, że możliwa jest inna niż bolszewicka i francuska forma rewolucji, jak również, że może istnieć niezależnie od polityki demokratyczny, oddolny i spontaniczny, wielki ruch społeczny. Dodać należy, że „Solidarność” pojawiła się w okresie, kiedy zarówno wielu działaczy, jak i intelektualistów zachodnich przeżywało dość zasadnicze rozczarowania i przewartościowania, jeśli chodzi o ich stosunek do komunizmu. Wydawane w latach 70. na Zachodzie książki Aleksandra Solżenicyna i Aleksandra Zinowiewa, jak również Adama Michnika, ukazujące mroczną stronę świata „realnego socjalizmu” oraz z gruntu totalitarny charakter władzy typu sowieckiego, burzyły dotychczasowe pewniki i mity, stawiając zupełnie nowe pytania (m.in. o rolę Kościoła jako swoistej przestrzeni wolności). Te przewartościowania miały swój konkretny polityczny skutek, przyspieszając procesy uniezależniania się niektórych zachodnich partii komunistycznych od moskiewskiej kurateli i procesy ich dryfowania w stronę tzw. eurokomunizmu (m.in. we Włoszech i w Hiszpanii).

To wszystko tłumaczy entuzjazm, fascynację i nadzieję, z jakimi czasem dość odległe od siebie środowiska zareagowały na „Solidarność”. Francuski socjolog Michel Wieviorka, analizując ten fenomen, zauważał już w 1987 r.: „interpretacje, czym jest «Solidarność», które były u podstaw różnorodnych ruchów poparcia za granicą były najczęściej mocno wyidealizowane” (W i e v i o r k a 1987: 28). Piętnaście miesięcy legalnego działania „Solidarności” były okresem, który niefortunnie i w sposób totalnie niezrozumiały dla obcokrajowców określa się w polskiej literaturze przedmiotu jako „okres karnawału”, czasem, kiedy różne środowiska na Zachodzie wytworzyły często mocno wyidealizowane obrazy i reprezentacje polskiego ruchu, nieodpowiadające rzeczywistości, a istniejące przede wszystkim na użytek wewnętrzny tychże środowisk, pozwalając nazwać ich nadzieje i oczekiwania. Z tego punktu widzenia ciekawy jest fakt, że w okresie tym napisano i wydano na Zachodzie bardzo mało książek lub innych publikacji krytycznie opisujących i analizujących polski ruch, dość skutecznie wyciszając lub wręcz pomijając pewne jego aspekty mniej chlubne, ale mocno obecne w samym ruchu (będące współczesnym wyrazem takich elementów polskiego dziedzictwa, jak warcholstwo i nietolerancja). Trudno jest

więc mówić w tym pierwszym okresie o jakimś wyrazistym ruchu społecznym wsparcia dla „Solidarności”. Można natomiast opisać w miarę precyzyjnie elementy składowe swoistej utopii, która służyć będzie w następnych latach jako paliwo dla działań społecznych na rzecz „Solidarności”. Wprowadzenie stanu wojennego w sposób naturalny wzmocniło jeszcze bardziej tendencje do idealizowania ruchu „Solidarność” (Frybes, Michel 2000: 11).

6. Reakcje na stan wojenny – ewoluowanie społecznego ruchu wsparcia dla „Solidarności”

Wprowadzenie stanu wojennego wywołało oburzenie, protesty i manifestacje w wielu krajach na świecie. W konsekwencji poszerzyło w sposób znaczący społeczną bazę ruchów poparcia dla „Solidarności”. Komitety solidarnościowe zaczęły powstawać zarówno w wielkich miastach, na uczelniach, jak i w małych miasteczkach, i co ciekawe nie tylko w krajach Europy i Ameryki Północnej, ale także w Australii i krajach Ameryki Łacińskiej. Część z nich było naturalnym przedłużeniem organizacji powstałych wcześniej, jeszcze w 1980 r. lub nawet w drugiej połowie lat 70. Tworzyli je zarówno przebywający za granicą działacze „Solidarności”, jak i przedstawiciele różnych pokoleń emigrantów z Polski, przede wszystkim jednak mieszkańcy danego kraju: Francuzi, Amerykanie, Szwedzi, Włosi i in. Czasem osoby, których więzy z Polską były dotychczas słabe lub nieistniejące. Specjalne organizacje tworzyli lekarze, intelektualiści, artyści, uczeni i adwokaci (domagający się obecności zagranicznych obserwatorów na procesach w okresie stanu wojennego lub później).

Kluczową rolę odgrywały nadal związki zawodowe. To one przez całe lata 80. były głównym motorem i animatorem akcji na rzecz Polski, organizując regularne protesty, petycje, konferencje, a czasem potajemne wizyty w Polsce, podczas których dochodziło do spotkań z ukrywającymi się przywódcami solidarnościowego podziemia. To właśnie zachodnie związki zawodowe udzieliły, szczególnie w pierwszym okresie, najbardziej wymiernego wsparcia finansowego podziemnym strukturom w Polsce. Podziemna „Solidarność” nie przetrwałaby bez pieniędzy AFL-CIO, Sōhōy lub pieniędzy gromadzonych na specjalnym koncie od sierpnia 1980 r. przez CFDT. Nad właściwym ich wykorzystaniem (wiosną 1982 r. była to suma ponad 1,5 mln \$) czuwał specjalny komitet, na którego czele stanął wybitny francuski filozof Michel Foucault.

Niektóre centrale związkowe, w szczególności CFDT i Sōhōy, uczyniły z solidarności z Polską główny składnik określający ich tożsamość i ich cele polityczne. O tym, jak sprawa polska była dla związkowców ważna, najlepiej świadczy fakt, że pod protestem przeciwko wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce podpisali się – wspólnie i solidarnie – przedstawiciele pięciu głównych francuskich

central związkowych (prócz komunistycznej CGT (Confederation Generale du Travail)), które od początku istnienia V Republiki Francuskiej nie były dotychczas w stanie porozumieć się w żadnej innej sprawie. Współpraca francuskich central związkowych w związku z pomocą dla „Solidarności” przetrwała przez wszystkie lata 80. (F r y b e s 2008: 45).

W pierwszym okresie istnienia ruch wsparcia dla „Solidarności” stawiał sobie za cel pomoc humanitarną (przede wszystkim żywnościową) oraz moralną. Ważnymi zadaniami były: uwolnienie więźniów politycznych i przywrócenie wolności związkowych, jak również pomoc rodzinom osób aresztowanych lub poszkodowanych, oraz wznowienie dialogu pomiędzy władzą, Kościołem a społeczeństwem. Takie cele były formułowane zarówno przez siły społeczne, jak i przez niektórych polityków, w szczególności i to od samego początku przez prezydenta R. Reagana. Motywy, a zatem i tożsamości, na podstawie których dochodziło do mobilizacji sił społecznych wokół Polski, były bardzo różne. Nie sposób doszukiwać się jakiejś wspólnej tożsamości, stanowiącej bazę dla bardzo zróżnicowanego ruchu wsparcia dla Polski i „Solidarności”. Wśród osób zaangażowanych w ten ruch byli zarówno tradycyjni katolicy (którzy wspierali „Biedną Polskę” głównie z powodów humanitarnych, ale czasem także jako kraj będący od wieków swoistym „Chrytusem Narodów”), jak i zagorzali trockiści i inni lewacy (którzy w oczekiwaniu na nową rewolucję z przejęciem śledzili losy polskiej opozycji wobec systemu komunistycznego), wreszcie osoby bardzo luźno związane dotychczas z Polską, dla których wprowadzenie stanu wojennego było jaskrawym pogwałceniem Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (Konferencji helsińskiej z 1975 r.), Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. lub Konwencji (nr 87) Międzynarodowej Organizacji Pracy dotyczącej wolności związkowej i ochrony praw związkowych z 1958 r. W rzeczywistości ludzie angażujący się w protesty i inne akcje na rzecz Polski i „Solidarności” robili to z bardzo wielu powodów. I choć skutki ich działań były często podobne, to jednak trudno jest mówić o jakimś jednorodnym ruchu społecznym. Jak pisał angielski znawca Polski i zwolennik „Solidarności” T. G. Ash:

żaden inny ruch na świecie nie był popierany jednocześnie przez prezydenta Reagana i eurokomunistę Carrillo, Berlinguera i Papieża, Margaret Thatcher i Tony[’ego] Benna, działaczy pokojowych i rzeczników NATO, chrześcijan i komunistów, konserwatystów, liberałów i socjalistów (A s h 1987: 197).

Podobnie wyglądała kwestia definicji ewentualnego wspólnego „przeciwnika”, przeciwko któremu występował ruch wsparcia dla „Solidarności”. Dla jednych była to walka ze „złem”, jakim był sam system komunistyczny, walka z władzą postrzeganą jako z gruntu totalitarna, dla niektórych – walka z systemem łamiącym prawa człowieka i obywatela, dla innych – walka z istniejącym od czasów Konferencji jałtańskiej porządkiem opierającym się na arbitralnym podziale Europy.

Jak widać, potencjalny „przeciwnik” mógł być definiowany zarówno w kategoriach moralnych, jak i w politycznych, historycznych i geopolitycznych.

W niektórych krajach oprócz przeciwnika zewnętrznego (jakim siłą rzeczy był – różnie zresztą definiowany – system komunistyczny), mobilizacja wokół „Solidarności” miała też wydźwięk lokalny. We Francji część „przyjaciół «Solidarności»” nie tylko potępiała reżim generała W. Jaruzelskiego, ale z podobną siłą krytykowała „zapędy jakobińskie” nowo wybranego w maju 1981 r. socjalistycznego prezydenta republiki, François Mitterranda, oraz jego taktyczny sojusz z Francuską Partią Komunistyczną (której czterech działaczy wchodziło w skład rządu premiera Pierre’a Mauroya do 1984 r.). Zwolennicy tzw. Drugiej Lewicy (H a m o n, R o t m a n n 1984: 12) opowiadali się za inną, odnowioną formą socjalizmu. Przy czym dla tej nowej utopii sprawą zupełnie centralną było, mocno zmitologizowane, odczytanie polskiego ruchu „Solidarność”, który jawił się jako pewien model do naśladowania (F r y b e s 2010a: 118). Trochę podobnie było w Stanach Zjednoczonych, gdzie wspierająca „Solidarność” centrala związkowa AFL-CIO była od początku 1981 r. w ostrym sporze (dotyczącym spraw wewnętrznych, a nie stosunku do „Solidarności”) z republikańską administracją prezydenta R. Reagana.

W jaki sposób była przez poszczególnych aktorów działań definiowana potencjalna „stawka”, o którą toczyła się walka? Innymi słowy, w jakich kategoriach członkowie ruchu definiowali najszerzej pojęte cele prowadzonych przez siebie akcji? Początkowo stawką była przede wszystkim sama definicja sytuacji w Polsce: czy nastąpił tam wojskowy zamach stanu mający na celu zdławienie aspiracji wolnościowych i demokratycznych i przywrócenie monopolu władzy jednej partii, będącej tylko już z nazwy partią komunistyczną, czy – jak sugerowali sami autorzy stanu wojennego – była to pełna dramatyzmu próba ratowania upadającej polskiej gospodarki i rozpadających się struktur polskiego państwa, będąca znacznie „mniejszym złem” niż wielka europejska katastrofa, która wydawała się (całkiem niezgodnie z prawdą – co potwierdziły archiwa radzieckie udostępnione po 1989 r.) czymś absolutnie nieuniknionym. Z czasem definicja „stawki” uległa dalszym korektom, co wiązało się z różnym rozumieniem terminu „normalizacja”. Czy oznaczać ona miała powrót do sytuacji sprzed 13 grudnia lub też powrót do sytuacji sprzed lata 1980 r.? Czy „normą” mogła być całkowita arbitralność władzy lub „normy” wynikać powinny z ustaleń określonych konwencji międzynarodowych, które władze PRL, podobnie jak innych krajów bloku komunistycznego, zobowiązały się przestrzegać.

Ruch wsparcia dla „Solidarności” na Zachodzie od początku stawiał sobie za główny cel nie tylko pomoc represjonowanym i walkę o przestrzeganie praw człowieka, ale także jak najszerze umiędzynarodowienie sprawy „Solidarności”. Cel ten został osiągnięty, o czym świadczyły nie tylko liczne manifestacje, które miały miejsce na świecie w związku z pierwszą rocznicą stanu wojennego w 1982 r. (a także w latach następnych), ale przede wszystkim wprowadzenie sprawy „So-

lidarności” na forum organizacji międzynarodowych, takich jak: KBWE, Międzynarodowa Organizacja Pracy i Komisja Praw Człowieka ONZ. Bardzo też pomogło umiędzynarodowieniu sprawy „Solidarności” przyznanie Lechowi Wałęsie Pokojowej Nagrody Nobla w 1983 r.

Wcześniej jednak decyzja polskich władz o delegalizacji „Solidarności” w październiku 1982 r. zmieniła nieco charakter i główne cele działań podejmowanych na Zachodzie. W centrum zainteresowania mediów, działacze związkowych i innych organizacji nie były (bo nie mogły już być) wyłącznie kwestie przywrócenia podstawowych praw i wolności związkowych lub też wypuszczenia więzionych działaczy, ale też – respektowanie przez polskie władze praw człowieka i wspieranie działań na rzecz niezależnego społeczeństwa obywatelskiego, demokracji, wolności politycznych lub suwerenności i niepodległości. Zachodnie poparcie dla związku zawodowego „Solidarność” stawało się coraz bardziej poparciem dla idei wyzwolonej od komunizmu Polski oraz jej „powrotu” (a także innych krajów znajdujących się pod sowiecką dominacją) do rodziny krajów europejskich.

W drugiej połowie lat 80. definicja „stawki” nabrała nowych znaczeń. Celem wielu działań podejmowanych wówczas na rzecz Polski i „Solidarności” nie było już tylko samo wsparcie dla podziemnej „Solidarności” lub obrona jej represjonowanych działaczy (temat ten tracił swą aktualność po kolejnych amnistiach), ale ponowne uznanie jej przez władze za partnera do rozmów, a w konsekwencji zasadnicza zmiana systemu komunistycznego i jego progresywna demokratyzacja. W tym okresie zachodnie poparcie dla „Solidarności” jawiło się jako pewnego rodzaju społeczna i obywatelska przeciwwaga wobec polityki *glasnostii i pierestroiki* lansowanej przez nowego pierwszego sekretarza KPZR, Michaiła Gorbaczowa.

7. Stopniowa instytucjonalizacja i polityzacja ruchu wsparcia dla „Solidarności”

Rozwijający się początkowo w sposób żywiołowy ruch solidarności z Polską nie mógł uniknąć z czasem prób koordynacji. Podejmowano je już w grudniu 1981 r. Dopiero jednak w lipcu, na spotkaniu w Oslo, kilkudziesięciu przedstawicieli działających w różnych krajach świata komitetów solidarnościowych zaakceptowano powołanie (na wniosek podziemnej TKK – Tymczasowej Komisji Koordynacyjnej) Biura Koordynacyjnego NSZZ „Solidarność” w Brukseli, na którego czele stanął Jerzy Milewski. Wybór miejsca nie był przypadkowy, w stolicy Belgii znajdowały się biura dwóch największych międzynarodowych central zawodowych: Międzynarodowej Konfederacji Wolnych Związków Zawodowych (ICFTU) oraz Światowej Konfederacji Pracy (WCL – World Confederation of Labour) (którego sekretarzem generalnym wówczas był Polak Jan Kulakowski).

Brukselskie Biuro miało swój oddział w Paryżu, który odpowiadał m.in. za redagowanie i wydawanie „Biuletynu Informacyjnego” (przedrukującego wybrane artykuły z prasy podziemnej i ich tłumaczenia). Był on wysyłany nie tylko do dziennikarzy i polityków, ale także do różnych lokalnych komitetów (których we Francji było kilkaset), a także do wielu zwykłych sympatyków „Solidarności” (o czym świadczą listy darczyńców regularnie w nim zamieszczane). Biuro w Brukseli i Paryski Komitet „Solidarności” współpracowały ściśle z komitetami w Londynie, Nowym Jorku, Toronto, Amsterdamie i Sztokholmie.

Organizowanie pomocy charytatywnej było ważnym składnikiem szeroko pojętego ruchu wsparcia dla Polski i „Solidarności”. W Polsce stanu wojennego brakowało wszystkiego: żywności, ubrań, odżywek dla dzieci, lekarstw, strzykawek i innego sprzętu medycznego. Nikt nigdy dokładnie nie policzył rozmiaru tych akcji pomocy dla Polski. Niektóre liczby dają jednak pogląd na jej rzeczywisty rozmiar. Francuski dziennik regionalny „Ouest-France” w latach 1981–1989 wysłał do Polski ponad 100 tirów z pomocą od swych czytelników. Według danych Biura Koordynacyjnego Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski (utworzonego w Paryżu w kwietniu 1982 r., którym kierował ksiądz Eugeniusz Plater), tylko w samej Francji działało ponad 300 różnych komitetów solidarnościowych. Pomoc wysyłaną z Francji do Polski szacowano wówczas na ponad tysiąc ton miesięcznie. Ale ciężarówki z darami jeździły także z Belgii, Holandii, Szwajcarii, Szwecji, Norwegii, Austrii i Niemiec. Przy czym Niemcy i Amerykanie chętniej wysyłali pomoc za pośrednictwem wyspecjalizowanych agencji, takich jak Caritas lub CARE International (International Cooperative for American Remittances to Europe).

Niektóre ciężarówki jeżdżące do Polski nie woziły samych lekarstw, ubrań lub żywności. Działacze komitetów solidarnościowych umawiali się z organizatorami konwojów, że pod kartonami z darami przemycano do Polski publikacje lub sprzęt dla podziemnych struktur „Solidarności”, przede wszystkim sprzęt poligraficzny. W specjalnie skonstruowanych schowkach, czasem zaś w zwykłych kartonach po mleku, jechały do Polski zakazane książki paryskiej „Kultury”, puszki z farbą drukarską, powielacze lub rozłożone na części maszyny drukarskie. Dojeżdżając do ustalonego celu w Polsce, którym najczęściej była jakaś parafia lub siedziba zakonu, wtajemniczony w całą operację szofer przekazywał księdzu proboszczowi uzgodnione wcześniej hasło i w kilka godzin później grupa podziemnych działaczy wywoziła w bezpieczne miejsce cenny ładunek. Bez tej pomocy, sprzętu, dolarów, tych podróży podziemne struktury „Solidarności” pewnie by nie przetrwały.

Z upływem czasu ruch pomocy dla „Solidarności” zaczął słabnąć. Wynikało to nie tylko ze „zmęczenia społecznego” ludzi na Zachodzie, ale także z nieuniknionej stabilizacji i instytucjonalizacji większości struktur pomagających „Solidarności”. Zatrudniani na skromnych etatach związkowych działacze komitetów stawali się powoli funkcjonariuszami. Mylący dla niektórych badaczy jest fakt,

że w większości działaczami najważniejszych komitetów solidarnościowych byli Polacy lub osoby polskiego pochodzenia. Ich zatrudnienie nie byłoby jednak możliwe bez wsparcia finansowego i logistycznego (lokale) krajowych organizacji związkowych lub innych sił w danym kraju. Za każdym działaczem zagranicznych biur „Solidarności” stało niekiedy kilka osób będących obywatelami danego kraju, dla których zajmowanie się polskimi sprawami było często indywidualnym i w pełni świadomym wyborem. To prawda, że większość pieniędzy dla polskiego podziemia była rozdzielana przez tychże Polaków. Pieniądze te nie pochodziły (a jeżeli tak, to w bardzo niewielkim stopniu) od organizacji polonijnych, ale od rodzimych organizacji, przede wszystkim związkowych.

Przez cały okres lat 80. przedstawiciele zachodnich związków zawodowych starali się utrzymywać stały i regularny kontakt nie tylko z podziemnym kierownictwem „Solidarności”, ale także ze strukturami regionalnymi w różnych częściach Polski. Zachodni działacze przyjeżdżali z tajnymi wizytami, przywożąc pieniądze oraz wyrazy poparcia od innych organizacji. W niektórych krajach (Niemcy, Włochy) działalność solidarnościowych komitetów zamarła jednak po kilkunastu miesiącach. Niemniej jednak każde wydarzenie związane z „Solidarnością”, jak np.: wizyta Jana Pawła II w lecie 1983 r., uroczystości odebrania Nagrody Nobla dla Wałęsy w grudniu 1983 r., zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki w październiku 1984 r., zatrzymanie na warszawskim Okęciu, a następnie wydalenie z Polski szefa paryskiego komitetu, Seweryna Blumsztajna, w lutym 1985 r., wzięcie udziału generała W. Jaruzelskiego w sesji ONZ, w Nowym Jorku we wrześniu 1985 r., a następnie jego nieoczekiwana wizyta w Paryżu w grudniu 1985 r.⁷, były przyczynkiem do społecznych mobilizacji na rzecz Polski i „Solidarności”.

W drugiej połowie lat 80. pomoce humanitarna i związkowa dla Polski bynajmniej nie osłabły, a sam proces ich organizacji stawał się bardziej profesjonalny (czasem wręcz biurokratyczny). Utworzony w 1983 r. amerykański fundusz NED (National Endowment for Democracy) asygnował miliony dolarów na wsparcie ruchów demokratycznych na całym świecie, w tym także w Polsce. W 1986 r., po przyjęciu przez prezydenta R. Reagana na specjalnej audyencji szefa brukselskiego Biura „Solidarności”, Jerzego Milewskiego, Kongres Stanów Zjednoczonych przegłosował przyznanie 1 mln \$ dla nielegalnej przecież w Polsce „Solidarności”. Polski ruch związkowy i wolnościowy pozostawał dla wielu środowisk na Zachodzie ważnym punktem odniesienia. Coraz częściej jednak był on postrzegany jako jedna z wielu sił tworzących różnicujące się z biegiem lat „społeczeństwo podziemne” w Polsce. Z czasem znaczenia zaczęły nabierać różne krajowe inicjatywy o charakterze bardziej politycznym, wyrastające z „Solidarności”, ale

⁷ Przyjęcie przez prezydenta F. Mitterranda generała W. Jaruzelskiego, niezależnie od tego, że pod presją opinii publicznej został on wpuszczony do Pałacu Elizejskiego tylnymi drzwiami, wywołało głośne protesty związkowców i intelektualistów, a także ówczesnego premiera Francji, Laurenta Fabiusa.

od niej niezależne, które dążyły czasem do tworzenia własnych przedstawicielstw w krajach Zachodu.

W 1986 r. zdelegalizowany w Polsce związek zawodowy „Solidarność” został przyjęty do dwóch najważniejszych międzynarodowych federacji związkowych, uzyskując tym samym oficjalny status na arenie międzynarodowej. Ułatwiło to zachodnim politykom przyjeżdżającym coraz liczniej od 1984 r. do Polski (na oficjalne zaproszenie komunistycznych władz albo prywatnie) uzyskanie „cichej zgody” władz na nieformalne spotkania z przedstawicielami ruchu „Solidarność”, na czele z Lechem Wałęsą i jego doradcą Bronisławem Geremekiem. W 1987 r. ukazała się we Francji (a następnie w wielu innych krajach Zachodu) autobiografia Lecha Wałęsy (*Droga nadziei*), która szybko stała się światowym bestsellerem. „Solidarność” znów wracała do gry jako poważna siła na scenie krajowej i międzynarodowej.

8. Kulturowy wymiar ruchu wsparcia i pomocy dla „Solidarności”

Często krącowo odmienne formy tożsamości, różne sposoby definiowania ewentualnego przeciwnika, które mobilizowane były w działaniach na rzecz Polski i „Solidarności”, a także wymuszona przez zewnętrzne okoliczności, relatywnie szybka profesjonalizacja i instytucjonalizacja samego ruchu, powodowały jego stopniowe słabnięcie i wypalanie się. Ten proces nie oznaczał jednak słabnięcia wpływu, jaki mógł on wywierać na kształt „modelu kulturowego”. Widać to w szczególności w analizach debat i przewartościowań, które ruch wsparcia dla „Solidarności” bezpośrednio wywołał lub w istotny sposób wzmocnił. Wśród nich dwa tematy zasługują na szczególną uwagę.

Po pierwsze, zmiany i przewartościowania w postrzeganiu przez społeczeństwa zachodnie (w konsekwencji także przez samych polityków i ekspertów) radzieckiego modelu komunizmu. Z tego punktu widzenia znamienne były wówczas reakcje partii eurokomunistycznych, które w większości otwarcie potępiły siłowe „przywrócenie porządku” w Polsce, stając jednoznacznie po stronie niezależnych sił społecznych (Weydenthall, Porter, Devlin 1991: 443).

Po drugie, przewartościowania w sferze geopolitycznej, w szczególności ewolucja stosunku do podzielonego w wyniku postanowień konferencji jałtańskiej kontynentu europejskiego. Pod koniec 1981 r. niektórzy przywódcy europejscy (przede wszystkim Niemcy, ale także działacze partii socjaldemokratycznych w krajach skandynawskich i w Austrii), otwarcie ostrzegali, że jakiegokolwiek zachodnie wsparcie dla zepchniętej do podziemia „Solidarności” lub protesty przeciwko stanowi wojennemu mogą doprowadzić do wybuchu III wojny światowej. Tymczasem w innych krajach (w szczególności we Francji, w Wielkiej Brytanii i USA) logiczną konsekwencją coraz bardziej otwartego zakwestionowania prawomocności postanowień jałtańskich (a tak naprawdę – narzuconej przez Stalina ich interpretacji) było wyodrębnienie w ramach bloku komunistycznego nowej

i samodzielnej przestrzeni nazywanej przez niektórych „Inną Europą”, a przez innych „Europą Środkową”. Opisywanie tej odrębności w kategoriach kulturowych musiało doprowadzić z czasem do postawienia pytania o rzeczywiste podstawy przynależności niektórych krajów (w tym Polski) do imperium sowieckiego. Przejawem tych tendencji było opublikowanie w 1983 r. głośnego tekstu czeskiego pisarza, Milana Kundery *Zachód porwany – czyli tragedia Europy Środkowej*, w którym przekonywał on, że przynależność takich państw, jak Polska, Czechosłowacja i Węgry do obszaru wpływów sowieckich to tylko wybryk historii, a Europa Środkowa jest niepodzielną częścią, która przynależy od zawsze do świata Zachodu. Z tego punktu widzenia przetrwanie w Polsce pomimo represji, zorganizowanego podziemia (po części dzięki pomocy płynącej z Zachodu) spotkało się w licznych zachodnich środowiskach z bardzo żywym zainteresowaniem. Wydana w Paryżu (ale również w innych krajach) książka A. Michnika *Penser la Pologne – Morale et politique de la resistance (Pomyśleć Polskę – źródła moralne i polityczne sił oporu społecznego)* (Michnik 1983) stała się dla wielu punktem zwrotnym.

Zbyt wiele uwagi poświęcaliśmy dotychczas samej władzy totalitarnej pozostawiając na uboczu to, co znajduje się na przeciwnym biegunie, społeczeństwu cywilnemu, jak również poszczególnym kulturom narodowym, które totalitaryzm niszczy, ale które pomimo to się odradzają, które chce on zmienić i podporządkować, ale które zdolne są stawiać opór

– pisał w 1984 r. francuski politolog Pierre Hassner (Hassner i in. 1984: 29). Sama idea „społeczeństwa podziemnego” lansowana przez podziemną „Solidarność” od połowy 1982 r. wpisywała się w klimaty intelektualne dominujące na Zachodzie. Wspomniany już P. Hassner pisał:

W miejsce twierdzenia o absorpcji społeczeństwa cywilnego przez władzę, pojawiła się, w ogromnym stopniu pod wpływem fenomenu, jakim był ruch „Solidarność”, nowa idea: autonomicznego społeczeństwa obywatelskiego, będącego bądź to w otwartej opozycji wobec totalitarnej władzy, bądź to odwracającego się do niej plecami i organizującego się, w miarę możliwości, w sposób niezależny i niejako równoległy (Hassner 1995: 243).

9. Zakończenie

Ruch wsparcia i pomocy dla „Solidarności”, który występuje z różnym natężeniem w większości krajów Zachodu w latach 1980–1989, można analizować jako ponadnarodowy ruch społeczny oddziałujący przede wszystkim w obszarze kultury. Jak zauważa Aldona Jawłowska (jedna z nielicznych socjolożek⁸, która

⁸ Różne reakcje polskich socjologów na teorię A. Touraine’a można znaleźć w posłowniu do polskiego tłumaczenia jego książki *Po Kryzysie* z 2012 r.

starala się przeszczepić kategorie Touraine'a na grunt polski),

jako jeden z warunków koniecznych [do powstania ruchu; przyp. M. F.], musi więc powstać taki układ sytuacji, w którym jest nie tylko jakiś problem do rozwiązania, lecz i świadomość konieczności rozwiązania tego problemu. [...] Niezbędnymi warunkami inicjacji wspólnego działania są: przekonanie, że istniejący stan rzeczy nie jest nienaruszalny, że zmiana jest osiągalna, i że to także ja sam muszę się do niej przyczynić (J a w ł o w s k a 1987: 133).

I choć ruch ten odwołuje się często do różnych form tożsamości oraz do innych definicji przeciwnika, to można go jednak analizować jako społeczny ruch kulturowy.

Gdy ludzie nie potrafią rozpoznać społecznego świata, gdy zawodzą rutynowo stosowane wzory rozwiązywania codziennych problemów, nowa definicja własnej sytuacji staje się niezbędna, a zarazem trudna do osiągnięcia. W sytuacji krytycznej dotychczasowy „kontekst mentalny” staje się nieprzydatny do interpretacji aktualnych wydarzeń, nie dostarczając dla nich punktów odniesienia (J a w ł o w s k a 1987: 134).

Sama zaś kategoria „kontekstu mentalnego”, którą A. Jawłowska zapożycza od H. C a n t r i l a (1941: 14–21), niewiele się różni od kluczowej dla Touraine'a kategorii „modelu kulturowego”. Staraliśmy się pokazać, jak wraz z upływem czasu ruch wsparcia dla „Solidarności” zmienia się i ewoluuje. Zmieniają się także sposoby definiowania celów i stawki konfliktu: od przywrócenia praw związkowych i uwolnienia aresztowanych, po uznanie autonomii społeczeństwa obywatelskiego oraz nieskrępowanej ekspresji kultur narodowych, aż po wprowadzenie mechanizmów demokratycznych, co oznaczać musiało *de facto* całkowity demontaż systemu komunistycznego. Aktorów, którzy uczestniczyli w akcjach na rzecz Polski i „Solidarności”, nic czasami nie łączyło, prócz mobilizacji wokół obrony ruchu „Solidarność”. Jednak konsekwencje ich działań sumowały się, potęgując zasadnicze zmiany i przewartościowania „modelu kulturowego”.

Analiza działań podejmowanych w latach 1980–1989 przez obywateli Zachodu przy użyciu kategorii analitycznych A. Touraine'a, tzn. analiza „z perspektywy” ruchu społecznego, pozwala natomiast wyodrębnić coś, co sam Touraine nazywa „ruchem kulturowym”, który doprowadził do zasadniczej zmiany ważnych składników obowiązującego na Zachodzie „modelu kulturowego”, w tym sposobów postrzegania i analizowania społeczeństw znajdujących się ponad pół wieku pod radziecką dominacją. Klimat intelektualny, który mu towarzyszył, umożliwił dziennikarzom (a następnie ekspertom i politykom) skonstruowanie nowego języka, nowych kategorii pojęciowych umożliwiających lepsze opisywanie społecznej rzeczywistości tychże krajów. Przy okazji okazało się, że silnie zideologizowane obrazy, narzucane i rozpowszechniane dotychczas przez władze komunistyczne, nie odpowiadają w żadnym stopniu prawdzie. W konsekwencji omawiany ruch wywołał (czy wzmocnił) ważne dyskusje toczone w wielu

środowiskach (w tym, w środowiskach europejskiej lewicy) zarówno nad samą naturą władzy komunistycznej, jak i nad przyszłością ruchu związkowego oraz nad przyszłością Europy. Przewidział to zupełnie proroczo intelektualista i pisarz Andrzej Kijowski (1982: 21) w wystąpieniu na IV Kongresie Kultury Polskiej (11–13.12.1981), kilkadziesiąt godzin przed wprowadzeniem stanu wojennego:

[...] powojenny porządek polityczny w Europie został ufundowany na strachu przed nową wojną. Przebieg polskiego kryzysu i sposób, w jaki reagują nań wszystkie zainteresowane strony, świadczą, że doszły do głosu motywy od tego strachu silniejsze. Te motywy ujawniły się właśnie w Polsce [...] Polska nie jest chorym człowiekiem Europy, lecz jej czułym miejscem, w którym pojawiły się naraz wszystkie symptomy chorób kryjących się od dawna w jej organizmie pogwałconym przez arbitralne układy. Z tego charakteru polskiego kryzysu muszą sobie zdać sprawę mocarstwa, które układy owe zawarły i gwarantują, oraz sami Polacy, którzy muszą wiedzieć, że cierpiąc dziś głód ekonomiczny i ponosząc olbrzymie ryzyko działając na rzecz nowego porządku europejskiego, chociaż sami nie zamierzają go zmieniać, pracując na rzecz nowych stosunków międzynarodowych, chociaż nie w ich mocy leży ich reforma. Oto jest perspektywa [...].

Bibliografia

- Ash Garton T. (1987), *Polska rewolucja: Solidarność*, Wydawnictwo Polonia, Londyn.
- Brzeziński J. (1984), *“Ouest-France” au secours de la Pologne (ou sur les origines, les dimensions et les raisons d’une grande action de Solidarité)*, Memoire de Maitrise, Paris–Rennes.
- Cantril H. (1941), *The Psychology of Social Movements*, Transaction Publishers, Washington.
- Chenoweth E. (2013), *AFL-CIO Support for Solidarity: Political, Moral, Financial*, Palgrave Macmillan Press, New York.
- Chwałba A. (1997), *Czasy „Solidarności”. Francuscy związkowcy i NSZZ „Solidarność” 1980–1990*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Domber G. (2008), *Supporting the Revolution: America, Democracy, and the End of the Cold War in Poland, 1980–1989*, Pro Quest – George Washington University, Washington.
- Domber G. (2009), *Émigré Networks, the National Endowment for Democracy and American Support to Solidarność*, University of North Florida, Miami.
- Friszke A. (2006), *Solidarność Podziemna 1981–1989*, ISP PAN, Stowarzyszenie „Archiwum Solidarności”, Warszawa.
- Frybes M. (2008), *French Enthousiasm for Solidarność*, „European Review”, Vol. 16, No. 1, s. 65–74.
- Frybes M. (2010a), *Janka Strzeleckiego fascynacje Solidarnością... i ich francuskie kontynuacje*, [w:] E. Morawska (red.), *Aktualność idei Jana Strzeleckiego – niepokoje i kontynuacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 112–124.
- Frybes M. (2010b), *Spoleczne reakcje Zachodu na fenomen „Solidarności” i rola emigracyjnych struktur związku 1980–1989*, [w:] Ł. Kamiński, G. Walińska, *NSZZ „Solidarność” 1980–1989*, t. 2, *Ruch społeczny*, Wydawnictwo IPN, Warszawa 2010, s. 505–574.
- Frybes M., Michel P. (2000), *Po komunizmie, o mitach w Polsce współczesnej*, Krupski i S-ka, Warszawa.
- Goddeeris I. (2010), *The Transnational Scope of Western Labour’s Solidarity with Solidarność*, „Labour History Review”, April, Vol. 75, No. 1, s. 60–75.

- Goddeeris I. (ed.) (2010), *Solidarity with Solidarity – Western Trade Unions and the Polish Crisis, 1980–1982*, Lexington Books, London.
- Hamon H., Rotman P. (1984), *La deuxième gauche*, Éditions Ramsay, Paris.
- Hart G. (1995), *For Our Freedom and Yours. Za naszą i waszą wolność. A History of the Polish Solidarity Campaign of Great Britain 1980–1994*, Polish Solidarity Campaign, London.
- Hassner P. (1995), *Les révolutions ne sont plus ce qu'elles étaient*, [w:] J. Semelin (ed.), *Quand les dictatures se fissurent – résistances civiles à l'Est et au Sud*, Desclée de Brouwer, Paris, s. 241–252.
- Hassner P. et al. (réd.) (1984), *Totalitarismes*, Economica, Paris.
- Heruday-Kiełczewska M. (2012), *Reakcja Francji na wprowadzenie stanu wojennego w Polsce: grudzień 1981 – styczeń 1982*, IPN, Warszawa.
- Jawłowska A. (1987), *Więcej niż teatr*, PIW, Warszawa.
- Kijowski A. (1982), *W Kongres Kultury Polskiej*, „Almanach Stanu Wojennego”, nr 1, (Wydawnictwo Krag, Warszawa), s. 15–19.
- Krzemiński I. (2013), *Solidarność. Niespełniony projekt polskiej demokracji*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk.
- Kuczyński P., Frybes M. i in. (1994), *W poszukiwaniu ruchu społecznego – wokół socjologii Alaina Touraine'a*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kula M. (1995), *Niespodziewani Przyjaciele, czyli rzecz o zwykłej ludzkiej solidarności*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Kundera M. (1984), *Zachód porwany – czyli tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie”, nr 5, s. 23–38.
- Kunicki-Goldfinger M. (2014), *Stowarzyszenie Solidarité France-Pologne i jego pomoc dla Polski w latach osiemdziesiątych XX wieku*, [w:] A. Piekaraka (red.), *Świat a Solidarność*, IPN, Warszawa, s. 145–180.
- Lefort C. (1976), *Un homme en trop*, Le Seuil, Paris.
- MacEachin D. J. (2000), *US Intelligence and the Polish Crisis 1980–1981*, Center for the Study of Intelligence, Washington.
- Michnik A. (1983), *Penser la Pologne – Morale et politique de la résistance*, La Découverte, Paris.
- Paczkowski A. (2010), *Dyplomacja czasów kryzysu (1980–1989). Zarys wstępny*, [w:] W. Materski, W. Michowicz (red.), *Historia dyplomacji polskiej*, t. VI, PISM, Warszawa, s. 821–855.
- Paczkowski A., Byrne M., Domber G. F., Klotzbach M. (2007), *From Solidarity to Martial Law: The Polish Crisis of 1980–1981: A Documentary History*, Central European University Press, Budapest.
- Panné J.-L., Wallon E. (1987), *L'Entreprise sociale, le pari autogestionnaire de Solidarność*, L'Harmattan, Paris.
- Pleskot P. (2013), *Kłopotliwa panna „S”. Postawy polityczne Zachodu wobec „Solidarności” na tle stosunków z PRL (1980–1989)*, IPN, Warszawa.
- Riechers A. (2006), *Pomoc dla „Solidarności”. Przykłady pomocy zachodnoniemieckiego społeczeństwa i państwa w latach 1980–1989*, Fundacja F. Ebbert, Warszawa.
- Sjursen H. (2003), *The United States, Western Europe and the Polish Crisis. International Relations in the Second Cold War*, Palgrave Macmillan, London.
- Strękowski J. (2005), *Bohaterowie Europy; Norwegia – Polsce 1976–1989*, Wydawnictwo Test, Warszawa.
- Touraine A. (1978), *La voix et le regard*, Le Seuil, Paris.
- Touraine A. (1989), *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.

- Touraine A. (2006), *Rola podmiotu w społeczeństwach nowoczesnych*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 769–788.
- Touraine A. (2010), *Samotworzenie się społeczeństwa*, Nomos, Kraków.
- Touraine A. (2012), *Po kryzysie*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Wałęsa L. (1989), *Droga nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Weydenthal J. B., Porter B. D., Devlin K. (1991), *Polski dramat 1980–1982*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa.
- Wieviorka M. (1987), *L'effet Pologne in Clevenot M (dir.), L'état des religions dans le monde*, La Découverte/CERF, Paris.
- Wróbel J. (2012), *Polonia chicagowska w dobie „Solidarności”*, IPN, Łódź.

Marcin Frybes

HELP AND SUPPORT TO POLAND AND “SOLIDARITY” THROUGHOUT THE 1980S AS A SOCIAL MOVEMENT

Summary. The beginnings of “Solidarity” in 1980 were accompanied by emotions and great interest throughout the world. In the 15 months of its legal existence, “Solidarity” became a symbol of freedom and the struggle for recognizing human subjectivity without resorting to violence. Various circles in the West had high hopes and much diversified expectations connected with “Solidarity”. The imposition of martial law in Poland met with universal condemnation. In the place of a few thousand interned leaders of the “Solidarity” movement, who in the eyes of the authorities of the Polish People’s Republic constituted a mortal danger for the communist system, in various countries of the world, there appeared at least an equal number of very determined “friends of Solidarity” (union activists, journalists, intellectuals, lecturers, students, and Polish émigrés of different generations, including dissidents and activists of Polish democratic resistance and the “Solidarity Trade Union” members who were at the time abroad). The actions undertaken by them throughout the 1980s composed a transnational movement of support and unity with Poland and “Solidarity”. When analyzing it in the category of a social movement, in the meaning attributed to such a phenomenon by the French sociologist Alain Touraine, the most important dimension of it was its influence on what Touraine defines as “cultural model”, which in turn influences directly the sphere of politics. The support movement for “Solidarity” in particular contributed to the eventual delegitimizing of the communist project, to creating a new language capable of describing social phenomena in the countries of the former Soviet bloc, as well as to authenticating Polish (and not only Polish) dissident movements as a possible and definitely real democratic alternative to the communist apparatchiks governing the state. The movement has brought very definitive results not only in the sphere of culture but also in politics and, partially, also geopolitics.

Keywords: Poland, Solidarity, Western World, Communism, Trade Unions, social movement, Touraine, France, United States.

Joanna Orzechowska-Waclavewska*

STARE I NOWE OBLCZE NACJONALIZMU. WNIOSKI Z BADAŃ NAD BASKIJSKIM RUCHEM NACJONALISTYCZNYM

Abstrakt. W artykule podejmuję problem współczesnego nacjonalizmu i miejsca, jakie zajmuje on pośród funkcjonujących dzisiaj ruchów społecznych. Podkreślając aktualność problematyki nacjonalistycznej i obecność nacjonalizmu we współczesnym świecie, zwracam uwagę na pewną ciągłość tradycji nacjonalistycznej i równoczesną odmienną dzisiejszego „nowego” nacjonalizmu od klasycznego („starego”) nacjonalizmu XIX-wiecznego. Przedmiotem analizy był tu nacjonalizm baskijski, który nie tylko pozostaje jedną z podstawowych sił obecnych w baskijskiej przestrzeni społecznej, lecz jest również dobrą egzemplifikacją wspomnianej, szczególnej specyfiki nacjonalizmu, tj. łączenia przez niego przeszłości z teraźniejszością. Z jednej strony nacjonalizm ten jest „nowy”, bo nowe są warunki społeczne, ekonomiczne i polityczne, w których funkcjonuje (co szczególnie widoczne w odniesieniu do celów nacjonalizmu), z drugiej zaś pozostaje wierny swojej tradycji – niezmiennie pozostają wartości nacjonalistyczne; zarówno „stary” jak i „nowy” nacjonalizm opiera się na przekonaniu, że Baskowie są narodem i powinni mieć prawo do zachowania swojej kultury narodowej i języka oraz samodecydowania o sobie w sferze politycznej.

Słowa kluczowe: nacjonalizm, Kraj Basków, globalizacja.

1. Kilka uwag o współczesnym nacjonalizmie

Niniejszy artykuł jest głosem w dyskusji na temat roli i miejsca ruchu nacjonalistycznego w kształtowaniu współczesnej przestrzeni społecznej. Nacjonalizm nie jest nowym ruchem społecznym zrodzonym na fali kontestacji globalizacji. Jego początki w Europie Zachodniej sięgają XIX w., gdy pod wpływem procesu modernizacji ówczesne społeczeństwa europejskie przekształciły się z tradycyjnych (preindustrialnych) w społeczeństwa nowoczesne (industrialne) oparte

* Dr, Katedra Kultury i Społeczeństwa Europy, Instytut Europeistyki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Jodłowa 13, 30-252 Kraków; joanna.orzechowska-waclavewska@uj.edu.pl.

na gospodarce przemysłowej, nowej hierarchii stratyfikacyjnej zbudowanej na podziałach klasowych i na zasadach, takich jak indywidualizm, specjalizacja, racjonalność, ekonomizm i biurokracja (S z t o m p k a 2005: 82–85). Chronologicznie rzecz ujmując, nacjonalizm jest zatem „starym” ruchem społecznym, wyrosłym w epoce minionej, a więc w zupełnie innym porządku społecznym. W konsekwencji „klasyczny” (tj. XIX-wieczny) nacjonalizm jest zasadniczo różny od ruchów „nowych”, powstających począwszy od lat 60. XX w., zarówno pod względem skali przynależności (masowość „dawnych” ruchów społecznych *versus* indywidualizm, ale też uniwersalizm nowych), organizacji (formalność *versus* nieformalność) lub też obszaru aktywności i celów (cele polityczno-ekonomiczne, działanie na rzecz członków ruchu *versus* oddziaływanie na system normatywny, działanie w imieniu szerszych zbiorowości). Mimo tego „starego” rodowodu nacjonalizmu, jego analiza w kontekście współczesności wydaje się uzasadniona, dostarczyć może bowiem cennych wniosków na temat zmienności ruchów społecznych i różnorodności form mobilizacji społecznej w dzisiejszym świecie. W szczególności istnieją dwa zasadnicze powody, dla których w dyskusjach poświęconych nowym ruchom społecznym warto dziś mówić o nacjonalizmie.

Po pierwsze, nacjonalizm pozostaje fenomenem aktualnym. Choć od epoki modernizmu zmieniły się warunki społeczne, ekonomiczne i polityczne, w których powstawały w Europie ruchy nacjonalistyczne, potrzeba afirmacji i obrony własnej tożsamości kulturowej, będąca w istocie siłą napędową nacjonalizmu, jest wciąż jedną z kluczowych potrzeb współczesnego człowieka. Procesy globalizacji, prowadzące do «skurczenia się czasu i przestrzeni», a więc sprawiające, że – jak słusznie podkreślał Roland Robertson – świat społeczny staje się „jednym” (*single place*) (R o b e r t s o n 1992: 8), nie przyczyniły się do zaniku różnorodności kulturowej i powstania jednej kultury uniwersalnej. Choć w globalizację niejako „wpisane są” procesy uniformizacji i homogenizacji, jej równie naturalną konsekwencją jest uruchomienie i wzmocnienie procesów partykularyzacji i różnicowania. Owo współwystępowanie tendencji globalnych i lokalnych, a więc uniwersalnych i partykularnych, szeroko opisywane w literaturze tematu, dotyczy zarówno sfery socjopolityki, gdzie równocześnie zachodzą procesy fragmentaryzacji i integracji oraz towarzyszące im tendencje do różnicowania i jednoczenia, jak i płaszczyzny socjokulturowej, gdzie z jednej strony obserwujemy powstawanie coraz bardziej pluralnych i otwartych form tożsamości zbiorowej odwołujących się do kategorii ponadnarodowych, z drugiej zaś coraz silniej nasilają się sentymenty lokalne, a przejawem tego ostatniego jest współcześnie zachodzący proces rewitalizacji etniczności.

Tę zależność pomiędzy globalizmem i lokalizmem, na którą uwagę zwracają m.in.: Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Manuel Castells lub Roland Robertson należałoby rozumieć w odniesieniu do logiki dominacji i obrony. Z jednej strony proces globalizacji prowadzi bowiem do „spłaszczenia się świata” sprawiając,

że „jego główne elementy osiągają taki potencjał technologiczny i organizacyjny, że są w stanie działać jako jedność w czasie rzeczywistym i na skalę światową” (Castells 1999: 22), z drugiej – rodzi społeczną obawę przed całkowitą utratą kontroli nad własnym życiem, przed marginalizacją i wykluczeniem wszystkich tych, którzy nie są w stanie sprostać wyzwaniom rynku, przed nienadążeniem za wyzwaniami, które nakłada na nas współczesny świat. To właśnie w tym globalnym, pędzącym naprzód świecie, wszystko co lokalne, autentyczne, własne i swojskie staje się coraz bardziej atrakcyjne, ponieważ jest „namacalne” i znane, a przez to bezpieczne. W tym sensie rewitalizacja etniczności, a więc powrót do własnych korzeni kulturowych, jest jak najbardziej „logiczną” i „racjonalną” odpowiedzią na globalizację. Te instytucje, ruchy i ideologie, które sięgają dziś do kultury autentycznej, które zwracają się ku temu, co własne i partykularne, z którymi można się utożsamić, stają się więc bardzo atrakcyjne, ponieważ dają oparcie i poczucie bezpieczeństwa. To właśnie w tym tkwi źródło popularności wszelkich lokalizmów, regionalizmów i nacjonalizmów. Globalizacja nie przyczyniła się do ich zaniknięcia, przeciwnie – tchnęła w nie nowe życie, stwarzając warunki do ich rozwoju. Siłę tych „-izmów” – w szczególności zaś tych ostatnich – wzmacniają dodatkowo momenty kryzysu i zagrożenia, ponieważ wyostwiają świadomość własnej tożsamości. To właśnie dlatego w dobie kryzysu światowego ideologie i ruchy nacjonalistyczne są tak popularne, wyznaczają bowiem granice między tym, co obce i zagrażające, a tym, co własne i co należy chronić.

Drugim powodem, dla którego warto badać nacjonalizm w kontekście współczesności, jest jego nowy i odmienny charakter. Mówiąc innymi słowy: współczesny nacjonalizm, choć wielokrotnie odwołuje się do przeszłości i tradycji XIX-wiecznego ruchu narodowego, jest jednak jakościowo inny od nacjonalizmu pierwszej nowoczesności, inne są bowiem wyzwania doby ponowoczesnej i inny jest kontekst, w którym ruch nacjonalistyczny dzisiaj funkcjonuje. Tę nowość dzisiejszego nacjonalizmu odnieść można zarówno do tego, co dotyczy celów i aspiracji ruchu nacjonalistycznego, jego organizacji i zaplecza społecznego, jak i jego powiązań z kategorią narodu i tożsamości narodowej.

Kiedy w XIX-wiecznej Europie powstawały ruchy narodowościowe, naturalnym dążeniem nacjonalizmu była kongruencja granic politycznych i kulturowych. W dobie modernizacji, gdy w wyniku procesu industrializacji dochodziło do przekształcania się społeczeństw europejskich z tradycyjnych (agrarnych) w nowoczesne (industrialne), czemu w sferze społeczno-politycznej towarzyszył proces postępującej centralizacji władzy państwowej, znaczenie państwa wyraźnie wzrastało. Państwo narodowe, które w Europie Zachodniej budowane było konsekwentnie poprzez wprowadzenie systemu powszechnej edukacji w języku „narodowym” i obowiązkowej służby wojskowej w armii „narodowej”, było – sięgając do terminologii Anthony’ego Giddensa – rzeczywistą „ograniczoną przestrzenią władzy państwowej” (*bordered power-container*) (Giddens 1987: 120). W takim kontekście niepodległość (tj. jej uzyskanie – w przypadku nacjo-

nalizmów peryferyjnych, używając terminologii Charlesa Tilly'ego: *state-seeking nationalisms*, lub umocnienie – w przypadku nacjonalizmów państwowych, u Tilly'ego: *state-led nationalisms*) była w pewnym sensie bezdyskusyjnym celem każdego ruchu nacjonalistycznego, ponieważ tylko ona pozwalała na realizację postulatu samorządności narodu. W dobie globalizacji, internacjonalizacji i integracji, państwo narodowe przestaje być jedynym punktem odniesienia dla współczesnego nacjonalizmu. W dzisiejszym świecie sieciowych powiązań, dzielonej suwerenności i współzależności politycznej, gdy żadne państwo narodowe nie jest już w stanie całkowicie i samodzielnie decydować o sobie, niepodległość przestaje być celem oczywistym.

W takich warunkach nacjonalizm dzisiejszy bardziej niż wcześniej zaczyna odwoływać się przede wszystkim do sfery wartości i kultury. Nie można przez to rozumieć, że abstrahuje on od polityki, bez wątpienia nacjonalizm pozostaje zanurzony zarówno w sferze polityki, jak i kultury, niemniej jednak dzisiaj bardziej niż wcześniej jego istnienie legitymizowane jest poprzez realizację celów kulturowych, nie zaś jedynie politycznych. Na ten kulturowy aspekt nacjonalizmu, o którym tu mowa, zwraca także uwagę Manuel Castells, gdy podkreśla, że zainteresowanie ideologią nacjonalistyczną nie wynika dziś już z dążenia do kongruencji granic kulturowych z politycznymi (jak zakładała przecież klasyczna już definicja nacjonalizmu Ernesta Gellnera), lecz jest związane z potrzebą powrotu do własnej kultury i lokalności (Castells 2008: 43).

Konsekwencją przeniesienia akcentów ze sfery polityki do kultury jest coraz większa heterogenizacja ruchu nacjonalistycznego. Jeśli XIX-wieczne nacjonalizmy były ruchami względnie homogenicznymi i spójnymi w sensie organizacji, warstwy doktrynalnej lub zaplecza społecznego, dzisiejszy nacjonalizm staje się coraz bardziej szeroką platformą ideową zarówno ze względu na warstwę doktrynalną, metody działania, jak i zaplecze społeczne; przestaje być zatem ruchem wewnątrznie jednorodnym.

Ostatnią z wymienianych tu istotnych nowości współczesnego nacjonalizmu jest jego oderwanie od tożsamości narodowej. Jeśli w dobie modernizacji nacjonalizm bardzo silnie powiązany był z autoidentyfikacją narodową, dziś są to kategorie rozdzielne. Mówiąc inaczej: sentyment nacjonalistyczny i narodowy, chociaż pozostają ze sobą związane, nie są tożsame. Jedno może istnieć bez drugiego, jako jedna z form autoidentyfikacji jednostki.

Jakkolwiek współczesny nacjonalizm, zgodnie z tym, co napisano powyżej, posiada wiele nowych charakterystyk różniących go od jego klasycznej XIX-wiecznej odmiany; w pewnych aspektach wciąż odwołuje się do swojej historycznej postaci. Jeśli nowe są cele lub metody działania, to niezmiennie pozostają wartości nacjonalistyczne. Zarówno „stary”, jak i „nowy” nacjonalizm za wartość najważniejszą uznają bowiem naród, choć dzisiejsza koncepcja dotycząca tego, co należy robić, aby zagwarantować trwanie owego narodu, jest już inna niż w przeszłości.

W ten sposób współczesny nacjonalizm łączy w sobie aspekty nowości i zmiany, a zarazem pewnej ciągłości i historyczności wynikających z jego tradycji. To sprawia, że badanie obecnego ruchu nacjonalistycznego wymaga uwzględnienia nie tylko współczesnego kontekstu, lecz także jego genezy i historii.

2. Baskijski ruch nacjonalistyczny – w świetle wyników empirycznych badań własnych

W niniejszym artykule rozważam problem współczesnego baskijskiego ruchu nacjonalistycznego. Przedstawione tu wyniki uzyskałam w efekcie analizy danych zebranych w trakcie własnych badań terenowych, które prowadzone były w latach 2008–2010 w Autonomii Baskijskiej. Obejmowały one zarówno analizę baskijskich procesów narodotwórczych, w tym: formułowanie koncepcji narodu baskijskiego jako podmiotu procesów tożsamościowych, źródeł XIX-wiecznego baskijskiego nacjonalizmu, organizację tego ruchu, jego zaplecze społeczne i warstwę ideologiczną (analiza archiwalnych danych źródłowych), jak i współczesny kształt nacjonalizmu i procesy rekonstrukcji tożsamości narodowej w dobie globalizacji (badania w oparciu o wywiady pogłębione, własne badania ankietowe i analizę danych zastanych).

Z uwagi na ograniczenie objętości i zakresu przedmiotowego koncentruję się na przedstawieniu wniosków z badań empirycznych odnoszących się do współczesnego baskijskiego ruchu nacjonalistycznego, nakreśliwszy uprzednio historyczny kontekst powstawania nacjonalizmu w XIX w. i jego podstawowe przesłanki ideowe. Celem opracowania jest przede wszystkim zarysowanie specyfiki współczesnego nacjonalizmu baskijskiego, wskazanie na miejsce, jakie zajmuje w dzisiejszym baskijskim społeczeństwie i pokazanie jego szczególnego charakteru, który łączy w sobie element ciągłości (tradycji) i zmiany. Chodzi więc o pokazanie tego, co w dzisiejszym nacjonalizmie jest nowe i co różni go od jego XIX-wiecznego pierwowzoru, i to, co w nim niezmiennie, co odwołuje się do ciągłości tradycji nacjonalistycznej.

Jakakolwiek naukowa dyskusja na temat nacjonalizmu wymaga wcześniejszego uszczegółowienia kwestii terminologicznych. Nacjonalizm jest bowiem pojęciem bardzo „pojemnym”, a sposób, w jaki jest rozumiany zależy od konkretnego kontekstu kulturowego, społecznego i politycznego, do którego się odnosi. W konsekwencji jest to pojęcie silnie zabarwione emocjonalnie, co szczególnie odzwierciedla się w języku potocznym (a często także w pracach naukowych), gdzie nacjonalizm jest zwykle zestawiany na zasadzie binarnej opozycji z patriotyzmem, i w takim znaczeniu ma on określać postawę i zachowanie jednoznacznie negatywne, tj. wykluczające, ksenofobiczne, etnocentryczne, wrogie, w odróżnieniu od zachowania patriotycznego, które oceniane jest z gruntu pozytywnie jako włączające, otwarte, oparte na wartościach takich, jak ojczyzna, pamięć o przodkach lub dbałość o dobro narodu.

W niniejszym artykule pojęcia „nacionalizm” używam do opisanego zarówno ruchu społecznego posiadającego swoje zaplecze społeczne i swoistą organizację, jak i ideologii, która go legitymizuje. W centrum tak rozumianego nacionalizmu znajduje się naród definiowany jako pewna wspólnota społeczno-polityczno-kulturowa. Tym samym termin „nacionalizm” stosowany jest w pracy szeroko i nie ma charakteru wartościującego lub oceniającego. Takie rozumienie nacionalizmu jest zgodne z tradycją przyjętą w piśmiennictwie anglosaskim. Jest ono również uzasadnione kontekstem, do którego się odnosi – określenia, takie jak „nacionalizm baskijski” oraz „nacionalista baskijski” nie posiadają jednoznacznie pozytywnego lub negatywnego charakteru, lecz są zwykle traktowane jako charakterystyki opisujące ruch, ideologię, a także sentyment przynależności, który odnosi się do wspólnoty baskijskiej rozumianej jako naród, która posiada zarówno swoje charakterystyczne cechy kulturowe, jak i swoje interesy ekonomiczne oraz polityczne.

Początki nacionalizmu baskijskiego sięgają XIX w., gdy w wyniku procesu modernizacji, w tym przede wszystkim industrializacji i urbanizacji, doszło do zasadniczego przekształcenia struktury gospodarki baskijskiej, reorganizacji baskijskiej struktury społecznej, tj. pojawienia się nowych aktorów, nowych interesów i w efekcie nowych konfliktów społecznych, słowem – przekształcenia preindustrialnego (tradycyjnego) społeczeństwa baskijskiego w nowoczesne społeczeństwo przemysłowe.

Zmiany społeczno-gospodarcze, o których tu mowa, miały swoje źródło w prowadzonej właściwie już od XVIII w. przez władców hiszpańskich polityce centralizacji i unifikacji władzy państwowej. Na ziemiach baskijskich polityka ta wymierzona była przeciwko baskijskim prawom i przywilejom znanym pod nazwą *fueros*, które nadawały tym terenom (i ich mieszkańcom) specjalne uprawnienia, tj. np. zwolnienie z obowiązkowej służby wojskowej w armii królewskiej. Począwszy od pierwszej połowy XIX w., gdy w wyniku systematycznych działań władzy centralnej *fueros* ulegały stopniowej erozji, by całkowicie zostać zlikwidowane w 1876 r., za ich obroną wypowiedziała się duża część baskijskiego społeczeństwa organizując się w ramach ruchu karlistowskiego i foralnego (tzw. *fuersimo*). Mimo że karlizm nie miał charakteru wyłącznie baskijskiego (był to ogólnohiszpański ruch konserwatywny, który największym poparciem cieszył się w Kraju Basków i w Katalonii), zaś foralizm jako polityczno-kulturalny ruch regionalny podkreślał wewnętrzną różnorodność i podmiotowość ludów baskijskich, nie zaś ich jedność kulturową, z punktu widzenia rozwoju ideologii nacionalistycznej (która często odwoływała się do tradycji karlizmu i foralizmu), jak również zaplecza społecznego ruchu nacionalistycznego (które wywodziło się z obydwu nurtów), obydwa uznawane są za ruchy i ideologie o charakterze prenarodowym.

Znoszenie przez hiszpańskich monarchów baskijskich *fueros* przyczyniło się do wprowadzenia zmian w zakresie prawodawstwa baskijskiego, tj. włączenia pod generalną jurysdykcję władzy królewskiej tych obszarów, które do tej pory

znajdowały się w rękach lokalnych władz baskijskich. Z punktu widzenia omawianych tu procesów gospodarczych, największe znaczenie miały zmiany w zakresach: 1) praw własności kopalń – nowe prawo pozwalało na ich prywatyzację (wcześniej kopalnie były własnością municypalną), oraz 2) rodzaju towarów dopuszczonych do eksportu – ostatecznie w 1868 r. zniesione zostały istniejące do tej pory ograniczenia prawne dotyczące wywozu rudy żelaza za granicę. Ponieważ vizcayskie złoża niskofosforycznej rudy potrzebnej do wyrobu stali były pożądanym zasobem handlowym, usunięcie wcześniejszych restrykcji prawnych przyczyniło się do spektakularnego wzrostu wydobycia rudy żelaza. Otworzyło to tym samym drogę procesowi uprzemysłowienia terenów baskijskich, w tym przede wszystkim Vizcái, tj. jednej z siedmiu historycznych prowincji baskijskich (a trzech tworzących obecnie Autonomię Baskijską), która politycznie przynależy do Hiszpanii, posiada swoje centrum w Bilbao i która jako pierwsza doświadczyła procesu industrializacji.

Konsekwencją wspomnianych przemian były: 1) zwiększenie odsetka osób pracujących w przemyśle przy równoczesnym zmniejszaniu się sektora rolniczego, 2) rozwój ośrodków miejskich i wzrost odsetka ludności zamieszkującej miasta, co związane było przede wszystkim z powstaniem bilbaońskiego obszaru metropolitalnego (BOM, hiszp. *área metropolitana de Bilbao*), oraz 3) zmiany demograficzne, tj. gwałtowny wzrost populacji Vizcái, który wywołany był pierwszą masową imigracją na ziemię baskijską (boom demograficzny dotyczył przede wszystkim rejonu rozwijającej się aglomeracji miejsko-przemysłowej – w latach 1877–1887 populacja BOM wzrosła o 68,7%, z poziomu wyjściowego 62 417 do 105 325 (dane Instituto Nacional de Estadística, INE)). Nowe możliwości pracy, które oferowały powstające i rozwijające się ośrodki miejskie, stanowiły zachętę nie tylko dla mieszkańców innych ziem baskijskich (imigracja wewnętrzna krótko- i średniodystansowa, głównie chodzi o migrację wiejskiej ludności baskijskiej ze wsi do miasta), lecz również dla przybyszów spoza obszaru baskijskiego, głównie z Burgos, Kastylii i Leonu, Galicji, Asturii i Kantabrii (imigracja zewnętrzna, długodystansowa).

To właśnie w takiej atmosferze gwałtownych przemian społeczno-ekonomicznych i przekształceń porządku instytucjonalno-politycznego dojść mogło do powstania takiego reakcyjnego ruchu społecznego, jakim był pierwszy baskijski nacjonalizm. Modernizacja oznaczała bowiem nie tylko koniec jednej epoki i nastanie nowej. Otworzyła również drogę imigracji i sprowadziła na ziemię baskijską „obcych” mówiących innym niż ludność miejscowa językiem, mających różne od niej tradycje i zwyczaje. W obliczu tak dramatycznych zmian, które dokonały się na oczach jednego właściwie pokolenia Basków, ideologia, która odwoływała się do przeszłości i rysowała granicę pomiędzy tym, co własne (baskijskie), a więc tym, co należy ochraniać, a tym, co obce (hiszpańskie) i zagrażające, znaleźć musiała wielu zwolenników.

Fundament ideologiczny nacjonalizmu baskijskiego sformułowany został przez wychowanego w karlistowskiej rodzinie Sabino de Ariana y Goiri (1865–1903). Arana nie tylko stworzył podstawy ideowe baskijskiego nacjonalizmu i zbudował organizację polityczną ruchu, dał również Baskom ich główne symbole projektując baskijską flagę (*ikurriña*) i układając słowa hymnu.

Koncepcja Arany opierała się, najkrócej rzecz ujmując, na przekonaniu, że Baskowie są odrębnym narodem i dlatego też powinni posiadać własną państwowość (jakkolwiek z biegiem lat Arana zaczął powoli odchodzić od swoich pierwotnych dążeń niepodległościowych, uznając autonomię jako możliwe rozwiązanie polityczne (tzw. „ewolucja hiszpańska”). Przekonanie o unikatowości i organicznej wręcz odmienności Basków od jakiegokolwiek innego narodu na świecie Arana oparł na wierze w istnienie odrębnej rasy baskijskiej. Uznanie rasy za najważniejszy komponent narodowy, któremu podporządkowane były inne, takie jak: język, prawa, charakter i zwyczaje oraz osobowość historyczna, pozwoliło Aranę z jednej strony na wskazanie na jednoczący wszystkie ludy baskijskie symbol konstytutywny (mimo różnic między Vizcainczykami, Guipuzcończykami itd., wszyscy byli Baskami, bo należeli do rasy baskijskiej), z drugiej zaś na wyznaczenie bardzo wyraźnej linii oddzielającej „swoich” od „obcych” (Bask nie był Hiszpanem, a Hiszpan Baskiem, bo każdy z nich należał do innej rasy). Barometrem baskijskości w takim ujęciu było w świetle koncepcji Sabino de Arany nazwisko.

Ważnym aspektem ideologii nacjonalistycznej sformułowanej przez Sabino Aranę był jej reakcyjny i antynowoczesny charakter. Doktryna Arany w swojej najbardziej radykalnej postaci była antyhiszpańska, antysocjalistyczna i antykapitalistyczna zarazem, antyliberalna i antyindustrialna. Chociaż stosunek Arany do modernizacji uległ w toku jego życia politycznego znaczącej przemianie (tzw. „ewolucja modernistyczna”), nie zmieniło to faktu, że nacjonalizm baskijski pozostał ruchem pryncypialnie antagonistycznym w stosunku do wszystkich społecznych konsekwencji industrializacji (nawet jeśli w nurcie nacjonalistycznym już pod koniec XIX w. zaczęły pojawiać się hasła pochwalające postęp i nakłaniające do promowania rozwoju baskijskiej gospodarki narodowej oraz tworzenia i rozwoju rodzimego przemysłu).

3. Aktualność nacjonalizmu

Jakkolwiek od czasów Sabino de Arany zmieniły się całkowicie warunki społeczne, ekonomiczne i polityczne, nacjonalizm wciąż zajmuje poczesne miejsce w baskijskiej przestrzeni społecznej. Wydarzenia XX w.: wojna domowa w Hiszpanii, dyktatura generała Francisco Franco, a następnie procesy demokratyzacji Hiszpanii i jej akcesja do Wspólnot Europejskich w 1986 r. przyczyniły się do zrewidowania celów nacjonalizmu, nie podważając fundamentów jego istnienia.

Dla przemian baskijskiego nacjonalizmu szczególne znaczenie miały działania podejmowane przez reżim frankistowski, które zgodnie z duchem centralizacji i unifikacji państwa hiszpańskiego wymierzone były przeciwko wszelkim przejawom regionalizmów, w tym nie tylko tym politycznym, lecz także kulturowym. Opresyjny charakter frankonizmu i przymusowa „kastylizacja” społeczeństwa Hiszpanii sprawiły, że zepchnięty do podziemia nacjonalizm baskijski zaczął w tym okresie zyskiwać nowy wymiar – obrońcy baskijskiej kultury i języka. Zdobywając coraz większe poparcie wśród ludności baskijskiej, nacjonalizm stawał się również ruchem coraz bardziej wewnętrznie zróżnicowanym – właśnie w tym czasie doszło do powstania w jego ramach grupy ETA (Euzkadi Ta Askatasuna, dosł. Kraj Basków i Wolność).

Mówiąc o postępującym różnicowaniu ruchu, nie chcę stwierdzić, że nacjonalizm przełomu XIX i XX w. był ruchem jednorodnym. Od początku swojego istnienia integrował on bowiem różne grupy społeczne mające często odmienne od siebie interesy ekonomiczne, a to przekładało się na formułowane w jego ramach cele społeczno-polityczne. Powstanie ETA w 1959 r. miało jednak znaczenie niezwykle, było bowiem pierwszym tak wyraźnym przejawem radykalizacji ruchu nacjonalistycznego. Jej założyciele uznali, że konieczne jest prowadzenie walki z dominacją hiszpańską reprezentowaną przez system frankonizmu w imię idei samostanowienia się narodu baskijskiego, która ich zdaniem nie była z dostateczną determinacją prowadzona przez istniejącą od czasów Arany Nacjonalistyczną Partię Baskijską (Partido Nacionalista Vasco, PNV).

Odwilż, która nastąpiła po śmierci generała Franco, i procesy demokratyzacji Hiszpanii istotnie wpłynęły na położenie społeczności regionalnych. Z punktu widzenia nacjonalizmu baskijskiego wiele kwestii pozostało jednak (i po dziś dzień pozostaje) wciąż nierozwiązanych. W sferze kultury nacjonalizm zaczął przede wszystkim stawiać sobie za cele poprawę kondycji języka baskijskiego i promocję baskijskiej kultury. W zakresie polityki problemem zasadniczym zaczęły być tzw. *transferencias pendientes*, tj. kompetencje, które mocą Statutu Autonomii Baskijskiej z 1979 r., powinny znajdować się w rękach władz autonomicznych, a które wciąż pozostają w rękach władz centralnych i czekają na przeniesienie.

4. Miejsce nacjonalizmu we współczesnym społeczeństwie baskijskim

O tym, że nacjonalizm baskijski pozostaje fenomenem bardzo obecnym we współczesnej przestrzeni społecznej, świadczyć może zarówno popularność partii nacjonalistycznych na baskijskiej scenie politycznej, funkcjonowanie i poczytność baskijskiej prasy nacjonalistycznej, jak również deklarowany przez mieszkańców Autonomii Baskijskiej (Comunidad Autónoma del País Vasco, CAPV) sentyment nacjonalistyczny.

Uwzględniając wyniki wyborów do Parlamentu Baskijskiego z ostatnich trzydziestu lat, zauważyć można nie tylko relatywną stabilność poparcia dla partii nacjonalistycznych, lecz również przewagę „głosu nacjonalistycznego” (*voto nacionalista*) nad nienacjonalistycznym. Średnie poparcie dla partii nacjonalistycznych (tj.: EAJ/PNV, AMAIUR, EH BILDU, EA, ARALAR, HB, EH, EHAK) wynosiło w tym okresie nieco ponad 54% (dane za lata 1980–2012) i z wyjątkiem roku 2009 było wyższe od poparcia dla partii nienacjonalistycznych (tj.: PSE-EE/PSOE, PP, IU-Ezker Anitza, EB, UA, UCD/CDS, UPD). W 2009 r. głos nienacjonalistyczny przeważał o nieco ponad 2 pkt proc. nad nacjonalistycznym (49,9% względem 47,75%). Partią posiadającą jednostkowo najwyższe poparcie pozostaje od 1980 r. niezmiennie Nacjonalistyczna Partia Baskijska, założona jeszcze przez Sabino de Araną w 1985 r., i to z niej wywodzą się praktycznie wszyscy *Lehendakari*, tj. szefowie rządu baskijskiego (w terminologii hiszpańskiej przedstawiani jako *presidentes del gobierno*). Wyjątek stanowił rok 2009, w którym mimo faktu, że PNV zdobyło jednostkowo największą liczbę głosów, na czele rządu stanął wywodzący się z nienacjonalistycznej partii socjalistycznej Patxi López (dane Gabinete de Prospección Sociológica; raport: *Análisis Post-electoral Elecciones Autonómicas 2012* (22 de octubre 2012)).

O znaczącej obecności nacjonalizmu w baskijskim dyskursie publicznym świadczyć może też poczytność prasy, która wpisuje się w retorykę nacjonalistyczną. Według danych publikowanych przez Eustat, spośród funkcjonujących na baskijskim rynku prasowym w 2012 r. pozycji, relatywnie wysokie, bo trzecie i czwarte miejsce (zaraz po nienacjonalistycznych dziennikach: „El Correo”, wydawanym w Vizcay, liczba czytelników: 457 000; oraz wydawanym w Guipúzcoi „El Diario Vasco”, liczba czytelników: 266 000) zajmują: „Deia”, klasyfikowana często jako dziennik „nacjonalizujący” związany z Partido Nacionalista Vasco, a więc wpisujący się w ideologię baskijskiego umiarkowanego nacjonalizmu (Vizcaya, liczba czytelników: 98 000, języki: hiszpański i baskijski), i wydawany w Guipúzcoi dziennik „Gara” o radykalniejszej niż w przypadku „Deia” orientacji nacjonalistycznej, powiązany z tzw. lewicą patriotyczną (*izquierda abertzale*) (liczba czytelników: 89 000, języki: hiszpański i baskijski). Oznacza to, że choć prasa nienacjonalistyczna posiada dziś większy rynek odbiorców, wpływ nacjonalistycznych mediów drukowanych pozostaje relatywnie wysoki (dla porównania gazeta codzienna „El País” – wydanie baskijskie, z 50 000 odbiorców, zajmuje 7. pozycję).

Z punktu widzenia dyskursu tożsamościowego, nacjonalizm jawi się dziś jako siła bardzo obecna w baskijskiej przestrzeni społecznej. Z badań ośrodka Uniwersytetu Kraju Basków (Universidad del País Vasco), publikowanych w ramach serii „Euskobarómetro”, wynika że każdy z ponad 40% mieszkańców CAPV określa się dziś jako „nacjonalista” (wielkość ta utrzymuje się na poziomie między 40 a 50% poczynawszy od 1987 r., dane z lat 1987–2012 za: „Euskobarómetro. Series temporales”, Noviembre 2012). Jakkolwiek sentyment nacjonalistyczny nie ma charakteru większościowego (jako „nienacjonalisci” definiuje się dziś ok. 50%

respondentów), fakt, że tak wysoki odsetek na poziomie jednostkowym deklaruje tożsamość nacjonalistyczną, świadczy o niezwyklej sile baskijskiego nacjonalizmu. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że dla każdego respondenta „bycie nacjonalistą” może znaczyć coś zupełnie innego. Dobrze sytuację tę ilustrują wyniki badań przeprowadzonych w 1996 r. przez działający przy rządzie baskijskim Dział Badań Socjologicznych (Gabinete de Prospección Sociológica), w których pytano respondentów o to, co ich zdaniem konstytuuje baskijską postawę nacjonalistyczną (taką identyfikację wyraziło wówczas 40% badanych). Jeśli chodzi o cele nacjonalistów, 29% uznało, że bycie nacjonalistą tożsame jest z dążeniem do niepodległości Kraju Basków i taki sam odsetek za cel podstawowy uznawał rozwój statutu autonomii, dla 14% celem nacjonalistów baskijskich było w ich przekonaniu dążenie do referendum w sprawie samoidentyfikacji (*autode-terminación*), zaś dla 5% – utrzymanie aktualnego poziomu autonomii. Równie zróżnicowane były odpowiedzi dotyczące preferencji wyborczych – dla 38% ankietowanych bycie nacjonalistą nie miało przełożenia na sposób ich głosowania, podczas gdy dla 36% wyrażało się w popieraniu jakiegokolwiek ugrupowania nacjonalistycznego, zaś dla 14% było równoznaczne z poparciem dla PNV.

5. Nowy „stary” nacjonalizm

Współczesnego nacjonalizmu baskijskiego nie należy rozumieć jedynie jako kontynuacji ruchu i ideologii, które zapoczątkowane zostały w XIX w. Pod wieloma względami dzisiejszy nacjonalizm jest bowiem fenomenem wyraźnie odmiennym od swojej historycznej postaci. O tej nowości dzisiejszego nacjonalizmu mówić można w odniesieniu do wielu różnych kwestii, z których zostaną omówione trzy mające podstawowe znaczenie.

Po pierwsze, rzeczywistość „nacjonalistyczna” funkcjonuje dziś obok, niekoniecznie już wspólnie, z rzeczywistością „narodową”. Kiedy pod koniec XIX w. Sabino de Arana formułował swoje credo nacjonalistyczne, kategorie, takie jak tożsamość narodowa, ideologia narodowa, ruch narodowy i nacjonalizm, były ze sobą nierozzerwalnie związane. Baskijska tożsamość narodowa, a więc poczucie więzi ze wspólnotą rozumianą jako naród, oparta była na tych samych przesłankach, co sentyment nacjonalistyczny, tj. na przekonaniu, że Baskowie tworzą naród, powinni dbać o jego dobro i mieć możliwość samodecydowania o sobie. Tym samym baskijski sentyment narodowy i nacjonalistyczny były w czasach Arany bardzo ściśle ze sobą związane i w rzeczywistości jedno mogło być tłumaczone jedynie poprzez drugie. Dziś, choć pomiędzy sentymentem narodowym i nacjonalistycznym występuje pewna zależność (osoby określające się jako nacjonalisci zwykle deklarują tożsamość „jedynie baskijską”), nie są one tożsame, a jeden może istnieć bez drugiego (można być „jedynie Baskiem” i „bardziej Baskiem niż Hiszpanem” uznając się jednocześnie za nienacjonalistę).

Po drugie, współczesny nacjonalizm jest niezwykle zróżnicowany – w jego ramach funkcjonują różne nurty, które w wielu istotnych sprawach są od siebie bardzo odmienne. Nie tylko odróżnia je stosunek do spraw aktualnych (np. gospodarki), lecz także do własnej przeszłości – niektóre sięgają do tradycji Sabino de Arany, inne się od niej wyraźnie odcinają. W konsekwencji, dzisiejszego nacjonalizmu baskijskiego nie można definiować w kategoriach konkretnej ideologii lub organizacji, jest on bowiem raczej szeroką platformą społeczno-polityczną. W pewnym sensie, właśnie z uwagi na duże rozbieżności ideowe nacjonalistów baskijskich w kwestiach tak fundamentalnych, jak przyszłość Kraju Basków i jego związki z Hiszpanią lub dobór metod działania dla realizacji celów politycznych (przyzwolenie *versus* brak przyzwolenia dla użycia przemocy), w dzisiejszym Kraju Basków powinno się mówić nie o jednym, a o wielu nacjonalizmach baskijskich. Ze względu bowiem zarówno na warstwę doktrynalną, metody działania, jak i zaplecze społeczne, nacjonalizm baskijski nie funkcjonuje dziś jako zjawisko homogeniczne i spójne.

Po trzecie, dzisiejszy nacjonalizm nie definiuje już swoich celów wyraźnie w kategoriach niepodległościowych. Jak wynika z badań publikowanych w ramach „Euskobarómetro” (dane za lata 2008–2013), jedynie połowa respondentów, którzy definiują się jako nacjonałści, popiera ideę niepodległości, pozostali podzieleni są między autonomię i federalizm. Oznacza to, że baskijski nacjonalizm nie jest ruchem *sensu stricto* separatystycznym. Jego celem jest raczej dążenie do wypracowania takiego rozwiązania, które gwarantowałoby możliwość urzeczywistnienia idei samorządności narodu. Niepodległość zaś w czasach współzależności politycznej nie jest już ani jedynym, ani oczywistym gwarantem realizacji takiego postulatu.

6. Tradycyjny aspekt nacjonalizmu

Jakkolwiek dzisiejszy „nowy” nacjonalizm jest ruchem jakościowo innym od „starego”, pod pewnymi względami pozostaje jednak wierny swojej XIX-wiecznej tradycji. W tym właśnie zasadza się wspomniana wcześniej ciągłość nacjonalizmu. Dotyczy ona nie tylko zakresu przedmiotowego ruchu, tj. zakresu spraw, wokół których organizują się jego zwolennicy – tak jak w przypadku typowo „starych” ruchów społecznych, nacjonalizm jest ukierunkowany na realizację postulatów, zgłaszanych przez grupę, która stanowi jego zaplecze, a więc nie podejmuje się zmiany porządku aksjologicznego i nie ma też charakteru „altruistycznego”. Co jednak najbardziej istotne w odniesieniu do nacjonalizmu – pozostaje on niezmiennie ruchem skupionym wokół tych samych wartości, naczelną bowiem wartością dla nacjonalistów jest naród. Choć definicja narodu od czasów Sabino de Arany uległa zasadniczej zmianie (naród nie jest definiowany już poprzez prymordialnie rozumianą etniczność), tym, co łączy dzisiejszych zwolenników

ruchu z pierwszymi nacjonalistami, jest przekonanie, że Baskowie są odrębnym narodem i powinni mieć prawo do zachowania swojej kultury narodowej i języka oraz samodecydowania o sobie w sferze politycznej.

7. Konkluzje

Zarysowane tutaj wnioski z badań nad nacjonalizmem baskijskim pokazują, że w dzisiejszym społeczeństwie baskijskim nacjonalizm nadal pozostaje bardzo ważną siłą społeczną. Charakterystyczną cechą współczesnego nacjonalizmu jest łączenie elementów tradycji i historii oraz nowości i zmiany. Z jednej strony dzisiejszy nacjonalizm, podobnie jak ten XIX-wieczny, za wartość nadrzędną uznaje naród, inaczej jednak dziś niż kiedyś naród ten jest definiowany, inne są też konkretne rozwiązania, które nacjonałiści postulują. Owa odmienność nacjonalizmu wynika z faktu, że inne są wyzwania doby ponowoczesnej, inne zaś charakteryzowały tę „pierwszą” nowoczesność, gdy nacjonalizm powstawał. Charakterystyczny dla dzisiejszego nacjonalizmu jest brak jego jednoznacznej „wykładni”. To, czym nacjonalizm baskijski jest i jakie są oraz jakie powinny być jego cele, zarówno w sferze politycznej, społecznej lub gospodarczej, jest coraz bardziej zależne od optyki indywidualnego aktora. Nie tylko współczesny nacjonalizm nie musi zmierzać do niepodległości, lecz może być również nastawiony na realizację innych, pozapolitycznych celów społecznych, takich jak promocja języka i kultury baskijskiej.

Bibliografia

- Álvarez Llano R. G. (2008), *Historia económica del País Vasco-Navarro. Desde los orígenes hasta comienzos del siglo XXI*, Biblioteca Arellano Isusquiza, Bilbao.
- Arana y Goiri S. de (1965), *Obras completas de Arana-Goiri* [tar Sabin, Sabindiar-Batza, Buenos Aires.
- Bauman Z. (2006), *Plynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Castells M. (1999), *Globalization, Identity, and the Basque Question*, [w:] W. A. Douglass, C. Urza, L. White, J. Zulaika (eds.), *Basque Politics and Nationalism on the Eve of the Millennium (Hardcover)*, Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno, s. 22–33.
- Castells M. (2008), *Sila tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Corcuera Añiza J. (2001), *La patria de los vascos. Orígenes, Ideología y organización del nacionalismo vasco (1876–1903)*, Taurus, Altea.
- Elorza A. (2001), *Un pueblo escogido. Génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*, Crítica, Barcelona.
- Gellner E. (1991), *Narody i Nacjonalizm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Giddens A. (1987), *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkley – Los Angeles.
- Giddens A. (2006), *Nowoczesność i tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- González Tortilla M. (dir.) (2001), *Los orígenes de una metrópoli industrial: la ría de Bilbao*, Fundación BBVA, Bilbao.
- Granja Saint J. L. de la (1995), *El Nacionalismo Vasco: Un siglo de Historia*, Tecnos, Madrid.

- Pałeczny T. (2010), *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Robertson R. (1992), *Globalization: Social Theory and Social Culture*, Sage Publications, London.
- Smith A.D. (2007), *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tilly Ch. (1994), *States and Nationalism in Europe 1492–1992*, „Theory and Society”, Vol. 23, No. 1, s. 131–146.

Źródła danych statystycznych

- Análisis Post-electoral Elecciones Autonómicas 2012 (22 de octubre 2012)* [2012], Gabinete de Prospección Sociológica, http://www.lehendakaritza.ejgv.euskadi.net/contenidos/informe_estudio/o_12poaut/es_12poaut/adjuntos/12poaut_es.pdf, 13.11.2013.
- CIES. *Estudio de la Audiencia de Medios en la C. A. de Euskadi y Navarra* [1984], <http://www.ciessl.com/audienciamedios.htm>, 13.11.2013.
- Eustat – Euskal Estatistika Erakundea Instituto – Vasco de Estadística (2009), <http://www.eustat.es/>, 13.11.2013.
- INE. Instituto Nacional de Estadística [Fondo Documental del Instituto Nacional de Estadística] [2009], <http://www.ine.es/>, 13.11.2013.
- Lehendakaritza [2012], Gabinete de Prospección Sociológica, „Sociómetro Vasco”, http://www.lehendakaritza.ejgv.euskadi.net/r48-contestu/es/contenidos/informacion/v2_sociometros_vascos/es_sociomet/sociometros_vascos.html, 13.11.2013.
- Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea (1980), <http://www.ehu.es/es/web/euskobarometro/home>, 13.11.2013.

Joanna Orzechowska-Waślawska

OLD AND NEW NATIONALISM. CONCLUSIONS OF THE STUDY OF BASQUE NATIONALISM

Summary. The article addresses the problem of modern nationalism and its place among today's social movements. Emphasizing the relevance of nationalist creed and the presence of nationalism in the modern world, I focus on its special characteristic, i.e. a certain continuity of nationalist tradition and simultaneous dissimilarity between the two types, or better yet: two versions of nationalism: the contemporary (“new”) one, and the classic (“old”) nineteenth-century one. In the part that is devoted to the analysis of empirical data, I analyze an example of modern Basque nationalism, which not only remains one of the principle forces that shape present Basque social space, but which is also a very good exemplification of this particular nature of nationalism, i.e. the link that nationalism draws between the past and the present. On one hand, nationalism is “new”, because the new are social, economic and political conditions in which nationalism operates (it is particularly visible in relation to the goals of nationalism), on the other hand it remains true to its origins – the core nationalist values stay unchanged in a sense that both “old” and “new” nationalisms are based on the belief that the Basques are in fact a nation and as such they should have the right to preserve their national culture and language, and have the power to determine their own political destiny.

Keywords: nationalism, Basque Country, globalization.

Katarzyna Wojnicka*

MĘSKIE RUCHY SPOŁECZNE WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE: WYBRANE USTALENIA I WNIOSKI¹

Abstrakt. Tematem niniejszego artykułu są męskie ruchy społeczne we współczesnej Polsce, zaliczane do socjologicznej kategorii ruchów społecznych, uznawanych za jedno z głównych sił życia społecznego determinujących społeczną zmianę (S z t o m p k a 2005). Analizowane zjawiska należą do ruchów, dla których główną oś definicyjną stanowi tożsamość płciowa. Uznawane są za trzecią odsłonę ruchów *gender*-owych, które pojawiły się na arenie życia społecznego w drugiej połowie XX w. Pierwsza część artykułu stanowi rezultat poszukiwań polskich prekursorów współczesnych męskich ruchów społecznych, wśród których wymienić można XIX- i XX-wiecznych profeministów, takich jak Edward Prądyński i Leon Petrażycki lub też najsłynniejszy spośród nich – Tadeusz Boy-Żeleński. Następna poświęcona jest opisowi procedury badawczej, dzięki której możliwe było zebranie danych na temat analizowanych fenomenów społecznych. Kolejna, a zarazem najbardziej obszerna część pracy, poświęcona jest analizie wyników badań nad męskimi ruchami społecznymi w Polsce, jakie autorka artykułu prowadziła od stycznia 2009 do lipca 2011 r. Tym samym przeanalizowana została specyfika trzech typów rodzimych męskich ruchów społecznych: ruchu feministów, ruchu obrony praw ojców oraz grup „Męski krąg” i „Mężczyźni św. Józefa”, wchodzących w skład ruchu męskiej duchowości. Analiza przeprowadzona została w odniesieniu do charakterystycznych dla nich struktur organizacyjnych, aktorów, ich celów i wartości, a także metod działania. W części ostatniej przedstawione zostały wybrane wnioski płynące z badań.

Słowa kluczowe: mężczyźni, krytyczne studia nad mężczyznami i męskością, ruchy społeczne, *gender*, Polska.

1. Wstęp

Męskie ruchy społeczne to typ działań zbiorowych należący do szerszej grupy ruchów społecznych, które określić można jako ruchy *gender*-owe, a więc takie, w których podstawę kolektywnej tożsamości aktorów i aktorek stanowi

* Dr, Dissens – Institut für Bildung und Forschung e.V., Allee der Kosmonauten 67, 12681 Berlin, Deutschland; wojnicka.katarzyna@googlemail.com.

¹ Przeprowadzenie badań niezbędnych do realizacji niniejszego artykułu możliwe było dzięki dofinansowaniu, jakie otrzymałam m.in. z funduszy własnych Instytutu Socjologii UJ.

pleć społeczno-kulturowa. Omawiane fenomeny stanowią „trzecią falę” ruchów *gender*-owych, co związane jest z faktem, że są kontynuacją lub twórczym rozwinięciem, bądź też odpowiedzią na powstanie zarówno ruchu feministycznego (historycznego i współczesnego), jak i ruchu gejowsko-lesbijskiego (por. Wojnicka 2011). Narodziny pewnych typów męskich ruchów społecznych związane są także z fenomenem „kryzysu męskości” zarówno w historycznym, jak i współczesnym wydaniu (Badinter 1993; Kimmel 1996, 2005; Faludi 1999; Cieniuch 2008; MacInnes 2001; i in.) oraz próbami ustosunkowania się do niego (por. Wojnicka, Struzik 2011). Jedną z cech najbardziej charakterystycznych dla ruchów *gender*-owych jest heterogeniczność, występująca zarówno w przypadku różnych ich rodzajów, jak i wewnątrz konkretnych typów ruchów, co jest szczególnie widoczne w przypadku męskich ruchów społecznych. Zdaniem Michaela Flooda, australijskiego badacza omawianej problematyki:

Ruch mężczyzn to ruch pełen sprzeczności, w skład którego wchodzi grupy broniące męskich przywilejów, jak też te, które pragną je zlikwidować. W jego skład wchodzi rozmaite odnogi – męscy wolnościowcy, profeminiści, grupy o duchowym czy spirytualistycznym charakterze oraz obrońcy praw mężczyzn i obrońcy praw ojców. Wszyscy oni mają zróżnicowane cele, kładą nacisk na inne kwestie, w inny sposób konstruują rzeczywistość społeczną (Flood 1998: 62).

Tym samym można przyjąć tezę, że w skład męskich ruchów społecznych wchodzi grupy różniące się od siebie w odniesieniu do wartości, celów lub metod działania, zaś niekiedy jedynym wspólnym ich mianownikiem jest fakt, iż ich aktorami są mężczyźni. W związku z tym zasadne wydaje się mówienie o nich w liczbie mnogiej, zastępując *Flood*-skie określenie „ruch męski” – „ruchami męskimi”. Wśród nich odnaleźć można obecnie ruchy, takie jak: (pro)feministyczny, propagujący równość *gender*-ową i walczący z dyskryminacją kobiet (i mężczyzn), ruch obrony praw ojców, przeciwstawiający się dyskryminacji ojców na salach sądowych, a także ruchy męskiej duchowości, które w Polsce reprezentują grupy, takie jak „Męski krąg” i „Mężczyźni św. Józefa”, nastawione na (re)konstruowanie, odzyskiwanie bądź odbudowywanie (nadwątlonej) męskiej tożsamości (por.: Messner 1997; Astrachan 1986; Flood 1998, 2004, 2005; Gambill 2005; Clatterbaugh 1997; Wojnicka 2010; Wojnicka, Struzik 2011; Wojnicka 2012a, b; i in.). Ruchy te stanowią jednocześnie tematykę niniejszego artykułu, którego celem jest nie tylko przedstawienie specyfiki polskich fenomenów, ale także próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o ich znaczenie dla zmian i kształtowania się relacji *gender*-owych we współczesnej Polsce.

2. Metodologia badań własnych

Analizy prowadzone w niniejszym artykule oparte są na badaniach, jakie autorka zrealizowała na potrzeby swojej pracy doktorskiej wykonanej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badania charakteryzował eklektyczny

stosunek do typów podejść właściwych dla badań jakościowych wymienianych przez Earla B a b b i e g o (2003: 320), spośród których zastosowała: 1) studium przypadku i metodę rozszerzonych przypadków; 2) elementy etnografii instytucjonalnej, oraz 3) badania uczestniczące. Wybór taki podyktowany był przekonaniem, że badanie i analiza nowych zjawisk społecznych (za takie uważane są omawiane fenomeny) obliuguje do rozszerzania jednoznacznych perspektyw, co z kolei umożliwia przeprowadzenie jak najdokładniejszej analizy problemu. Postulat poszerzania perspektyw odzwierciedlił się także w zastosowaniu kilku typów triangulacji (K o n e c k i 2000). W odniesieniu do procesu zbierania danych zastosowano: 1) triangulację metodologiczną polegającą na przeprowadzeniu: a) pogłębionych wywiadów jakościowych, b) obserwacji uczestniczących, c) analizy statusów organizacji; 2) triangulację badaczy, polegającą na wprowadzeniu dwóch badaczy – mężczyzn przeprowadzających wywiady i obserwacje uczestniczące wśród aktorów ruchu męskiej duchowości. W związku z tym od stycznia 2009 do lipca 2011 r. przeprowadzonych zostało łącznie 50 swobodnych, ukierunkowanych wywiadów jakościowych, z czego 44 poddane zostały dalszej analizie. Wywiady przeprowadzono z (byłymi) członkami grupy „Mężczyźni na rzecz równości”, „niezrzeszonymi” feministami, liderami i członkami najważniejszych stowarzyszeń i fundacji zajmujących się obroną praw ojców (i dzieci) oraz członkami grup „Męski krąg” i „Mężczyźni św. Józefa”. Dobór próby miał charakter celowy, gdyż jak zaznacza Stefan Nowak, jest on trafny wówczas, gdy badania mają być prowadzone na „[...] próbie na tyle niewielkiej, iż prawa doboru losowego nie są w stanie zagwarantować doboru do próby osób dostatecznie reprezentatywnych ze względu na interesujące nas cechy” (N o w a k 1970: 309). Same wywiady przeprowadzono głównie w dużych ośrodkach miejskich, takich jak: Bielsko-Biała, Gdynia, Gorzów Wlkp., Katowice, Kraków, Łódź, Poznań, Szczecin, Warszawa oraz Wrocław. Dodatkowo w wybranych organizacjach/grupach wykonano w sumie 8 obserwacji uczestniczących. Tym samym dalsza część niniejszego artykułu oparta jest na wynikach opisanych badań własnych, zaś przywoływane cytaty to wypowiedzi respondentów, którzy dla zachowania anonimowości obdarzeni zostali pseudonimami.

3. Rys historyczny

Polskie ruchy społeczne mężczyzn, w odróżnieniu nie tylko od innych typów rodzimych ruchów *gender*-owych, ale również w kontekście rozwoju ich amerykańskich lub zachodnioeuropejskich (i skandynawskich) odpowiedników, charakteryzują się krótkim okresem obecności na arenie życia społecznego, datowanym na ostatnie lata XX i początek XXI w. Wyjątek stanowi ruch (pro)feministyczny, którego prekursorów odnaleźć można w osobach publicystów, działaczy

społecznych lub polityków, aktywnych na terenie (wszystkich zaborów) XIX- i XX-wiecznej Polski. Zaliczyć można do nich m.in.: Edwarda Prądzyńskiego, Adama Wiślickiego, Aleksandra Świętochowskiego, Leona Bilińskiego lub Ludwika Krzywickiego, a także twórców i działaczy pierwszej rodzimej organizacji profeministycznej – Ligi Mężczyzn dla Obrony Praw Kobiet.

Nie sposób także pominąć najbardziej znanego orędownika praw kobiet – Tadeusza Boya-Żeleńskiego, który w swojej działalności publicystycznej i społecznej niejednokrotnie walczył o prawa kobiet, czego koronnym dowodem jest jego książka *Piekło kobiet* (1958) wydana po raz pierwszy w 1932 r., w której autor wyraża swoje stanowisko m.in. w kwestii legalizacji aborcji. W swojej działalności społeczno-publicystycznej Boy-Żeleński propagował ponadto świadome macierzyństwo, edukację seksualną, prawo do rozwodu oraz równouprawnienie kobiet i mężczyzn, przez co jest on uważany za być może nie pierwszego, lecz z całą pewnością najbardziej znanego i zaangażowanego polskiego profeministę swoich czasów.

Zupełnie inna dynamika rozwoju charakteryzuje dwa pozostałe fenomeny. W odróżnieniu od profeministów, ani działacze ruchu obrony praw ojców, ani członkowie grup wchodzących w skład ruchu męskiej duchowości nie posiadają jakiegokolwiek historycznego zaplecza. Pierwsza organizacja o charakterze ojcowskim, Stowarzyszenie Obrony Praw Ojców, powstała w 1989 r., na co wpływ miała sytuacja polityczna w powojennej Polsce (brak realnych możliwości rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, a zatem także legalnych organizacji społecznych zdolnych budować oddolny ruch społeczny, którą to sytuację zmieniły dopiero narodziny „Solidarności”), jak również fakt, że problematyka dyskryminacji ojców na sali sądowej była kwestią relatywnie świeżą. Zarówno bowiem w Europie (w tym w Polsce), jak i w pozostałych częściach świata aż do wybuchu II wojny światowej w procesach o przyznanie opieki nad dziećmi po rozwodzie ich rodziców nie obserwowano tendencji do przyznawania głównie matkom prawa do opieki nad dziećmi, co zaczęło się zmieniać dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Ewolucję owej zmiany obrazowo przedstawia Małgorzata F u s z a r a (1994: 115–117):

Warto przyrzeć się tej ewolucji na przykładzie krajów z kręgu anglosaskiego, gdzie zmieniające się rozstrzygnięcia sądowe pozwolą nam prześledzić ten proces. I tak zgodnie z dawnym angielskim Common Law prawo do dziecka przysługiwało niemal wyłącznie ojcu. Szeroko cytowane jest stwierdzenie Blackstone’a, że ojciec ma „naturalne prawo” do dziecka, co w praktyce oznaczało, że to on, a nie matka, sprawuje bezpośrednią władzę nad dzieckiem [...] W 1839 r. Parlament brytyjski uznał, że matka może mieć władzę nad dzieckiem, które nie ukończyło jeszcze 7. roku życia (W i e t z m a n 1985). W USA duże znaczenie przy rozstrzyganiu o władzy rodzicielskiej miała początkowo koncepcja „strony niewinnej”. Matka miała trudności z uzyskaniem władzy rodzicielskiej nad dzieckiem, jeśli nie była uznana za „stronę niewinną”. W praktyce, początkowo w USA częściej, przyznawano władzę rodzicielską matce nad małym dzieckiem, a w latach pięćdziesiątych nie szukano już specjalnych uzasadnień dla

takiego rozwiązania [...] Można więc powiedzieć, że decyzje o władzy rodzicielskiej przeszły znaną ewolucję [...] Także i u nas w latach pięćdziesiątych [XX w.; K. W.] pojawia się tendencja do przyznawania pierwszeństwa matkom w sprawowaniu opieki nad dzieckiem. Świadczyć o tym może nie tylko praktyka, ale także orzeczenie Sądu Najwyższego z 1953 r., w którym stwierdzono, że dla dziecka – zwłaszcza małego – szczególnie ważna jest opieka matki ze względu na „właściwą naturze” troskę o zaspokojenie jego potrzeb. Dość długo też nie przyznawano prymatu zasadzie orzekania o władzy rodzicielskiej obojga rodziców [...] Obecnie orzecznictwo się zmieniło, nie zawsze oznacza to jednak zmianę faktyczną – w praktyce matki w zdecydowanej większości przypadków opiekują się dziećmi nawet wówczas, gdy formalnie władza przyznawana jest obojgu rodzicom.

Najmłodszy z przedstawionych w niniejszym artykule fenomenów społecznych, ruch duchowości męskiej, po raz pierwszy objawił się na arenie polskiego życia społecznego na początku XXI w. Niedługi czas funkcjonowania tego typu grup na polskim gruncie związany jest z faktem, że większość z nich stanowią ruchy imitacyjne, a zatem będące kalkami ruchów powstałych w innych kontekstach kulturowych. W przypadku analizowanych grup „Męski krąg” oraz „Mężczyźni św. Józefa” są to kolejno: ruch mitopoetycki, który narodził się w Stanach Zjednoczonych na przełomie lat 80. i 90. XX w. (Wojnicka 2010; Schwalbe 1996; i in.), oraz amerykańskie organizacje: Promise Keepers (Wojnicka 2010; Hyzy 2010; i in.) i Rhode Island Men of St. Joseph – An Association of Catholic Men Committed to Jesus Christ. Wizyty przedstawicieli wspomnianych ruchów w Polsce w pierwszych latach XXI w. stały się bezpośrednim katalizatorem narodzin ich odpowiedników w naszym kraju, czego najlepszym przykładem jest geneza krakowskiej grupy „Mężczyźni św. Józefa”:

[...] przyjechał do Polski Donald Turbit po raz kolejny i miał mieć weekend dla facetów, przyjeżdżał z żoną na jakiś weekend dla małżeństw, natomiast pomiędzy jednym weekendem a drugim oni sobie tam siedzieli i nie mieli co robić. Więc pojawił się pomysł, że w sumie czemu nie wykorzystać tego i nie zrobić jakiegoś spotkania trochę większego, takiego bardziej, no bo wiadomo, że na weekend to jest duża wyprawa, że już trzeba zaangażować czas i środki, trzeba się wybrać wyjechać nie? A na spotkanie takie na dwie godziny jest dużo łatwiej się wybrać. Więc stąd pojawił się pomysł, żeby zrobić spotkanie jedno w Krakowie. No i pomysł pojawił się taki, żeby to spotkanie umiejscowić w centrum w Łagiewnikach, tam jest taka duża aula, żeby tam to zrobić. Więc udaliśmy się do takiego księdza, który tam robił takie wydarzenia troszkę inne, z pytaniem, czy by nam nie pomógł, żeby zrobić coś takiego tam. On powiedział, że niestety się skończył jego czas bycia tam, więc on już nie ma żadnego tam, że możemy to zrobić, ale musimy znaleźć jakiegoś księdza, który za tym stanie. Rozpoczęły się rozpaczliwe poszukiwania kogoś, kto mógłby za tym stanąć i w sposób naturalny nasunął się ksiądz Antoni Bednarz, który jest proboszczem w Paradyżu [...] opowiedziałem mu o Donie, o tym, że się nudzi, że dobrze by było zrobić spotkanie w Łagiewnikach i że szukam księdza, który za tym stanie. Mówi tak, że mamy parafię świętego Józefa, mamy piękną salę [...] poza tym mówi, skoro pan Donald robi „Mężczyzn świętego Józefa”, a my tu mamy parafię, to musimy tu zrobić grupę „Mężczyzn świętego Józefa”. Więc dla mnie to było jakieś objawienie, nie? Ja przychodzę z taką wizją, a tu nagle taka jest wizja. Więc weszliśmy w to i tak się zaczęło (Jarosław).

4. Ruch polskich profeministów

Współczesny ruch męskich feministów² w Polsce uznać można za kontynuatorów myśli oraz działalności wspomnianych wcześniej historycznych profeministów. Za ich spadkobierców uznają się bez wątpienia członkowie grupy „Mężczyźni na rzecz równości”, ukonstytuowanej dzięki działalności listy dyskusyjnej dotyczącej problematyki mężczyzn w feminizmie, działającej od 2005 r. jako część dyskusyjnej listy *Gender* prowadzonej wówczas przez krakowską Fundację Kobiecą „eFKa”. Wraz ze wzrostem liczby uczestników forum zrodziła się potrzeba przełożenia dyskusji na praktykę, co zaowocowało ideą stworzenia pierwszego w Polsce stowarzyszenia profeministycznego. Podobny pomysł pojawił się także w środowisku związanym z krakowskim Towarzystwem Interwencji Kryzysowej, realizującym wówczas projekt „Mężczyźni na rzecz zmiany” (Lipowska-Teutsch, red. 2006), zaś połączenie wysiłków obu grup zaowocowało utworzeniem nieformalnej grupy profeministycznej. Najważniejsze wartości, a także podstawowe cele ruchu, wykrystalizowane w trakcie licznych dyskusji wśród jej członków zostały wyłożone w *Manifestie feministów* (Felczak 2008), będącym jednocześnie statutem przyszłego stowarzyszenia oraz wykładnią podstawowych celów i wartości bliskich pozostałym przebadanym profeministom. Jego fragmenty zostały opublikowane w Internecie, a z czasem także w pracy pod redakcją Izabeli Desperak *Homofobia, mizoginia i ciemnogród? Burzliwe dzieje kontrowersyjnych ustaw* (Desperak, red. 2008):

Jesteśmy feministami, mężczyznami, którzy wspierają ruch feministyczny i podejmują działania na rzecz równości płci i sprawiedliwości [...] Najczęściej angażujemy się w działania związane z przeciwdziałaniem przemocy, której dopuszczają się inni mężczyźni. Wspomagamy działania na rzecz zdrowia mężczyzn, włączamy się w badania naukowe dotyczące męskości, opracowujemy i przeprowadzamy warsztaty z zakresu równości płci [...] Solidaryzujemy się z feministycznymi poglądami na społeczeństwo. Jesteśmy przekonani, że kobiety narażone są na niesprawiedliwość i nierówne traktowanie w społeczeństwie, gdzie mężczyźni posiadają przywileje, wpływy i władzę. Sądzymy, że powszechnie przyjęty model męskości powoduje ograniczanie kobiet, a zarazem ogranicza mężczyzn. Uważamy, że mężczyzna jest odpowiedzialny za swoje seksistowskie zachowania i postawy. Pracujemy nad tym, by doprowadzić do zmiany patriarchalnego wzorca męskości [...] Czy jesteśmy antymęscy? Nie. Antyseksistowscy? Tak! Antypatriarchalni? Tak! Ale nie antymęscy. Nie jesteśmy przeciw mężczyznom, sprzeciwiamy się tylko tradycyjnie pojmowanej męskości [...] Nie akceptujemy takiego rodzaju męskości, która zezwala na przemoc. Krytykujemy destruktywne i opresyjne cechy grup męskich (Felczak 2008: 185–187).

Sama idea utworzenia sformalizowanego stowarzyszenia na skutek braku dostatecznej komunikacji pomiędzy poszczególnymi osobami zaangażowanymi

² Określenia męski feminist / mężczy feminist i profeminista/profeminist używam naprzemiennie, traktując je na potrzeby niniejszego artykułu jako synonimy.

w projekt, pochodzącymi z różnych stron Polski, oraz nieporozumień personalnych, a także braku czasu i środków zakończyła się niepowodzeniem. Główni aktywiści grupy zaangażowali się w profeministyczną i antydyskryminacyjną działalność pod egidą innych organizacji społecznych, których ramy pierwotne lub/i pochodne współgrały z celami i wartościami wyznawanymi przez profeministów lub zostały w ich kierunku poszerzone (por.: S n o w i in. 1986; S n o w 2004; C h e s t e r s, W e l s h 2011; i in.). Wśród tego typu organizacji i grup wymienić można kobiece organizacje feministyczne, organizacje zajmujące się działalnością na rzecz osób LGBT(Q) (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer), organizacje pozarządowe zajmujące się przeciwdziałaniem szeroko definiowanych wykluczeń społecznych, działające na rzecz praw człowieka, promujące wielokulturowość oraz pluralizm, a także, choć w mniejszym stopniu, organizacje określane mianem „nowej lewicy”. Część z nich wreszcie zasiłała grono profeministów „niezrzeszonych”, nieidentyfikujących się z żadną grupą lub organizacją, których feminizm rozgrywa się na polu życia codziennego, stanowiące zdaniem Alberta M e l u c c i e g o (1994, 1995) ważną płaszczyznę konstruowania tożsamości zbiorowej, roszczeń osobistych i ekspresyjnych, a co za tym idzie będące przestrzenią, na której rozgrywają się działania aktorów ruchu:

[...] to też kwestia na poziomie takiego życia codziennego, zwracania uwagi na pewne rzeczy, niegodzenia się na pewne rzeczy, czy z komentarzami, jakimiś seksistowskimi uwagami itd. [...] To jest taka praca nad sobą, próba wyłapywania tych wszystkich rzeczy, które przyzwyczailiśmy się robić, a które fajne nie są z różnych względów. To jest kwestia zwrócenia uwagi na to, jak się mówi, co się mówi, takie rzeczy, jak zawłaszczenie dyskusji, przerywanie (Piotr).

Warto dodać, że grupa „Mężczyźni na rzecz równości” zainaugurowała swoją działalność wprowadzeniem do Polski w 2006 r. „Kampanii białej wstążki”, będącej najbardziej znaną, globalną inicjatywą profeministyczną, skierowaną przeciwko męskiej przemocy wobec kobiet, której genealogię tak opisuje jej pomysłodawca, Michael Kaufman:

W 1991 r. garstka mężczyzn w Kanadzie postawiła pierwsze kroki na drodze, której przyszłości nie znaliśmy. Za naszą powinność uznaliśmy nawoływanie mężczyzn do wypowiedzenia się przeciwko przemocy wobec kobiet. Wiedzieliśmy, że większość mężczyzn w Kanadzie nie dopuszcza się przemocy wobec kobiet, ale wiedzieliśmy także, że zdecydowana większość z nas milczy na ten temat. Milcząc, pozwalamy na kontynuowanie przemocy. Za symbol przyjęliśmy białą wstążkę. Noszenie wstążki nie jest ani aktem skruchy, ani symbolem źle zrozumianej winy; nie oznacza też, że ten, kto ją nosi jest wspaniałym facetem. Jej noszenie było raczej rodzajem indywidualnego zobowiązania, co do niestosowania, nietolerowania i nieprzemilczania przemocy wobec kobiet. Może być katalizatorem dla dyskusji własnego sumienia. Może być publicznym wyzwaniem dla tych mężczyzn, którzy mogą używać przemocy wobec swojej żony, dziewczyny, krewnej lub nieznajomej. Może być wyzwaniem dla naszych polityków, opiniotwórczych głosów, policji i sądów, by traktowali poważnie tę ogólnokrajową i międzynarodową epidemię. Może być to wreszcie akt naszej miłości do kobiet naszego życia (K a u f m a n 2001: 46).

W trakcie pierwszej polskiej edycji, obok warsztatów i spotkań zorganizowanych przez członków grupy, doszło do publicznego odczytania *Manifestu feministów* (Felczak 2008) oraz happeningu antyprzemocowego, w trakcie którego mężczyźni deklarowali swój sprzeciw wobec jej stosowania. Z czasem, gdy organizacja kampanii przeszła w gestię innych grup i osób³, działalność polskich profeministów uległa rozproszeniu:

[...] wszystkie akcje gender, organizowanie Manif, jakieś akcje o funduszu alimentacyjnym, co roku były robione akcje o przemocy. Wydawanie kwartalnika, teraz nieregularnika, gender, akcje uliczne. Dla mnie najważniejsze były warsztaty antyprzemocowe, stworzenie dla Amnesty International podręcznika genderowego, podejmowanie kampanii „Stop przemocy wobec kobiet” (Marcin).

Obok działań wymienionych powyżej, polscy feministki zajmują się także działalnością publicystyczną i naukową, a także intensyfikacją działań w Internecie, czego najlepszym przykładem jest wzrastająca liczba inicjatyw obecnych na Facebooku, wśród których wymienić można „Mężczyzn przeciw przemocy wobec kobiet” i „Głosy przeciw przemocy”. Tym samym profeministki koncentrują się głównie na zdecentralizowanych działaniach oddolnych stanowiących trzon ich aktywności. Wyjątkiem od tej reguły są nieregularne, „centralnie” organizowane akcje. Ostatnią z nich było zbieranie podpisów pod obywatelskim projektem wprowadzenia parytetów na listach wyborczych, zainicjowane w 2009 r. przez uczestniczki „I Kongresu Kobiet”. Gros męskich feministów, z Wiktorem Osiatyńskim, reprezentacją znanych dziennikarzy, publicystów i działaczy społecznych „w awangardzie”, zaangażowało się w zbieranie podpisów, zaś sama akcja (podobnie jak w przypadku pierwszej polskiej „Kampanii białej wstążki”) wzbudziła duże zainteresowanie mediów.

5. Ruch obrony praw ojców

Ruch obrony praw ojców jest największym i jednocześnie najbardziej rozpoznawalnym społecznym ruchem mężczyzn w Polsce. Obecnie w jego skład wchodzi ok. 25 aktywnych, regularnie działających fundacji, stowarzyszeń, federacji i grup nieformalnych, oraz spora liczba grup uśpionych lub zawieszonych, o których istnieniu informują głównie internetowe bazy danych. Do najaktywniejszych podmiotów działających w ruchu zaliczyć można: Stołeczne Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca, Centralne Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca i Dziecka,

³ Organizacja kampanii zainicjowana przez polskich feministów przeszła z czasem w gestię innych osób. Dla przykładu, edycja odbywająca się w 2009 r. zainaugurowana została przez Elżbietę Radziszewską, pełnomocniczkę rządu do spraw równego traktowania, która radykalnie odcinała się od jakichkolwiek związków z ruchem feministycznym. Później jej organizację przejęło Ogólnopolskie Pogotowie dla Ofiar Przemocy w Rodzinie „Niebieska Linia”.

Stowarzyszenie na rzecz Poszanowania Prawa Dzieci i Rodziny „Ojcowie z Trójmiasta”, Śląskie Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca, Dolnośląskie Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca, Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca, Stowarzyszenie Centrum Obrony Praw Ojca i Dziecka, Fundację Centrum Praw Ojca i Dziecka, Fundację Ojców Pokrzywdzonych przez Sądy oraz organizacje o szerszym profilu działania, których ramy poszerzone zostały o problematykę ojców walczących z dyskryminacją na salach sądowych. Należą do nich: Fundacja „Akcja”, Komitet Przestrogi przed Oddzieleniem Rodzica, Stowarzyszenie Obywateli Pomorza oraz Stowarzyszenie Przeciw Bezprawiu Sądów, Prokuratur, ZUS.

W odróżnieniu od pozostałych fenomenów przedstawionych w niniejszym artykule, ruch ojcowski jest ruchem stosunkowo silnie sformalizowanym, z wyraźnym podziałem na liderów oraz innych członków, których partycypacja w ruchu ma często charakter czasowy i kończy się wraz z zakończeniem sprawy sądowej danego ojca:

[...] wbrew pozorom u tych ojców, nie tylko ojców, ale na przykład tych osób, które do nas przyjdą po pomoc, bardzo duża jest rotacja. Przyjdą na jeden raz, dwa razy. Potem albo się zniechęcą, albo załatwią tą swoją sprawę w sądzie, pomożemy mu tam ewentualnie. Albo jak ma... i potem mu się nie chce, bo to wiadomo (Bartosz).

Tym samym trudno jest określić rzeczywistą liczbę aktywistów związanych z ruchem ojcowskim w Polsce, co daje podstawy do wyodrębnienia jego cechy szczególnej, jaką jest duża rotacyjność.

Kolejną cechą wyróżniającą polski ruch obrony praw ojców są silne konflikty występujące w jego obrębie. Jego źródeł upatrywać można zarówno w zróżnicowanym podejściu do zdobywania funduszy na działalność, osobowości poszczególnych liderów grup, którzy chcą być postrzegani jako „twarze” całego ruchu, a także niezdolności lub niechęci jego aktorów do podejmowania współpracy:

Jednak ciężko jest je [poszczególne grupy; K. W.] integrować, bo to są osoby, no, które też są pokrzywdzone w ten sposób przez to życie i oni nie potrafią działać razem. Po prostu nie mają takiego wyuczonego, jakiegoś takiego naturalnego, jakiegoś integracji. Oni są na ogół samotnikami, znaczy mężczyźni są samotnikami, więc to są te osoby, które nie potrafią współżyć, nie potrafią po prostu działać, żeby np. stowarzyszyć się [...] bo każdy chce dyrygować (Rafał).

Dodatkowo, elementem dezintegrującym jest podział na dwa odrębne skrzydła ruchu, z których pierwsze, starsze, lecz wciąż bardziej liczne, zrzesza aktorów o poglądach antyfeministycznych. Przedstawiciele tego skrzydła koncentrują się głównie na prawach ojca (nie dziecka), zaś za głównych przeciwników (a raczej przeciwniczki) ruchu uznają feministki, sędziny sądów rodzinnych i niekiedy kobiety w ogóle. Charakter ich działań jest konfrontacyjny, zaś motywacje budowane są wokół negatywnych emocji, takich jak gniew, agresja lub strach. Wśród głównych celów aktorów antyfeministycznych wymieć można dążenie do

„odzyskania” praw należnych ojcom lub mężczyznom, a co za tym idzie, przedstawianie mężczyzn jako ofiar systemu, z którym walczą:

Starsza sędzina zamiast próbować pomeđiować, uspokoić, macie dzieci, wychowujcie dzieci, przystępuje ostro i z radością do rozwodu, rozwodząc na chama, na siłę, bezczelnie, powtarzam bezczelnie, dziecko z ojcem lub dając ojcu tak ogromne alimenty, że ten ojciec nie jest w stanie zabrać to dziecko nawet na te obraźliwe kontakty. Obrażliwe dla sądu, który to wydał, dla dziecka i dla ojca [...] Won do szczoty, a nie rozwodzić dzieci z ojcami, bo to jest sprzeczne z interesem najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej! To jest sabotaż i dywersja przeciwko państwu polskiemu. Opisane przez nas wielokrotnie (Bohdan).

Druga grupa skupia aktorów wywodzących się z młodszej generacji ojców, w których przypadku mówić można o transformacji ramy interpretacyjnej ruchu (Snow i in. 1986; Snow 2004; Chesters, Welsh 2011; i in.) polegającej na przeniesieniu punktu ciężkości z figury ojca na dziecko. Tym samym głównym celem działalności aktorów tego skrzydła jest obrona prawa dziecka do posiadania obojga rodziców, zaś sama walka ma o wiele mniej konfrontacyjnych charakter. Dominuje w niej chęć podejmowania dialogu oraz niechęć do wskazywania konkretnych przeciwników ruchu. Zdaniem jego przedstawicieli przyczyną dyskryminacji ojców na salach sądowych nie jest działalność konkretnych grup lub osób, lecz jest wynikiem funkcjonowania systemu społecznego, w którym męskość utożsamia się z działalnością w sferze publicznej, zaś kobiecość ze sferą prywatną, w której realizowane są funkcje opiekuńcze. Tym samym aktorów drugiego skrzydła określić można mianem „prorównościowych”, gdyż starają się oni promować idee związane z równouprawnieniem kobiet i mężczyzn oraz walką ze strukturalną i symboliczną dyskryminacją przedstawicieli obu tych zbiorowości. Równościowa postawa podkreślana jest głównie poprzez akcentowanie braku różnic w kompetencjach rodzicielskich ojców i matek:

Dla mnie jest ważne takie patrzenie na człowieka, żeby nie było ono kierowane stereotypami, tylko tym, co on ma wewnątrz. To znaczy, w tym przypadku moim, mojej działalności, to jest no jednak dążenie do jakiegoś równouprawnienia ojców i matek, kobiet i mężczyzn, bo tak naprawdę to nie zależy od płci tylko wszystko zależy od indywidualnego człowieka i tak powinno być społeczeństwo, i prawo skonstruowane [...] nie ojcowie, nie matki, ale rodzice i tylko na tym we wszystkim należy się opierać. Bo te stereotypy są bardzo mylące i dla wszystkich krzywdzące (Oskar).

Sama działalność aktorów obu skrzydeł ruchu ojcowskiego koncentruje się na organizowaniu demonstracji, pikiet i akcji protestacyjnych oraz udzielaniu porad prawnych i wsparcia w kontaktach z wymiarem sprawiedliwości zgłaszającym się do nich osobom. W ten sposób aktorzy ruchu, wykorzystując metody charakterystyczne dla większości fenomenów społecznych określanych mianem nowych ruchów społecznych, wyrażają swój sprzeciw wobec niesprawiedliwych ich zdaniem wyroków sądów rodzinnych, jakie dotyczą ojców. Ponadto przedsta-

wiciele grup walczących o prawa ojców i dzieci organizują happeningi, uroczyste obchody „Dni ojca i dziecka”, starają się uprawiać lobbing:

[...] my często chodzimy do ministerstwa, chodzimy do Sejmu, petycje piszemy, na zebrania jesteśmy zapraszani i tam te nasze postulaty składamy, że coś tu jest nie tak (Rafał).

Na co dzień zajmują się także doradztwem, udzielaniem pomocy psychologicznej, dostarczaniem informacji i pomocy przy przygotowywaniu dokumentów oraz wspieraniem ojców w sądach na zasadzie podejmowania się roli osób zaufania:

Technicznie to wyglądało w ten sposób, że ja widzę, co się dzieje w mojej sprawie i zawsze jeździłem ze znajomymi, którzy byli ze mną na sali rozpraw. Nigdy nie dopuściłem do tego, żeby być sam na sali rozpraw, bo gdybym był sam, to pewno byłbym w wariatkowie. Tak, tak sądy robią (Ryszard).

6. Ruch męskiej duchowości

Jeśli ruch profeministów uznać można za najstarszy, zaś ruch obrony praw ojców za największy z omawianych fenomenów społecznych w Polsce, ruch męskiej duchowości z całą pewnością określić można mianem najdynamiczniej rozwijającego się. Mimo że tego typu grupy obecne są na rodzimej arenie życia społecznego od ok. 10 lat, dziś można już mówić o istnieniu kilkudziesięciu męskich grup o charakterze duchowym (zarówno świeckich, jak i religijnych), do których zaliczają się m.in.: uczestnicy warsztatów pod nazwą „WYJŚCIE Z CIE-NIA: Szlakami męskiego serca”, „Męski krąg” działający w ramach Instytutu Psychoedukacji i Rozwoju Integralnego w Krakowie, firma Hongen, Stowarzyszenie Mężczyzn „Minotaur”, Męskie Spotkania Biblijne, Instytut Rozwoju Mężczyzny, Przymierze Wojowników oraz analizowane w niniejszym tekście grupy: „Męski krąg”, „Mężczyźni św. Józefa”.

Charakter obu przedstawionych fenomenów, pomimo różnic w podejściu i definiowaniu duchowości, jest podobny. Obie grupy stanowią nieformalne zrzeszenia kilku lub kilkunastu osób (wyłącznie mężczyzn, co jest istotne, jako że zarówno w ruchu profeministycznym, jak i ojcowskim działają także nieliczne kobiety), które spotykają się w miarę regularnych odstępach czasu – czy to w mieszkaniach prywatnych, w kościołach, czy też w trakcie wyjazdów terenowych, w celu stworzenia pewnego rodzaju *communitas* (por. Turner 2010). Grupy mają charakter otwarty, co oznacza, że może do nich dołączyć każdy zainteresowany nimi mężczyzna, akceptujący cele i wartości danej grupy:

[...] ja bardziej czuję taką otwartą formę tego „Kręgu”, tego, że kontakt z nami jest taki – że można przyjść, rozejrzeć się bez takiego ciśnienia, że albo w coś wchodzi, albo nie wchodzi, albo coś robi, albo nie robi, prawda, że ktoś przychodzi, patrzy, się przygląda... może niesłusznie, ale takie formy zamkniętego kręgu przeczuwam, że są rywalizacją, czy sprostam, czy nie sprostam. Nam zupełnie nie o to chodzi (Krzysztof).

W przypadku obu grup wartością tą jest przede wszystkim szeroko pojmowana harmonia duchowa oraz życie zgodnie z zasadami płynącymi z wypracowanego indywidualnie systemu wartości, którego rdzeń stanowić winna stabilna, choć różnorodnie definiowana męskość oraz silne, przyjacielskie więzi z innymi mężczyznami. Założenia te odbijają się w hierarchii celów ruchu, do których należą przede wszystkim: samorozwój, stworzenie męskiej wspólnoty, wymiana doświadczeń oraz (re)maskulinizacja. Ta ostatnia dotyczyć ma zarówno samych aktorów, mających kłopot ze zdefiniowaniem istoty „prawdziwej” męskości, jak i społeczeństwa jako całości, gdyż zdaniem wielu członków analizowanych grup współczesne społeczeństwo jest sfeminizowane, co związane jest m.in. z kryzysem ojcostwa i zanikiem więzi emocjonalnych między samymi mężczyznami:

Brakuje takiej męskiej energii w społeczeństwie. Dziś niestety jest tak, że synowie są opuszczani w sensie mentalnym, psychicznym przez swoich ojców. Gdzieś przekaz tej energii z dziadka, ojca na syna jest przerwany. I w którymś momencie, tak mi się wydaje, że u każdego faceta pojawia się tęsknota, by być w takiej wspólnotcie typowo męskiej. Myśliwskiej, takiej jakkolwiek pierwotnej. I to też jest powód, dla którego ci faceci przychodzą, ale są różne powody (Kajetan).

Także metody działań podejmowanych przez członków „Męskiego kręgu” oraz „Mężczyzn św. Józefa” wykazują szeroko zakrojone podobieństwa, jednocześnie różniąc się zasadniczo od metod stosowanych przez profeministów i aktorów ruchu ojcowskiego. Uczestnicy ruchów męskiej duchowości w swojej działalności skupiają się głównie na działaniach wewnętrznych, których zadaniem jest zbudowanie atmosfery wspólnotowości i wykreowanie silnych więzi emocjonalnych między członkami grup. W związku z tym aktorzy pierwszej z nich, oprócz regularnych spotkań w Warszawie, organizują także okazjonalne spotkania terenowe, podczas których uczestnicy mają możliwość wejścia w bliższą relację z pozostałymi mężczyznami, od których czerpać mogą „męską energię”, a także brać udział w specyficznych „rytuałach przejścia”:

[...] poszliśmy do lasu i weszliśmy w fizyczny krąg, to było miejsce tak jakby otoczone... były krzaki, które otaczały ognisko. Te krzaki były powiązane takimi frędzelkami, takimi sznurówkami czerwonymi, jakby ograniczającymi przestrzeń. I fizycznie byliśmy w kręgu, jednocześnie krąg to byliśmy my, mężczyźni, którzy wokół ogniska siedzieli. Krąg tam się rządził jakimiś swoimi prawami, nie muszę chyba teraz o nich mówić, bo to nie o to chodzi. Jakiś tam konkretny ruch w którą stronę, wchodzenie tam, wychodzenie do tego kręgu. No mieliśmy pewne tam swoje zasady (Konrad).

Zgromadzenia „Mężczyzn św. Józefa” cechuje nieco inna dynamika. Mają one miejsce zwykle po mszy powszechnej organizowanej w Kościele św. Józefa na krakowskim Podgórzu, po której członkowie grupy spotykają się w piwnicznej sali zwanej Kamieniołomem:

[...] środa męska to się po prostu przygotowuje i słowo, czytanie, i tak dalej. Więc spotykamy się o tej 18:30. Ale ponieważ, prawda, to [msza; K. W.] nie jest dla grupy zamkniętej tylko

ogólnie w kościele, więc jest dużo różnych innych i dzieci i babek i tak dalej, prawda? Ale on [ksiądz; K. W.] tak prowadzi to, że po prostu generalnie liturgia jest ukierunkowana na tych powiedzmy piętnastu, dwudziestu, trzydziestu facetów, którzy przyszli na 18:30. Liturgia się kończy 19:15, :20 no to już jakby święto jakieś było i potem jest tylko komunikat jego z mikrofonu, że tradycyjnie panów zapraszamy w tej chwili do Kamieniołomu, bo będzie dalsze nasze spotkanie i tak dalej, i tak dalej (Jacek).

Ponadto w nieregularnych odstępach czasu członkowie grupy spotykają się podczas wydarzeń specjalnych, takich jak konferencje lub wyjazdy krajoznawcze przeznaczone wyłącznie dla mężczyzn. W ich trakcie, dzięki kontaktowi z innymi mężczyznami, aktorzy (re)konstruują swoją tożsamość oraz umacniają się w wierze i powinnościach, jakie wynikają z faktu bycia mężczyzną – chrześcijaninem:

[...] spotkania aktywne i myślę, że jest to coś charakterystycznego dla facetów. Bo spotkania w małych grupach... kobiety też się spotykają, dzieci też się spotykają no i fajnie nie, ale to nie jest spotkanie aktywne. To jest coś, co pozwala nam się spotkać na zupełnie innej przestrzeni, w momencie, kiedy, wiesz, pojechaliśmy razem na wschód słońca, wiesz, na Babią Górę i weszliśmy o drugiej w nocy, w środku zimy na samą górę [...] Sami mężczyźni. Na Babią Górę, po to, żeby tam poczekać, aż słońce wzejdzie. To było takie trochę ekstremalne przeżycie z dawką adrenaliny i to jest coś, co naprawdę buduje relacje, to jest coś, co pozwala nam otworzyć się na głębszą rzeczywistość, bo dla nas mężczyzn łatwo jest mówić o polityce, łatwo jest mówić o futbolu, o sąsiadach, o sporcie, o wszystkim tylko nie o nas (Jarosław).

7. Zamiast zakończenia: główne wnioski

Analiza rodzimych męskich ruchów społecznych w wielu aspektach koresponduje z wnioskami M. Flo da (1998: 65) wysnutymi na podstawie badań australijskich fenomenów:

Dotychczas używałem określenia „męski ruch społeczny” bez komentowania go, lecz w tym momencie zachodzi potrzeba podkreślenia, iż ten „ruch społeczny” jest inny niż podobne mu fenomeny, takie jak ruch feministyczny, ruch ekologów, ruch LGBTQ czy ruch robotniczy [...] Jeśli chodzi o zasięg ruchów społecznych, ruch męski jest ruchem stosunkowo małym. Jego obecność ma wciąż dużo mniejszy wpływ na życie mężczyzn niż np. ruch feministyczny na życie kobiet, ruch ekologiczny czy robotniczy na życie całego społeczeństwa. Ma on także znacznie mniejszy wpływ na zmiany zachodzące w instytucjach społecznych, zmiany polityczne czy zmiany w charakterze kultury popularnej. Z drugiej jednak strony to się wciąż zmienia, a mężczyźni w ruchu nieustannie uczą się, jak wywierać większy wpływ na życie społeczne.

Podobnie jest w Polsce – analizowane fenomeny różnią się w wielu kwestiach od innych rodzimych ruchów społecznych, takich jak ruch feministyczny lub ruch ekologów. Zasięg aktywności męskich aktorów jest znacznie węższy, zaś ich liczebność znacznie mniejsza niż np. działaczy ruchu obrony praw pracowników, natomiast ich wpływ na zmiany zachodzące w Polsce, mimo że istnieje,

nie jest mocno zauważalny. Polskie ruchy mężczyzn są w znacznym stopniu zjawiskami świeżymi, trudnymi do uchwycenia i tym samym wyrokowanie o ich wpływie na zmiany w społeczeństwie jest niełatwym zadaniem. W przypadku ruchu profeministycznego głównym problemem zdaje się brak formalnej organizacji zrzeszającej jego aktorów i ich nieregularna obecność w dyskursie publicznym. Wymienione kwestie stanowią przyczynę problemów, z jakimi boryka się ruch. Należą do nich m.in. społeczna nierozpoznawalność ruchu, brak wiedzy na temat celów, wartość i działań przezeń podejmowanych, brak międzynarodowej współpracy z innymi organizacjami lub sieciami profeministycznymi, takimi jak MenEngage Europe lub Work with Perpetrators – European Network. Tym samym jednym z najważniejszych wyzwań, przed jakimi stoją mężczyźni, jest utworzenie formalnej organizacji, która pozwoli na wzmocnienie jego pozycji i zwiększenie jego widzialności.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech ruchu obrony praw ojców z kolei jest jego podział na dwa mocno zróżnicowane skrzydła, w którym istotną rolę odgrywa kwestia pokoleniowa. Pierwsze skrzydło zrzesza aktorów starszej daty, których działalność społeczna rozpoczęła się w latach 80. XX w. Wyróżnia ich koncentracja na prawach ojców, poparcie dla tradycyjnego paradygmatu męskości, ambiwalentny, nierzadko niechętny stosunek do kobiet, przybierający często postać antyfeminizmu. Charakteryzuje ich także postawa konfrontacyjna i niechęć do podejmowania dialogu z innymi ruchami lub grupami o odmiennych poglądach. Drugie skrzydło polskiego ruchu ojcowskiego z kolei reprezentowane jest przez mężczyzn młodszych, których stosunek do kwestii równości *gender*-owej, feministek lub kobiet w ogóle jest znacznie bardziej pozytywny. Ich działalność skupia się głównie na dziecku, zaś celem jest nie tylko zmiana praktyki sądowej, ale także poprawienie jakości ojcostwa w Polsce. Tym samym przyszłość polskiego ruchu ojcowskiego być może należeć będzie do aktywistów prorównościowych, którzy z czasem zdominują obowiązujący dziś jeszcze dyskurs o wiktymizacji mężczyzn, charakterystyczny dla skrzydła pierwszego.

Rodzimy ruch męskiej duchowości, którego aktorów łączy ich potrzeba z(re)definiowania własnej męskości, potrzeba kontaktu z innymi mężczyznami, odzwierciedlająca się w pragnieniu stworzenia męskiej wspólnoty będącej „lekarstwem” na zbyt daleko posuniętą (w ich mniemaniu) feminizację współczesnego społeczeństwa, należy dziś do najdynamiczniej rozwijających się męskich inicjatyw społecznych. W związku z narastającą mnogością dyskursów dotyczących męskości, kobiecości i tożsamości *gender*-owych, jaką obserwować można w dzisiejszym społeczeństwie, zapotrzebowanie na tego typu grupy może z czasem wzrastać. Tym samym analizowany fenomen może stać się wkrótce istotnym elementem rodzimej rzeczywistości społecznej, zajmując ważną pozycję w polskim dyskursie *gender*-owym.

Bibliografia

- Astrachan A. (1986), *How men feel. Their response to women's demands for equality and power*, Anchor Press, New York.
- Babbie E. (2003), *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Badinter E. (1993), *XY: tożsamość mężczyzny*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Borkowski M. (2008), *Historia ruchu samotnych ojców w Polsce. Komitet Przestrogi przed Oddzieleniem Rodzica*, <http://www.kpor.pl/>, 16.02.2010.
- Chesters G., Welsh I. (2011), *Social Movements: The Key Concepts*, Routledge, London.
- Cieniuch S. (2008), *Kryzys męskości jako zmiana tradycyjnego paradygmatu*, [w:] A. Radomski, B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 66–77.
- Clatterbaugh K. (1997), *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women, and Politics in Modern Society*, Westview Press, Boulder.
- Desperak I. (red.), *Homofobia, mizoginia i ciemnogród? Burzliwe dzieje kontrowersyjnych ustaw*, Wydawnictwo OMEGA – PRAKSIS, Łódź.
- Faludi S. (1999), *Stiffed. The Betrayal of the American Men*, William Morrow, New York.
- Felczak T. (2008), *Manifest feministów*, [w:] I. Desperak (red.), *Homofobia, mizoginia i ciemnogród? Burzliwe dzieje kontrowersyjnych ustaw*, Wydawnictwo OMEGA – PRAKSIS, Łódź, s. 185–188.
- Flood M. (1998), *Men's Movements*, „Community Quarterly”, June, No. 46, s. 62–71.
- Flood M. (2004), *Backlash: Angry men's movements*, [w:] S. Rossi (ed.), *The battle and the backlash rage on: Why feminism cannot be obsolete*, Xlibris, Bloomington, s. 261–278.
- Flood M. (2005), *Men's Collective Struggles for Gender Justice. The Case of Antiviolence Activism*, [w:] M. Kimmel et al. (ed.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, s. 458–466.
- Fuszara M. (1994), *Rodzina w sądzie*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Gambill E. (2005), *Uneasy Males. The American Men's Movement 1970–2000*, iUniverse, New York.
- Hyży E. (2010), *Chrześcijański ruch Promise Keepers a „kryzys męskości”. Perspektywa feministyczna*, [w:] A. Radomski, M. Dąbrowska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej. Praktyki męskości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 67–85.
- Kaufman M. (2001), *The White Ribbon Campaign: Involving Men and Boys in Ending Global Violence Against Women*, [w:] B. Pease, K. Pringle (eds.), *A Men's World? Changing Men Practices in a Globalized World*, Zed Books, London, s. 38–51.
- Kimmel M. (1996), *Manhood in America. A cultural history*, Free Press, New York.
- Kimmel M. (2005), *The History of Men. Essays in the History of American and British Masculinities*, State University Press of New York, Albany (NY).
- Konecki K. (2000), *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lipowska-Teutsch A. (red.) (2006), *Mężczyźni na rzecz zmiany*, Towarzystwo Interwencji Kryzysowej – Wydawnictwo Dąb, Kraków.
- MacInnes J. (2001), *The Crisis of Masculinity and the Politics of Identity*, [w:] S. Whitehead, F. Barrett (eds.), *The Masculinities Reader*, Polity Press, Cambridge, s. 45–60.
- Melucci A. (1994), *A Strange Kind of Newness: What's "New" in New Social Movements?*, [w:] E. Larana et al. (ed.), *New Social Movements. From Ideology to Identity*, Temple University Press, Philadelphia, s. 101–130.

- Melucci A. (1995), *The Process of Collective Identity*, [w:] H. Johnston, B. Klander-mans (eds.), *Social Movements, Protest and Contention*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 41–63.
- Messner M. (1997), *Politics of Masculinities. Men in Movements*, Sage Publications, London.
- Nowak S. (1970), *Metodologia badań socjologicznych. Zagadnienia ogólne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Schwalbe M. (1996), *Unlocking the Iron Cage. Men's Movement, Gender Politics and American Culture*, Oxford University Press, Oxford – New York.
- Snow D. (2004), *Framing Processes, ideology and discursive fields*, [w:] D. Snow, S. Soule, H. Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ), s. 380–412.
- Snow D. A., Rochford E. B., Jr., Worden S. K., Benford R. D. (1986), *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, „American Sociological Review”, August, Vol. 51, No. 4, s. 464–481.
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Turner V. (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, PiW, Warszawa.
- Wietzman L. (1985), *The divorce revolution: the unexpected social and economic consequences for women and children in America*, Free Press, New York.
- Wojnicka K. (2010), *Od maskulinizmu do profeminizmu. Męskie ruchy społeczne – zarys problematyki*, uniGENDER 01/2010 (5), <http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=04&article=04>, 06.01.2012.
- Wojnicka K. (2011), *Genderowe ruchy społeczne we współczesnej Polsce*, [w:] K. Słany, J. Struzik, K. Wojnicka (red.), *Gender w społeczeństwie polskim*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 174–193.
- Wojnicka K. (2012a), *Teorie nowych ruchów społecznych w badaniach nad ruchami mężczyzn we współczesnej Polsce – próba aplikacji*, „Studia Humanistyczne AGH”, nr 2, s. 107–120.
- Wojnicka K. (2012b), *The profeminist movement in Poland*, „Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft”, Nr. 3, s. 24–40.
- Wojnicka K., Struzik J. (2011), *Mężczyźni w działaniu. Problematyka męskich ruchów społecznych w Polsce*, [w:] K. Wojnicka, E. Ciaputa (red.), *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków, s. 257–278.
- Żeleński-Boy T. (1958), *Piekło kobiet*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Katarzyna Wojnicka

MEN'S SOCIAL MOVEMENTS IN CONTEMPORARY POLAND: MAIN CONCLUSIONS AND FINDINGS

Summary. In my article I explore an issue which is part of the phenomena termed “men’s social movements”. Men’s social movements are new social movements in which actors focus on gender issues as the main criteria for building collective identity. Men’s movements are the “third wave” of gender social movement which arose in society in the second half of the XX century. In the first part of the paper the historical background of Polish phenomena as well as their forerunners (such as historial profeminists: Edward Prądyński, Leon Petrażycki or Tadeusz Boy-Żeleński) are

presented. The second part is dedicated to the presentation of research methodology and is followed by the analysis of research on three types of Polish men's social movements: profeminist movement, fathers' rights movement and groups Men's Loop and St. Joseph Men belonging to the male spirituality movement conducted between January 2009 and June 2011. The analysis refers to the organisational structures of the Polish men's movements, actors, their goals and values as well as main methods of acting. The last part of the paper is a presentation of main conclusions and findings.

Keywords: men, critical studies on men and masculinities, social movements, gender, Poland.

Katarzyna Łuczak*

NOWE RUCHY MIEJSKIE NA PRZYKŁADZIE RUCHU SPOŁECZNEGO „SZACUNEK DLA ŁODZI”; TOŻSAMOŚĆ AKTORÓW A SKUTECZNOŚĆ DZIAŁAŃ RUCHU W WYMIARZE REALNYM I WYOBRAŻONYM

Abstrakt. Przemiany współczesnych tożsamości indywidualnych i zbiorowych wpływają na sposób formowania się tożsamości nowych ruchów miejskich. Z tego względu powinniśmy ponownie przyrzeć się takim kategoriom analizy ruchów społecznych, jak ich skuteczność, która na poziomie miasta zyskuje nowe znaczenie. Celem niniejszego opracowania jest po pierwsze, przedstawienie rezultatów badań własnych, dotyczących charakteru tożsamości badanego Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, a po drugie, na podstawie sformułowanych wniosków – zaproponowanie i krytyczne rozwinięcie tez, odnoszących się do wybranych aspektów/cech nowych ruchów miejskich. Tezy dotyczą: rodzaju tożsamości i charakteru wytwarzanej wspólnoty, związków z określonym terytorium, zagadnienia trwałości i istnienia, zależności między ruchami społecznymi a organizacjami III sektora oraz kwestii skuteczności nowych ruchów miejskich. Podstawę teoretyczną rozważań stanowi koncepcja ruchu społecznego Alaina Touraine’a oraz dorobek innych przedstawicieli kulturowych odmian teorii nowych ruchów społecznych.

Słowa kluczowe: (nowe) ruchy społeczne, (nowe) ruchy miejskie, organizacje pozarządowe, tożsamość, autodefinicje, sieć, wspólnota wyobrażona, wspólnota terytorialna, skuteczność.

1. Wprowadzenie

Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi” to ruch miejski, który powstał w grudniu 2008 r., niosąc ze sobą pewną wizję zmiany kierunku rozwoju społeczno-przestrzennego miasta Łodzi. Na stronie internetowej Ruchu zamieszczono wówczas listę podmiotów, które „współtworzą i wspierają” Ruch. Na liście zostało wymienionych: sześć stowarzyszeń, cztery fundacje, jedna grupa nieformalna, jedna galeria prywatna i jedna firma (jednoosobowa działalność gospodarcza) oraz

* Mgr, Zakład Socjologii Płci i Ruchów Społecznych, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Łódź; katarzyna.b.luczak@gmail.com.

zostało zaznaczone, że Ruch tworzą także osoby niezwiązane z żadnymi grupami/organizacjami. Podmioty te można podzielić na „starsze”, działające w Łodzi od ponad 20–30 lat (Fundacja Ulicy Piotrkowskiej, Towarzystwo Opieki nad Zabytkami, Galeria Wschodnia, Stowarzyszenie Klub Miłośników Starych Tramwajów w Łodzi), oraz „młodsze”, powstałe między 2004 a 2009 r. na fali tworzenia nowych inicjatyw oddolnych, wśród których większość (obok nieformalnej grupy pewnych osób i firmy Pracownia na rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego „Genius Loci”) stanowiły organizacje pozarządowe: Stowarzyszenie Inicjatyw Miejskich „Topografie”, Stowarzyszenie Fabrykancka, Fundacja Normalne Miasto Fenomen i Rowerowa Łódź jako jej projekt, Stowarzyszenie Łódzka Inicjatywa na rzecz Przyjaznego Transportu (IPT), Fundacja na rzecz Kultury Żywej „Białe Gwrony”, Łódź Art Center, Stowarzyszenie Niezależna Edukacja Otwarta (NEO).

2. Podstawy teoretyczne i empiryczne

Podstawę empiryczną artykułu stanowi badanie eksploracyjne przeprowadzone w latach 2010–2011 na użytek pracy magisterskiej, zrealizowanej w ramach grantu prezydenta miasta Łodzi, przyznanego w drodze konkursu na projekt pracy magisterskiej o Łodzi. We wspomnianej pracy: 1) szukano odpowiedzi na ogólne pytanie dotyczące kierunku rozwoju społeczno-przestrzennego Łodzi, skupiając uwagę na tych mieszkańcach miasta, którzy formułują pewne całościowe projekty zmiany i podejmują działania na jej rzecz; 2) podjęto próbę zastosowania Touraine’owskiego, makrospołecznego spojrzenia na ruch społeczny, do analizy działań zbiorowych aktorów lokalnych, zmierzających do uzyskania kontroli nad procesem rozwoju miasta. Podstawowym celem nie było stwierdzenie, czy badane działanie zbiorowe spełnia kryteria ruchu społecznego w rozumieniu Alaina Touraine’a, lecz systematyczne scharakteryzowanie badanego zjawiska, ze swej natury ulotnego i trudno opisywalnego, z wykorzystaniem siatki pojęciowej, wypracowanej przez francuskiego badacza, tj. poprzez określenie trzech wyznaczników ruchu społecznego: jego aktorów, celów i adwersarzy.

Badanie przeprowadzono w dwóch etapach. Pierwszy etap stanowiła analiza treści stron internetowych dwunastu (z trzynastu) grup i organizacji współtworzących Ruch, która – dzięki zastosowaniu skonstruowanego klucza kategoryzacyjnego – pozwoliła na wyłuskanie i uporządkowanie informacji na temat aktorów, celów i adwersarzy, dostrzeganych przez te grupy/organizacje, a także pomogła w sformułowaniu dyspozycji do wywiadów w następnym etapie badania. W drugim etapie przeprowadzono czternaście wywiadów swobodnych ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji, przenosząc poziom analizy na pojedynczych aktorów Ruchu Społecznego, a w szczególności na tworzone przez nich definicje Ruchu, opisywaną stawkę konfliktu (cele, wizja zmiany miasta) oraz dostrzeganych adwersarzy (określanych osobowo lub bezosobowo). Drugi etap pozwolił na

weryfikację informacji i wniosków, sformułowanych na podstawie analizy stron internetowych oraz uwzględnienie kwestii aktualnie istotnych dla badanych.

Ramy teoretyczne pracy magisterskiej, tj. koncepcja ruchu społecznego Alaina Touraine’a, w niniejszym artykule zostały rozszerzone o elementy innych kulturowych odmian teorii nowych ruchów społecznych, a także o perspektywę przedstawicieli teorii mobilizacji zasobów i podejść syntetyzujących.

3. Tożsamość nowych ruchów miejskich

Opierając się na Touraine’owskiej wizji ruchu społecznego, można sformułować tezę badawczą, że nie tyle powinno nas interesować, czym był/jest dany ruch społeczny, ale czym był/jest dla jego aktorów. Tylko w ten sposób możemy dotrzeć do istoty konfliktu, wokół którego organizują się aktorzy zbiorowi i tylko tak poznamy „rzeczywiście odczuwanych” adwersarzy ruchu społecznego. Zatem kluczem do określenia tożsamości ruchu społecznego są jego definicje, konstruowane przez samych aktorów badanego działania kolektywnego (autodefinicje).

Analiza danych zastanych (treści stron internetowych dwunastu podmiotów zbiorowych współtworzących Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi”) pozwoliła formułować wnioski dotyczące definicji poszczególnych grup lub organizacji, nie zaś o całym Ruchu. Zdecydowało o tym wiele czynników różnego rodzaju, w tym czynniki natury technicznej, wynikające z cech samego medium – Internetu. Na przykład łatwość i płynność przechodzenia pomiędzy całkiem odrębnymi stronami internetowymi za pomocą linków sprawia, że członkowie danego stowarzyszenia nie piszą na swojej stowarzyszeniowej stronie o tym, czym jest Ruch, z którym się identyfikują i dłaczego. Umieszczają tylko link do strony Ruchu, gdzie znajduje się jedna uzgodniona wcześniej jego definicja bądź też kopiują jedynie definicję Ruchu z jego strony internetowej na stronę własnej organizacji.

Dopiero odwołanie się do źródła danych wywołanych (czternaście obszernych wywiadów swobodnych z aktorami Ruchu) pozwoliło na zebranie autodefinicji aktorów Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”.

Zanim jednak omówione zostaną autodefinicje Ruchu (kluczowe dla jego tożsamości), uznano za słuszne poruszenie pewnej istotnej kwestii, związanej z ich tworzeniem.

Odpowiadając w czasie wywiadów na pytanie: „Czym jest Ruch Społeczny «Szacunek dla Łodzi»?”, badani niejednokrotnie podkreślali, że nad tym, „czym ma on być”, zastanawiali się w czasie pierwszych spotkań założycielskich Ruchu (grudzień 2008), natomiast sytuacja wywiadu (sierpień 2011) jest dla nich pierwszą od tego czasu okazją do podsumowujących rozważań nad tym, „czym faktycznie on jest/był”. Innymi słowy, aktorzy Ruchu zauważyli różnicę między pierwszymi definicjami projektującymi a późniejszymi definicjami sprawozdawczymi Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”.

W kolejnej części artykułu zostaną więc przedstawione owe „definicje projektujące” (to, jak aktorzy rozumieli pojęcie „ruchu społecznego” w momencie wyboru nazwy dla swojego działania zbiorowego), by następnie przejść już do prezentacji „definicji sprawozdawczych” (tego, jak aktorzy definiują Ruch z perspektywy czasu, tj. zapytani o to w trakcie wywiadów socjologicznych w 2,5 roku od momentu powstania Ruchu).

4. Motywacje użycia nazwy „ruch społeczny” dla określenia działania zbiorowego

Odwołanie się do pojęcia „ruch społeczny” przez zbiór pewnych podmiotów w mieście jest warte szczególnego zainteresowania ze strony socjologii. Dlaczego akurat „Ruch Społeczny” i – w tym wypadku – dlaczego „Szacunek dla Łodzi”? W jakim stopniu potoczne rozumienie pojęcia „ruch społeczny” pokrywa się z wiedzą socjologiczną? Jakie właściwości ludzie przypisują „ruchom społecznym” i które z nich zadecydowały o odniesieniu się właśnie do tego, „obciążonego socjologicznie” terminu?

Uczestnicy Ruchu, zapytani o motywacje dotyczące wyboru akurat pojęcia „ruch społeczny” i hasła „Szacunek dla Łodzi” dla nazwania swoich działań, sięgali pamięcią do jednego z pierwszych spotkań założycielskich Ruchu. Zebrane w Café Wolność grono ludzi, drogą grupowego namysłu, próbowało odpowiedzieć sobie na pytanie: „Ale czego my właściwie chcemy?”. Warto zauważyć, że owa „burza mózgów” potwierdza tezy badaczy nowych ruchów społecznych o tym, że nowy typ tożsamości zbiorowej tworzy się na drodze świadomego procesu grupowej samorefleksji, czyli interakcji między wszystkimi uczestnikami ruchu.

„Szacunek dla Łodzi” stanowi pewien ogólny postulat, wokół którego zawiązało się wspólne działanie jednostek, grup i organizacji. Jak tłumaczył jeden z aktorów Ruchu:

Stwierdziliśmy, że chcemy, żeby wreszcie z szacunkiem podchodzono do miasta i stwierdziliśmy, że to jest najlepsza nazwa, najlepiej oddaje charakter, bo też nam zależało na tym, żeby nazwa sama w sobie, najlepiej tłumaczyła ideę całości działań.

Ów „szacunek do miasta” przejawiać się miał na wielu płaszczyznach (m.in. szacunek władz do mieszkańców miasta). Przede wszystkim akcentowano jednak szacunek dla historycznej tkanki materialnej Łodzi, czyli dziedzictwa poprzemysłowego. W 2008 r. nastąpiło pewnego rodzaju apogeum występowania przypadków „samoistnych” pożarów, samowolnego rozebrania, niszczenia poprzemysłowych obiektów w Łodzi, a lokalni miłośnicy miasta i obserwujący te procesy mieszkańcy zaczęli tworzyć niechlubne listy utraconych obiektów zabytkowych, których – jak dowodził jeden z badanych – „w ostatnich kilku latach straciliśmy więcej niż przez kilkadziesiąt lat od czasów II wojny światowej”. Poza

tym wydarzeniem, które przełało przysłowiową czarę goryczy i stanowi bezpośrednią przyczynę powołania do życia Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, było właśnie jedno z takich wyburzeń. W listopadzie 2008 r. polsko-hiszpański deweloper zburzył część zespołu fabrycznego Ludwika Geyera przy ul. Piotrkowskiej, którego elementem jest słynna Biała Fabryka, dziś siedziba Centralnego Muzeum Włókiennictwa. Zwracając się do władz miejskich o „szacunek dla Łodzi”, uczestnicy Ruchu apelowali o podjęcie działań ochronnych na rzecz młodych, bo XX-wiecznych, zabytków Łodzi (postulowano m.in. przyspieszenie opracowania planów zagospodarowania przestrzennego „newralgicznych” terenów, dokonanie niezbędnych wpisów do rejestru zabytków, zwiększenie wymiaru kar za samowolne rozbiórki, sprawniejsze dochodzenia w sprawie „przypadkowych” pożarów, a doraźnie – monitoring zagrożonych miejsc i budowli).

Natomiast wybór terminu „ruch społeczny” dla określenia swoich działań, uzasadniano na trzy sposoby. Po pierwsze, uwypukliło się dążenie do znalezienia takiej nazwy, która stanowiłaby o wyjątkowości tego działania zbiorowego w Łodzi (poszukiwanie nazwy zupełnie innej od pozostałych), a także takiej, która będzie sygnalizowała pewną nową jakość i zdecydowaną odmienność od dotychczas znanych form tożsamości zbiorowych w mieście. Aktorzy Ruchu wymieniali więc takie pojęcia, jak: „organizacja”, „stowarzyszenie”, „fundacja”, „zrzeszenie”, „akcja wyborcza”, „sojusz”, które *a priori* odrzucili, wskazując na nieprzystawalność ich natury do tego, czym ma być tworzone działanie zbiorowe. Po drugie, wybór pojęcia „ruch społeczny” był podyktowany pożądanym (ogólnomiejskim) zasięgiem oddziaływania planowanych działań oraz chęcią użycia takiego pojęcia, które jest zakorzenione w języku potocznym i niesie pozytywne skojarzenia z aktywnością miejskich „społeczników”, bo jak tłumaczy jedna z osób: „to w zamierzeniu miało łączyć mieszkańców Łodzi, wszystkich, a nie tylko jakieś zorganizowane grupy”, a jak dodaje inna:

właśnie „Ruch Społeczny” po to, żeby to była na tyle szeroka formuła, a jednocześnie bardzo czytelna, bo wiadomo, co oznacza... [...] no każdy, jeżeli słyszy nazwę „ruch społeczny”, to z czymś to kojarzy. Kojarzy to z tym, że to jest ruch osób, które są zainteresowane, ruch społeczników.

I po trzecie, aktorzy społeczni chcieli już w nazwie zaznaczyć, że ich działanie zbiorowe będzie miało charakter celowo niesformalizowany, podkreślając zalety takiego działania w aspekcie organizacyjnym:

GPO było niesformalizowane, [...] zauważyliśmy, że jest to dobre i chcieliśmy stworzyć coś równie dobrego [...] bo można się skupić tylko na działaniu, nie trzeba jakiś formalnych spraw załatwiać, po prostu nic ci nie zajmuje głowy, poza działaniem.

Przypomnijmy, że GPO to grupa pewnych osób – jedyna nieformalna grupa osób (NGO) współtworząca Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi”, sama w sobie analizowana przez badaczy jako ruch miejski (por. Martela 2011).

Opisane motywacje użycia pojęcia „ruch społeczny” przez aktorów lokalnych warto zestawić z tworzonymi przez uczestników „Szacunku dla Łodzi” autodefinicjami.

5. Autodefinicje aktorów Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”

Uczestnicy Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi” definiowali ów Ruch w bardzo różnorodny sposób, a analiza uzyskanych autodefinicji pozwoliła na zbudowanie ich typologii. Najczęściej Ruch był definiowany jako „sieć współpracy” jednostek, grup, organizacji (dziesięć wskazań; jedna osoba mogła podać dowolną liczbę definicji Ruchu, choć zwykle podawała jedną, dwie). Trzeba zauważyć, że jest to definiowanie poprzez opis relacji między aktorami Ruchu – istotnego elementu w teorii ruchu społecznego Alaina Touraine’a. Inne określenia tej sieci, które wystąpiły, to: „networking”, „luźna konfederacja różnych organizacji”, „sieć współpracy osób”, „zrzeszenie NGO-sów”, „taka nazwa [...], że każdy się może pod nią podpisać”, „nieć jakaś wiążąca”, „sieć porozumiewawcza tylko [...] na zasadzie federacji”. Drugim najczęstszym sposobem definiowania Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi” (pięć wskazań) było określanie go jako przejaw rosnącej samoświadomości Łodzian, czyli „ruch rozumiejący Łódź”. Mówiono w tym wypadku o pewnej „sile rozsądnej, tzn. takiej, która umie właściwie poddać wartościowaniu to miasto, chce je chronić, czyli zaczyna mieć taką świadomość, jaką mają społeczeństwa miast europejskich”, o „pozytywnym załączku procesu budzenia się samoświadomości i inicjatywności łodzian”, fali społecznego ruchu [...] rozumiejącego Łódź i działającego na rzecz tego miasta, o bardzo pozytywnym ruchu”, o „grupie ludzi, dla których to miasto jest ważne”, a także o „ludziach, którzy mają ochotę na zrobienie czegoś z tym miastem, mają sporo pomysłów i chcą!”. Kolejne typy definiowania Ruchu nie występowały już tak często. Niektórzy rozumieli Ruch jako: narzędzie konsolidacji środowiska społeczników (do wypracowania wspólnego stanowiska w konfrontacji z władzami); niewielką, wyjątkową, nierozumianą przez resztę mieszkańców część miasta; czy też jedną z wielu podejmowanych inicjatyw (po trzy wskazania w każdym przypadku). Inni zauważali, że Ruch można definiować jako: narzędzie działania na rzecz przede wszystkim tkanki materialnej miasta (dwa wskazania); pewną trudno mierzalną siłę (po dwa wskazania); bądź też jako pewne rozwinięcie, przedłużenie wcześniej powstałej grupy pewnych osób.

Na podstawie analizy tych wszystkich definicji Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, a także szerzej rozumianej genezy Ruchu, która była związana z nawiązywaniem pierwszych kontaktów przez Internet, nasuwa się teza, że Ruch posiada(ł) równocześnie cechy właściwe różnym teoretycznym ujęciom wspólnoty w erze globalizacji: 1) wspólnoty wyobrażonej („wiemy, że możemy na siebie

liczyć i jak tylko coś się dzieje, to wystarczy wykonać czasem nawet jeden telefon i po prostu już jest «afera»”), 2) sieci społecznych (sieć osobistych kontaktów) i 3) wspólnoty wirtualnej (wspólnoty zainteresowań, której geneza oraz działania na co dzień wiążą się z korzystaniem z Internetu jako kluczowej platformy komunikacji w społeczeństwie informacyjnym). Skoro zaś zasadniczym celem i efektem działań badanego Ruchu było stworzenie sieci współpracy między jednostkowymi i zbiorowymi podmiotami w Łodzi oraz stworzenie pewnej wspólnoty wyobrażonej raczej niż wspólnoty realnej, rzeczywistej, faktycznej, będącej jakimś namacalnie istniejącym tworem, to nie można lekceważyć konsekwencji płynących z takiego autodefiniowania Ruchu dla jego charakteru zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i organizacyjnym.

Na podstawie dotychczasowych rozważań ujętych w artykule, w dalszej jego części zaproponowano kilka tez odnośnie do wybranych zagadnień kluczowych dla scharakteryzowania nowych ruchów społecznych. Poruszone zagadnienia nie wyczerpują oczywiście listy istotnych zagadnień. Wśród innych ważnych aspektów, które na podstawie przeprowadzonego badania w pierwszej kolejności dostrzega autorka, znajdują się: polityczność nowych ruchów miejskich, kwestia obecności lidera/liderów nowych ruchów miejskich; sposób definiowania adwersarzy przez aktorów takich ruchów.

6. Odrywanie się ruchów miejskich od fizycznego terytorium

Powyższe wnioski oparte na analizie autodefinicji Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi” mogą zmienić sposób myślenia o związku nowych ruchów miejskich z określoną przestrzenią terytorialną. Z perspektywy teorii ruchu społecznego Alaina Touraine’a, badany Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi” należy rozpatrywać jako działanie zbiorowe, którego celem jest wyznaczenie kierunku społeczno-przestrzennego rozwoju konkretnego miasta. To zainteresowanie fizycznym terytorium, określoną przestrzenią dla działań i artykulacji/realizacji swojej tożsamości czy też „światem życia”, w tym wypadku zainteresowanie łodzian swoim miastem, jego tożsamością, materialnym i symbolicznym dziedzictwem, jest poza tym – jak dowodzi Claus Offe – typową cechą nowych ruchów społecznych (za: G l i ń s k i 1996: 94–95).

Z drugiej jednak strony sami uczestnicy Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi” dostrzegli, że obecnie w wyniku skupienia działań w świecie wirtualnym i niewychodzenia poza wspólnotę wyobrażoną, ruchy miejskie odrywają się od fizycznego terytorium, a tym samym

„real”, czyli bycie, spotykanie się, realne zrobienie czegoś, zaczyna być na drugim miejscu, co w przypadku miasta jest bardzo negatywnym zjawiskiem, dlatego że miasto właśnie daje możliwości spotykania się.

Jeśli jednak aktorzy ruchów miejskich traktują miasto jako nie tyle terytorialną, co symboliczną przestrzeń artykulacji i podtrzymywania swojej tożsamości indywidualnej, a także tożsamości zbiorowych, to trudno oczekiwać w jego przestrzeni widocznych zmian, dokonanych przez te ruchy. Efektów działań zbiorowych nowego typu należałoby doszukiwać się raczej w postaci zmiany świadomościowej mieszkańców miasta i poszczególnych ich kategorii (władze, politycy, „społecznicy”, artyści i inni zróżnicowani pod wieloma względami mieszkańcy miasta). Zmiany, która jest zmianą sposobu myślenia o mieście, m.in. o: relacjach pomiędzy władzami a mieszkańcami, możliwościach współdecydowania o przyszłości miasta, zarządzaniu rozwojem miasta w różnorodnych wymiarach (od transportu po politykę kulturalną miasta). Jednak zmiana mentalności mieszkańców miasta wymaga czasu, a początkowa faza największej mobilizacji Ruchu, nieuchronnie mija. Pojawia się tu zatem istotne pytanie, mianowicie: Jak długo może przetrwać wspólnota wyobrażona, dążąca do celu tak trudno mierzalnego, jak zmiana mentalności mieszkańców miasta?

7. Niepewność trwałości i istnienia ruchu społecznego

W przeprowadzonym badaniu sytuacja wywiadu pozwoliła zaobserwować, że aktorzy Ruchu wyraźnie wahali się, czy mówiąc o Ruchu używać czasu teraźniejszego, czy przeszłego, a więc czy uznać go za nadal istniejący, czy też już nie. Mówiąc o działaniach, używano raczej czasu przeszłego, mówiąc o pewnej wspólnotie, świadomości bycia częścią Ruchu – przeważnie posługiwano się czasem teraźniejszym. W około 2,5 roku od momentu zawiązania się Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, jego działania wytraciły bowiem pierwotny rozpęd. Aktorzy Ruchu coraz rzadziej działali pod szyldem „Szacunku dla Łodzi”, a coraz częściej w ramach przynależności do poszczególnych stowarzyszeń, fundacji, mniejszych grup nieformalnych, i pojedynczo, jako samodzielni eksperci lub przedstawiciele mieszkańców miasta. Widoczne początkowo w mediach spontaniczne interwencje aktorów Ruchu np. w sprawie burzonych zabytków (protesty i pełnienie straży przy zagrożonych obiektach; pisanie nacechowanych emocjami petycji i listów otwartych do władz; akcje i happeningi, z jednej strony demaskujące niekompetencję władz i miejskie absurdy, a z drugiej promujące dobre praktyki i idee szacunku) z czasem ustępowały działaniom mniej medialnym, a bardziej merytorycznym, systematycznym i długofalowym. Wśród nich można wymienić chociażby: 1) opracowywanie konkretnych projektów rewitalizacji lub projektów potrzebnych uchwał; 2) występowanie w roli eksperta do spraw ochrony zabytków, zrównoważonego rozwoju, transportu miejskiego, konsultacji społecznych lub w roli przedstawiciela „łódzkich społeczników” i mieszkańców w kontaktach z władzami; 3) działania edukacyjne i długofalowe, np. realizacja projektu rewitalizacji zespołu fabryk włókienniczych Księży Młyn; 4) prace

w tematycznych grupach roboczych nad opracowaniem projektów naprawczych, w tym wejście w skład społecznych ciał doradczych prezydenta miasta. Część uczestników Ruchu, z którymi przeprowadzono wywiady, objęła stanowiska urzędników miejskich (trzy osoby) lub zdecydowała się na kandydowanie z ramienia partii politycznej do Rady Miejskiej (jednej osobie z dwóch się to udało).

Dokładniejsza charakterystyka zarówno działań Ruchu, jak i jego celów, adwersarzy i przyjmowanych strategii działania nie mieści się w zakresie tematycznym niniejszego artykułu, jednak pokazanie owego przejścia od spontanicznych działań „tu i teraz” do działań raczej długofalowych na rzecz pewnej uogólnionej wizji zmian w mieście było niezbędne. W trakcie wywiadów swobodnych okazało się, że większość uczestników Ruchu w kontekście opowiadania o swoich działaniach przestała się przedstawiać jako uczestnicy Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, a coraz częściej zaczęła podawać swoje pierwotne afiliacje (przynależności grupowe i organizacyjne), bądź też przeciwnie – podkreślać swoją niezależność od jakichkolwiek instytucji. Jednocześnie jednak osoby te nadal podejmują działania na rzecz szerokiej zmiany, którą proklamowano w imieniu Ruchu. Dobrze to uchwycił jeden z uczestników „Szacunku dla Łodzi”:

Nazwy „Szacunek” nie słychać, natomiast jak sobie zbierzesz te nazwy składowe, to o nich pewnie słychać coraz więcej. To jest kwestia tego, kto jaki szyld podaje, a też czasem przypadku, bo dziennikarze coś tam podadzą inaczej, bo np. ktoś był ze [stowarzyszenia „A”], to że [„Stowarzyszenie „A”] się broni”. Kogo obchodzą tak naprawdę te etykiety [...]?

Inna osoba podsumowuje: „Można powiedzieć, że on [Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi”; przyp. K. Ł.] jest zatomizowany, on istnieje w tych osobach, zresztą w tych osobach, z którymi już rozmawiałaś”.

Istnienie bądź nieistnienie Ruchu zależy więc od tego, czy jego uczestnicy definiują go jako sumę działań, które oni, jako jednostki, podejmują na rzecz szerokiej zmiany w mieście, czy też tylko jako te z ich działań, które zrealizowali/realizują konkretnie w imieniu Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”. Zdania badanych aktorów społecznych były w tej kwestii podzielone, jeśli nie powiedzieć – skrajne. Rozkładały się na osi pomiędzy przekonaniem, że „opowieść o «Ruchu Społecznym» jest tak naprawdę opowieścią o tych wszystkich organizacjach”, a stanowiskiem, głoszącym, że: „apogeum działania «Szacunku» to już dawno minęło, [...] teraz to [...] już jakby w ogóle nie działa. Ludzie wrócili do swoich organizacji”.

8. Przenikanie się świata ruchów społecznych ze światem organizacji III sektora

Zostało już powiedziane, że miejskie ruchy społeczne, których immanentną cechą jest związek z określoną przestrzenią terytorialną (wymiar realnych działań w przestrzeni miejskiej), odrywają się od tej lokalności i zmierzają w kierunku wspólnoty abstrakcyjnej, pewnego konstruktu, tworu symbolicznego.

Uczestnicy ruchów miejskich na co dzień są członkami stowarzyszeń i fundacji, mają tam jasno zdefiniowane role i zadania, poruszają się zgodnie z biurokratycznymi procedurami. W przypadku Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi” ponad połowa osób badanych (8 na 14) należała (jednocześnie lub kolejno) do przynajmniej dwóch grup nieformalnych lub organizacji pozarządowych z pierwotnej listy podmiotów zbiorowych współtworzących Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi”. W tym dwie z badanych osób były związane aż z czterema różnymi grupami/organizacjami (jednocześnie lub kolejno). Ponadto zjawisko przynależenia jednostki do kilku grup/organizacji może być jeszcze szersze, jeśli weźmie się pod uwagę działania tych osób w ramach innych niż badane grup i organizacji. Oczywiście słowo „należy” nie zawsze trzeba tu rozumieć jako sformalizowaną przynależność (o co trudno np. gdy grupa jest nieformalna), lecz jako fakt identyfikowania się przez daną osobę z daną grupą/organizacją poprzez obserwowalne działanie w jej ramach.

Stąd podstawy do sformułowania tezy, że te dwa światy – organizacji III sektora działających w mieście i uczestników miejskich ruchów społecznych – wzajemnie się przenikają i nie można ich analizować oddzielnie, twierdząc, że uczestnicy ruchów stanowią to „prawdziwe społeczeństwo obywatelskie”, a członkowie NGO-sów to „klika polująca na granty” (w tym kierunku idą wnioski i postulaty niektórych badaczy społeczeństwa obywatelskiego). To są ci sami ludzie. Niezależnie od tego, czy w danej chwili występują z ramienia ruchu społecznego, czy organizacji III sektora, takie same są ich osobiste cele, zainteresowania, wizja zmian w mieście. Wybór szyldu, pod którym uczestnicy podejmują działanie w danym momencie, zależy w głównej mierze od adwersarza (kategoria Touraine’owska), na którego chcą wpłynąć, i od celu, jaki w danym momencie wysuwa się na pierwszy plan. W odniesieniu do badanego Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”, wydaje się, że linie demarkacyjne pomiędzy odwoływaniem się aktorów społecznych do działań w ramach Ruchu a działań w ramach poszczególnych grup/organizacji są wyznaczone poprzez poziom ogólności, na jakim formułowana jest wypowiedź. Im bardziej konkretnego wydarzenia, sprawy ona dotyczy, tym częściej aktorzy odwołują się do swoich przynależności organizacyjnych. Natomiast im ogólniejszy ton wypowiedzi, im bardziej abstrakcyjnie określony jest cel i adwersarz, im mocniej własne zdanie wypowiedane jest w imieniu wszystkich mieszkańców miasta, tym częściej aktor społeczny odwołuje się do „Ruchu Społecznego”. Tezę tę potwierdza diagnoza jednego z uczestników Ruchu:

jeśli jest jakiś temat na takim poziomie ogólności, że właściwie wiadomo, że wszyscy się z tym zgadzają, to chociaż np. „osoba X” czuje, że jest w stowarzyszeniu „A”, no to nie będzie się przedstawiała „A”, tylko powie: Ruch Społeczny „Szacunek dla Łodzi”, że tu reprezentuje jakąś większą grupę ludzi. Ale na przykład, jak powie o [konkretnym projekcie], który jest na stronie stowarzyszenia „A”, to powie, że jest z „A”, bo to jest projekt, który się w stowarzyszeniu „A” ukuł, no i tak.

Innymi słowy, podejmując jakieś działanie, człowiek każdorazowo sięga do całego repertuaru swoich tożsamości i przynależności, a następnie decyduje, do których z nich odwołanie się w danym przypadku będzie najbardziej przydatne, wiarygodne i potrzebne.

Mówienie o dokonywaniu wyborów przez aktorów ruchu społecznego w kategoriach „przydatności” lub „racjonalizacji strategii działania” oznacza bezpośrednio odwołanie się do teorii mobilizacji zasobów. Zgodnie z zaproponowaną wyżej tezą o nierozzerwalności świata instytucji III sektora ze światem ruchów społecznych, nie powinno się analizować tych drugich, nie podejmując ważnego w obrębie teorii mobilizacji zasobów zagadnienia skuteczności działań zbiorowych. Dlatego ostatnia część artykułu została poświęcona właśnie temu problemowi stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: Czy w przypadku nowych ruchów społecznych mamy do czynienia ze skutecznością tego samego rodzaju, co ta będąca przedmiotem zainteresowania przedstawicieli teorii mobilizacji zasobów?

9. Skuteczność „wyobrażona” nowych ruchów społecznych

Problem skuteczności działań, prowadzonych na konkretnym gruncie lokalnym przez aktorów oddolnej zmiany, jest interesujący przede wszystkim dla tych badaczy ruchów społecznych, którzy doszukują się w nich pewnych funkcji profetycznych, czyli zdolności do zadawania pytań o: 1) przyszłość w dalszej perspektywie niż najbliższa kadencja wyborcza, 2) możliwość implementacji swojej wizji zmian.

W tym miejscu należy jeszcze raz przypomnieć, że rozważania nad skutecznością ruchów społecznych są charakterystyczne dla teorii mobilizacji zasobów (nie zaś teorii nowych ruchów społecznych) i ściśle wiążą się z aspektem organizacyjnym działań zbiorowych, a ten, nie był bezpośrednim i planowanym przedmiotem badania empirycznego zrealizowanego przez autorkę. Jednakże wcześniejsze rozważania nad wielością tożsamości i przynależności uczestników nowych ruchów społecznych, a także waga, jaką problematyce skuteczności nadawali sami badani aktorzy „Ruchu Społecznego” oraz wskazywanie przez nich pewnej zależności pomiędzy sposobem autodefiniowania Ruchu a jego skutecznością stały się przyczynkiem do rozszerzenia analizy i pola odniesień teoretycznych oraz sformułowania tezy dotyczącej charakteru wspomnianej zależności.

Wyniki przeprowadzonego badania lokalnego ruchu społecznego, pozwalają sformułować tezę, że o ile w przypadku analiz prowadzonych z perspektywy teorii mobilizacji zasobów należy mówić jedynie o „realnej skuteczności” badanego Ruchu (osiągnięcie wymiernych efektów działania, konkretnych celów), to w przypadku analiz prowadzonych z perspektywy teorii nowych ruchów społecznych, zwłaszcza ich odmiany kulturowej, należałoby mówić także *per analogiam*

o „skuteczności wyobrażonej” badanego ruchu społecznego. Oznacza to tyle, że jeżeli skuteczność rozumieć jako „osiąganie pożądaných rezultatów”, to nawet ruch zupełnie oderwany od działań w wymiarze praktycznym, rzeczywistym może być skuteczny, jeśli w oczach aktorów tego ruchu pożądanymi rezultatami jego działania były jedynie oddziaływania w wymiarze abstrakcyjnym, świadomościowym. Prowadzi to do konstatacji, że badacze ruchów społecznych, ale także osobowo zdefiniowani adwersarze, słusznie wskazują na niską skuteczność nowych ruchów społecznych. Trzeba jednak zauważyć, że mają oni na myśli jedynie „skuteczność realną”, która objawia się: 1) szybkim wytracaniem pierwotnej dynamiki działań ze względu na zmęczenie kosztami organizacyjnymi oraz naturalne przejście z fazy protestu do fazy negocjacji i współpracy z oponentem w celu zrealizowania zmiany społecznej; 2) łatwością „skanalizowania” dążeń i ambicji aktorów ruchu w fasadowych projektach współpracy z władzami ze względu na brak dążenia nowych ruchów społecznych do władzy i chętnie dzielenie się swoim *know-how*; 3) spadkiem zainteresowania mediów „opatrzoną” już ruchem, a co za tym idzie – spadkiem zainteresowania ruchem wśród samych mieszkańców miasta. Tymczasem nie dostrzega się, że w wymiarze realnym nie musi być skuteczny taki ruch społeczny, który powstał po to, by przede wszystkim zbudować pewną świadomość problemu wśród mieszkańców miasta, poczucie wspólnoty wyobrażonej wśród jego uczestników, lub sieć współpracy między nimi, a dążenie do osiągnięcia celów widocznych gołym okiem nie były dla niego priorytetem, nie stanowiło o jego tworzącej się tożsamości. Można się tutaj odwołać do teorii kognitywnych (jako jednego z syntetyzujących podejść do badania ruchów społecznych) dla podkreślenia, że celem ruchu społecznego jest w tym rozumieniu prowadzenie wysiłków intelektualnych, a więc symbolicznych, tworzenie i kumulowanie wiedzy społecznej, która wzbogaci ogólną świadomość (w tym wypadku) mieszkańców miasta.

Ruch taki jest natomiast bardzo skuteczny w wymiarze „wyobrażonym”, tj. symbolicznym. Utrzymywanie pewnej psychicznej dyspozycji aktorów ruchu społecznego do działania w razie potrzeby mobilizacji, a zatem pielęgnowanie poczucia bycia częścią pewnej wspólnoty wyobrażonej wymaga mniejszych nakładów energii i zasobów niż prowadzenie systematycznych, realnych działań. Co więcej, ze względu na współczesne przemiany tożsamości indywidualnych i kolektywnych, takich jak wspomniane wcześniej: indywidualizm, sieciowość, wirtualność, efemeryczność, lepiej odpowiada na potrzeby współczesnych mieszkańców miast lub mówiąc ogólniej – społeczeństw. I wreszcie, ruch taki ma większe szansę na przetrwanie dopóki istnieje „zahibernowany” w ludzkiej świadomości i objawia się w wymiarze realnych działań jedynie okazjonalnie, w momentach, kiedy aktorzy ruchu odczuwają taką potrzebę lub sytuacja tego wymaga. Jak to ujęła jedna z uczestniczek Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”:

[...] nawet jeżeli takie ruchy działają jakoś tak [...] w oparciu o sinusoidę albo innymi słowy jakąś falę – że działają aktywnie, potem przysiadają, potem znowu się budzą – to i tak warto [się w nie angażować; przyp. K. Ł.], właśnie dla tych spotkań, dla tej energii i tego, że można trochę się doładować.

Opisywana „kruchota organizacyjna” współczesnych ruchów społecznych, jak również właściwe naszym czasom wykorzenienie tożsamości osobistej, będące wynikiem osłabienia tradycyjnych punktów odniesienia i źródeł tożsamości, są według Alberta Melucciego pochodną obecnego tempa zmian, różnorodności przynależności i mnogości przekazów. Jak więc nie zgodzić się z założeniem włoskiego socjologa, że głównym warunkiem, a jednocześnie głównym rezultatem istnienia nowych ruchów społecznych, jest właśnie wytworzenie tożsamości zbiorowej, natomiast bezpośrednia realizacja zmiany nie jest w ich przypadku priorytetem (por.: Buechler 2008: 167; Gliński 1996: 89)?

Mówiąc o „skuteczności wyobrażonej” nowych ruchów społecznych, istniejącej nie w zamian, lecz obok „skuteczności realnej” (dodatkowo), można położyć właściwy akcent na symboliczny charakter współczesnych tożsamości kolektywnych i wynikające z niego cechy ruchów społecznych. To zaś zdaje się szczególnie istotne dla tych badaczy, którzy poszukują podejść syntetyzujących teorię mobilizacji zasobów z teorią nowych ruchów społecznych.

Bibliografia

- Bokszanski Z. (1989), *Ruch społeczny i tożsamość aktora społecznego w socjologii akcyjnej* A. Touraine'a, [w:] Z. Bokszanski, *Tożsamość, integracja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 216–229.
- Buechler S. M. (2008), *Teorie nowych ruchów społecznych*, [w:] K. Gorlach, P. H. Mooney (red.), *Dynamika życia społecznego. Współczesne koncepcje ruchów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 161–187.
- Castells M. (1982), *Badania nad społecznymi ruchami miejskimi*, [w:] M. Castells, *Kwestia miejska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 337–361.
- Dmochowska M. (2012), *Nowe wspólnoty w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Frybes M., Kuczyński P. (red.) (2002), *Panorama ruchów społecznych w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Collegium Civitas”, nr 4 (Warszawa).
- Gliński P. (1996), *Ruchy społeczne w teorii socjologicznej*, [w:] P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 15–124.
- Kuczyński P. (2002), *Powrót socjologii ruchów społecznych*, [w:] M. Frybes, P. Kuczyński (red.), *Panorama ruchów społecznych w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Collegium Civitas”, nr 4 (Warszawa), s. 8–18.
- Kuczyński P., Frybes M., Strzelecki J., Lapeyronnie D. (1994), *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*, Instytut Socjologii UW, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Malinowska E. (2002), *Ruch społeczny*, [w:] E. Malinowska, *Feminizm europejski. Demokracja parytetowa a polski ruch kobiet. Socjologiczna analiza walki o równouprawnienie płci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 27–51.
- Martela B. (2011), *Aktywność obywatelska w ramach inicjatyw nieformalnych. Przyczynek do refleksji*, [w:] J. Grotowska-Leder (red.), *Wybrane współczesne problemy społeczne i ich rozwiązywanie*, „Acta Universitatis Lodzensis”, Folia Sociologica 38, (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź), s. 105–120.
- Palczyński T. (2010), *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Porta della D., Diani M. (2009), *Ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Starosta P. (2007), *Wspólnota a proces globalizacji*, [w:] K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga (red.), *Socjologia jako służba społeczna: Pamięci Władysława Kwaśniewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 113–135.
- Sztompka P. (2005), *Ruchy społeczne jako siły zmiany*, [w:] P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 255–278.
- Touraine A. (2010a), *Ruchy społeczne*, [w:] A. Touraine, *Samotworzenie się społeczeństwa*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 295–367.
- Touraine A. (2010b), *Tożsamość społeczna i ruchy społeczne*, [w:] A. Touraine, *O socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 219–257.

Katarzyna Łuczak

SOCIAL MOVEMENT “RESPECT FOR ŁÓDŹ” AS AN EXAMPLE OF NEW URBAN MOVEMENTS; IDENTITY OF ACTORS AND EFFECTIVENESS OF SOCIAL MOVEMENTS IN BOTH REAL AND IMAGINARY DIMENSION

Summary. Transformations of post-modern identities, both on the individual and collective level, influence the process of identity formation in social movements. For this reason, some aspects/characteristics of new urban movements, such as effectiveness, became those we should focus on again but from a different point of view. The aim of this paper is to present the author’s conclusions about the character of the identity of Social Movement “Respect for Łódź” and, based on those conclusions, to propose and critically elaborate on some hypotheses related to selected aspects/characteristics of new social movements (covering issues such as the type of identity and the nature of community they build, their ties with a given territory, the issue of their durability and existence, interrelations between them and the third sector, their effectiveness). The issue is examined mainly from Touraine’s perspective on social movement, as well as by referring to legacy of other researchers interested in social movements, specifically other representatives of culture-based varieties of the theory of new social movements.

Keywords: (new) social movements, (new) urban movements, non-governmental organizations, identity, self-definitions, network, imaginary community, territorial community, effectiveness.

RECENZJA

Joanna Brzezińska*

TEORIE RUCHÓW SPOŁECZNYCH W BADANIACH FUNDAMENTALIZMU MUZUŁMAŃSKIEGO

Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2004, (316 stron)

Analizując obserwowaną od lat 70. ubiegłego stulecia ewolucję fundamentalizmu muzułmańskiego¹ jako specyficznego zjawiska społecznego zachodzącego w kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej, współcześni badacze w różny sposób przedstawiają jego interesującą i złożoną genezę. Politolog i socjolog Gilles Keppe (2010) wnioskuje, że u podłoża islamizmu leżą takie procesy społeczno-polityczne, jak: spadek znaczenia i schyłek oddziaływania marksizmu oraz arabskiego nacjonalizmu, upadek Związku Radzieckiego i koniec zimnej wojny, dyfuzja „świętych bojowników” w różne części świata (np. z Afganistanu do Bośni, Algierii i in.). Zwrot w kierunku ortodoksyjnej religijności wynikał jego zdaniem ponadto z napiętych relacji między pobożnymi ludźmi klasy średniej oraz młodymi, wykształconymi, biednymi mieszkańcami miast, którzy doświadczyli zarówno brutalności świeckiej nowoczesności, jak i rozczarowania niespełnionymi

* Mgr, Zakład Socjologii Płci i Ruchów Społecznych, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Łódź; j_brzezinska@yahoo.com.

¹ Fundamentalizm muzułmański to ruch nawołujący do powrotu do źródeł klasycznej formy islamu, wiąże się z reislamizacją, która w świecie islamu rozpoczęła się w XX w. i wciąż trwa, a wspólną cechą wszystkich jego nurtów jest „duma z własnej przeszłości, upolitycznienie religii i antyeuropejskość, tj. potępienie wartości cywilizacji zachodniej” (Danecki 2007: 488). Współcześnie termin ten stosowany jest często wymiennie z określeniami: islamizm, radykalny islam, islam polityczny.

obietnicami świeckiego państwa dobrobytu (Egipt, Iran). Z kolei orientalista Bernard Lewis (2010) opisuje źródła fundamentalizmu religijnego wyznawców islamu w perspektywie historycznej i makrostrukturalnej, wiążąc zjawisko to z jednej strony z upadkiem Imperium Osmańskiego i zanikiem kalifatu jako symbolu muzułmańskiej jedności, wielowiekowym zachodnim imperializmem, amerykańską obecnością w Arabii Saudyjskiej, wojną w Iraku, a także ogólnospołeczną frustracją i upokorzeniem odczuwanym w społeczeństwach arabskich z racji sojuszu między Izraelem i Stanami Zjednoczonymi. Z drugiej zaś strony, w opinii B. Lewisa radykalizacja i upolitycznienie islamu to również pokłosie szoku kulturowego związanego z „odkryciem” amerykańskiego stylu życia, obnażenia korupcji rodzimych, muzułmańskich władców, a także skutek bardziej ogólnych ideologicznych poszukiwań nowych rozwiązań po porażce procesów modernizacji w państwach z tego kręgu kulturowego.

Quintan Wiktorowicz jest jednym z tych badaczy społecznych (Bayat 2005; Meijer 2005; Olsen 2009), którzy wykorzystali teorię socjologiczną, a ściślej teorie ruchu społecznego, aby studiować fenomen islamizmu. Książka *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* pod jego redakcją, jak twierdzi autor w recenzji umieszczonej na okładce: „będzie miała wpływ na dwie ważne dziedziny nauki: teorię ruchów społecznych oraz badania nad ruchami islamskich aktywistów”. W istocie stanowi ona ważny wkład w rozwój islamistyki z perspektywy socjologii w ogóle. Do studiów nad islamem wnosi nową całościową perspektywę teoretyczną i narzędzia empiryczne, wykorzystując różne koncepcje ruchu społecznego, co przyczynia się do poszerzenia granic i możliwości badania zorganizowanych działań muzułmańskich aktywistów (s. 4). Z kolei fakt, że przedmiotem analiz są zjawiska obserwowane w społeczeństwach islamskich, stanowi o rozwoju dyscypliny, jaką jest socjologia ruchów społecznych².

W zredagowanym przez Q. Wiktorowicza tomie zgromadzono 11 artykułów przedstawiających wnioski z badań nad islamskim aktywizmem z wykorzystaniem koncepcji teoretyczno-empirycznych opracowanych przez socjologów ruchów społecznych, głównie ze szkoły amerykańskiej (por.: Klandermans, Tarrow 2008; Della Porta, Diani 2009).

Socjologiczne ramy teoretyczne mają na celu wprowadzenie pewnego porządku scjentyistycznego w badaniach nad dynamicznymi zjawiskami społecznymi, jak również pomagają uchronić się przed błędami na etapie wnioskowania na temat zorganizowanych działań zbiorowych podejmowanych przez osoby osadzone w innej kulturze. Badacze aktywizmu islamskiego zyskują dystans do

² Rozwój socjologii ruchów społecznych zawsze następował z inspiracji bieżącymi wydarzeniami społeczno-politycznymi, czego przykładem jest zainteresowanie naukowe wzrostem aktywności w społeczeństwach obywatelskich od lat 60. ubiegłego wieku w Europie i Stanach Zjednoczonych, gdzie powstały nowoczesne teorie ruchów społecznych. Obecne zainteresowanie subdyscypliną wynika m.in. z nasilenia się radykalnego islamskiego aktywizmu, zaś badania nad ruchami fundamentalistycznymi są wyraźnie zainspirowane wydarzeniami z 11 września 2001 r. oraz późniejszymi falami ataków terrorystycznych.

przedmiotu swoich badań i unikają kilku dość powszechnych pułapek związanych z ich własną, odmienną perspektywą kulturową. Dowodzą, że deprywacja i poczucie frustracji nie mogą w pełni wyjaśniać narodzin islamizmu, gdyż ubóstwo i związane z nim poczucie niższości niekoniecznie prowadzi do zorganizowanego aktywizmu społecznego – należy bowiem także wziąć pod uwagę strukturę podejmowanych działań i ich aktorów, mobilizację zasobów, procesy decyzyjne, sieci powiązań jednostkowych oraz instytucjonalnych itd. (Olesen 2009). Dzięki zastosowaniu wybranych koncepcji teoretycznych – uwzględniających ramy interpretacyjne, tożsamość kolektywną, analizę cykli protestów i prognozę działań – motywy ideologiczne aktorów ruchu społecznego postrzegane zostają jako kluczowe wymiary aktywizmu islamskiego. Decydując się na określoną teorię ruchu społecznego, badacze unikają również pułapki poststrukturalistycznej, która nie rzadko sprowadza ruchy społeczne do symboli, języka i ideologii (Bayat 2005). Ponadto badacze ci nie pozycjonują religii i kultury islamu jako jedynego lub decydującego czynnika formatywnego dla powstania ruchu społecznego wśród religijnych bądź radykalnych muzułmanów. Aplikacja teorii ruchu społecznego sprzyja tym samym ograniczeniu wpływu kulturowych stereotypów i upowszechnionych na Zachodzie wzorów postrzegania islamu i jego wyznawców (Meijer 2005: 287).

Jak we wstępie zauważa Q. Wiktorowicz, w publikacji przyjęto „celowo szeroką” (s. 2) definicję „islamskiego aktywizmu”, aby pod parasolem tego terminu zmieścić możliwie najwięcej różnorodnych form działań zbiorowych obserwowanych w społecznościach muzułmańskich, określonych najogólniej jako „mobilizacja w działaniach kontestacyjnych na rzecz wsparcia celów muzułmańskich” (s. 2). Tak szeroka konceptualizacja pojęcia może jednak budzić zastrzeżenia, ponieważ do jednego zbioru włącza się skrajnie i wielowymiarowo odmienne inicjatywy opatrzone etykietą „islam”, „islamski”, takie jak: aktywności propagandowe i prozelityczne, pokojowe protesty kręgu wiernych (np. reprezentujących mniejszościowy odłam islamu), ataki grup terrorystycznych, działania zbiorowe zakorzenione w islamskiej tradycji, symbolice i tożsamości, ruchy o wyraźnie politycznym charakterze dążące do ustanowienia państwa wyznaniowego lub grupy promujące duchowość i mistykę islamską poprzez wspólną praktykę religijną. Niemniej jednak, pomijając powyższe wyjaśnienia definicyjne, nie można odmówić znaczenia wysiłkom autorów, którzy analizują strukturę możliwości politycznych, cykle protestów, dostępność i sposoby mobilizacji zasobów, ramy interpretacyjne działań zbiorowych oraz sieci interakcji, aby zrozumieć przyczyny, przebieg i cele ruchów społecznych w świecie muzułmańskim, bowiem „dynamika, procesualność oraz formy organizacji islamskiego aktywizmu mogą być rozumiane jako ważne elementy kontestacji, które wykraczają poza specyfikę islamu jako systemu znaczeń, tożsamości i podstawy działań zbiorowych” (s. 3).

Książka *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* składa się z trzech części zatytułowanych kolejno: *Przemoc i kontestacja*, *Sieci i sojusze*,

Kultura i framing, a także z: przedmowy pióra Charlesa Tilly'ego, wprowadzenia redaktora tomu oraz zakończenia autorstwa Charlesa Kurzman. Każdy podrozdział stanowi odrębne studium przypadku i opiera się na solidnej podstawie empirycznej badań przeprowadzonych w różnych społeczeństwach muzułmańskich. Wiele analiz poprzedza również krótka charakterystyka wybranej teorii ruchu społecznego zastosowanej do przedmiotu badań.

W artykułach wchodzących w skład tomu przedstawiono bogatą i różnorodną problematykę. Autorzy tekstów ogniskują swoje zainteresowania naukowe wokół: wydarzeń historycznych, np. irańskiej rewolucji; działań terrorystycznych podejmowanych przez radykalnych islamistów; samoorganizacji kobiet muzułmańskich; upolitycznienia aktywności fundamentalistów religijnych; a także islamizmu w wymiarze ekonomicznym i rynkowym. Na uwagę zasługuje również geograficznie szeroki obszar badawczy. W zgromadzonych artykułach przedstawiono wyniki badań prowadzonych w 8 krajach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, a także Zatoki Perskiej (w tym dwóch niearabskich – Iran i Turcja), odsłaniając odmienne konteksty różnych społeczeństw muzułmańskich. Nieco więcej uwagi poświęcono ruchom islamistycznym w Egipcie i Jemenie (po dwa rozdziały), z racji ich kluczowej roli w rozwoju studiów nad islamskim aktywizmem w ogóle. Dwa rozdziały dotyczą ponadto zorganizowanych działań zbiorowych podejmowanych ściśle przez szyitów. Niewątpliwie tematyczna i geograficzna rozpiętość zgromadzonych artykułów ma na celu zarówno pokazanie wielości i złożoności zjawisk społecznych w świecie islamu, które mogą być przedmiotem socjologicznej analizy, jak i podkreślenie aplikacyjności danego podejścia teoretycznego, tj. teorii ruchów społecznych do badań różnych fenomenów w rozmaitych kontekstach kulturowych.

Każdy artykuł, w którym analizuje się inny przypadek zorganizowanego zbiorowego działania, uwypukla inny aspekt badanego zjawiska jako ruchu społecznego. Wydaje się, że te zgromadzone w pierwszej części książki – poświęconej radykalnym działaniom kontestacyjnym i przemocy – dowodzą, iż zrozumienie aktywizmu islamskiego powinno zasadzać się przede wszystkim na faktach, a nie wyłącznie skupiać na dogmatach islamu jako podstawowej motywacji muzułmańskich terrorystów. Podejście teoretyczne oparte na analizie struktury możliwości politycznych wykorzystane przez Glenna E. Robinsona do badania działalności Hamasu dowodzi, że przemoc nie jest nieodłączną cechą fundamentalizmu muzułmańskiego. Sprowadzenie tej licznej formacji do kategorii grupy terrorystycznej nie daje pełnego obrazu jej aktywności jako ruchu społecznego, ignoruje bowiem dynamikę jej rozwoju i możliwych trajektorii działań. Z kolei wnikliwe studium Mohammeda Hafeza poświęcone Islamskiej Grupie Zbrojnej (Groupe Islamique Armée, GIA) w Algierii lub kolejny artykuł współautorstwa Hafeza i Wiktorowicza, którego przedmiotem są działania siłowe podejmowane przez islamski dżihad w Egipcie, ukazują znaczenie represji ze strony aparatu państwa oraz zamkniętego systemu politycznego dla radykalizacji ruchu i uru-

chomienia strategii przemocy wobec obywateli cywilnych. Poprzez szczegółowy i wnikliwy opis przypadku Hafez przekonująco wyjaśnia silną zależność między strukturą szans politycznych (determinowanych przez państwowe represje i zamknięty system polityczny), strukturą mobilizacji (organizacja o charakterze elitarystycznym) a repertuarem działań kontestacyjnych (akty przemocy) obranych przez aktywistów GIA.

Drugi rozdział publikacji składa się z czterech artykułów, których autorzy skupiają się na roli sieci powiązań i interakcji w ruchach społecznych. Dzięki obserwacji aktywności islamistów w Jemenie, Jillian Schwedler udaje się pokazać, jak ich partia polityczna, podobnie do innych partii, tworzy sojusze i przekształca je w zależności od zmieniających się możliwości i szans politycznych. Badaczka wyraźnie sugeruje, że aby zrozumieć motywy, działania i cele islamskiego aktywizmu, należy je analizować „najpierw jako ruchy społeczne, a dopiero później (jeśli w ogóle) w zakresie ich określonych przekonań” (s. 224). Janine Clark wyjaśnia zaś, jak muzułmańskie aktywistki w Jemenie rekrutują nowych członków ruchu, a także w jaki sposób ich aktywizm realnie konstruuje nowe sieci, które zmieniają strukturalnie i ideowo konfiguracje jemeńskiego społeczeństwa. Jeszcze inne ciekawe spostrzeżenie płynie ze studium Diane Singerman, która w swoim artykule wyjaśnia użyteczność nieformalnych sieci (rodzina, krąg przyjaciół) dla grup islamistycznych i podkreśla ich kluczowe znaczenie dla mobilizacji struktur w warunkach niedemokratycznych (zamknięty system polityczny), jak to ma miejsce w wielu krajach muzułmańskich. Ta nieformalna sieć interakcji ma obecnie coraz częściej kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia powstania i rozwoju ruchu społecznego, który wcześniej w głównej mierze determinowany był poprzez formalne organizowanie się jego aktorów w określonych ramach instytucjonalnych.

Wspólnym mianownikiem trzech artykułów z ostatniego rozdziału jest odwołanie się do kontekstu kulturowego z uwzględnieniem symboliki, idei i tradycji islamu. Autorzy, wykorzystując m.in. analizę ram interpretacyjnych zorganizowanych działań zbiorowych osadzonych w muzułmańskiej kulturze, objaśniają motywy, jakimi kierują się islamscy aktywiści, a także mechanizmy ich rekrutacji oraz lojalności wobec grupy. Najciekawsze w tej części, jeśli chodzi o wnioski, wydaje się studium M. Hakan Yavuz na temat ruchów islamskich w Turcji, gdzie zakwestionowano założenie, że ich aktywiści z zasady będą zawsze wspierać islamskie partie polityczne oraz odrzucać ideę sekularyzacji. Powołując się na swoją analizę ruchu Erzurumlur w Turcji, Yavuz udowadnia, że ta nowoczesna formacja islamska zorientowana na działania w sferze gospodarczej reprezentuje zgoła inny stosunek do sekularyzacji. Liberalizacja ekonomiczna w kraju oraz zmiany w strukturze szans politycznych i mobilizacji zasobów pozwoliły im na nadanie nowych znaczeń i wytworzenie nowej tożsamości muzułmanina w nowoczesnym społeczeństwie.

Książka zredagowana przez Q. Wiktorowicza jest pierwszą tak obszerną i wszechstronną próbą ujęcia współcześnie istotnych i dynamicznych inicjatyw

społecznych z muzułmańskiego kręgu kulturowego w ramach silnie zakorzenionych w zachodniej socjologii teorii ruchów społecznych. Ludzie i wydarzenia związane z kulturą islamu, zwyczajowo traktowanego z dystansem przez pryzmat orientalizmu (Saïd 2005), zostają w tej zbiorowej pracy poddani rzetelnej, naukowej analizie. Z tego punktu widzenia publikacja ta może wydawać się tekstem przełomowym. Charles Kurzman w zakończeniu książki podkreśla bowiem, że badacze podeszli do działalności islamskich aktywistów z niespotykanym dotychczas również w wielu dziedzinach akademickich obiektywizmem. Jakkolwiek banalnie mogą zabrzmieć jego uwagi, stwierdza, że islamisci zostają potraktowani, jak normalni ludzie, a motywy ich działania nie są sprowadzone do obcej i wrogiej egzotyki fanatyzmu, tylko poddane takim samym instrumentom analizy, jak w przypadku innych ruchów społecznych. Nie bez zaskoczenia i z entuzjazmem podkreśla, że sposób, w jaki islamscy aktywiści podejmują decyzję o własnej aktywności, jest przyrównany do mechanizmu decyzyjnego, któremu podlegają działacze niemuzułmańscy. Jeśli zaś rzeczywiście tak silnie izoluje się islam w ramach teoretycznego rozwoju nauki, to Wiktorowicz i współautorzy jego studium są pionierami, którzy zasługują na nasze uznanie.

Bibliografia

- Bayat A. (2005), *Islamism and Social Movement Theory*, „Third World Quarterly”, Vol. 26, No. 6, pp. 891–908, <http://www.jstor.org/stable/4017816>, 29.10.2012.
- Danecki J. (2007), *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Della Porta D., Diani M. (2009), *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Keppel G. (2010), *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Klandermans B., Tarrow S. (2008), *Mobilizacja w ruchach społecznych: o syntezie koncepcji europejskich i amerykańskich*, [w:] K. Gorlach, P. H. Mooney (red.), *Dynamika życia społecznego. Współczesne koncepcje ruchów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 64–91.
- Lewis B. (2010), *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Meijer R. (2005), *Taking the Islamist Movement Seriously: Social Movement Theory and the Islamist Movement*, „International Review of Social History”, Vol. 50, pp. 279–291, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9795>, 29.10.2012.
- Olesen T. (2009), *Social Movement Theory and Radical Islamic Activism*, [w:] T. Olesen, F. Khosrokhavar, *Islamism as Social Movement*, The Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, Aarhus, pp. 7–33. http://cir.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/cir/pdf-filer/H%C3%A6fte2final.pdf, 29.10.2012.
- Saïd E. W. (2005), *Orientalizm*, Zys i S-ka, Poznań.

SPIS TREŚCI

Mariusz Baranowski – Between Social Control and Conflict: An Analytical Framework for Social Movements	5
– Między kontrolą społeczną a konfliktem: ramy analityczne ruchów społecznych	16
Mikołaj Rakusa-Suszczewski – Radykalizm, podmiotowość i sfera publiczna w refleksji Helmutha Plessnera	17
– Radicalism, Self, and the Public Sphere in the Theory of Helmuth Plessner	37
Natalia Wielecka – Consensus Social Movements and Their Significance in a Globalizing World – the Example of the Focolare Movement	39
– Ruchy społeczne konsensusu i ich znaczenie w globalizującym się świecie – przykład Ruchu Focolari	48
Marcin Frybes – Ruch wsparcia dla „Solidarności” i Polski w latach 80. jako ruch społeczny	51
– Help and Support to Poland and “Solidarity” Throughout the 1980s as a Social Movement	71
Joanna Orzechowska-Waślawska – Stare i nowe oblicze nacjonalizmu. Wnioski z badań nad baskijskim ruchem nacjonalistycznym	73
– Old and New Nationalism. Conclusions of the Study of Basque Nationalism	86
Katarzyna Wojnicka – Męskie ruchy społeczne we współczesnej Polsce: wybrane ustalenia i wnioski	87
– Men’s Social Movements in Contemporary Poland: Main Conclusions and Findings	102
Katarzyna Łuczak – Nowe ruchy miejskie na przykładzie Ruchu Społecznego „Szacunek dla Łodzi”; tożsamość aktorów a skuteczność działań ruchu w wymiarze realnym i wyobrażonym	105
– Social Movement “Respect for Łódź” as an Example of New Urban Movements; Identity of Actors and Effectiveness of Social Movements in Both Real and Imaginary Dimension	118

RECENZJA

Joanna Brzezińska – Teorie ruchów społecznych w badaniach fundamentalizmu muzułmańskiego: Quintan Wiktorowicz (ed.), <i>Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach</i> , Indiana University Press, Bloomington (IN) 2004, (316 stron)	119
---	-----

