

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych  
Wieczorowe Magisterskie Studium Nauk Politycznych

Tomasz Romański

**Współczesny ruch anarchistyczny w Polsce.  
Między tradycją a współczesnością.**

Praca magisterska  
napisana pod kierownictwem  
Dr Rafała Chwedoruka

## Spis treści

### Wstęp

#### **Rozdział 1.** Polski anarchizm od przełomu XIX i XX w. do końca II wojny światowej

Geneza polskiego anarchizmu

Główni ideolodzy polskiego anarchizmu

Organizacje anarchistyczne na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w.

Przejawy aktywności polskiego anarchizmu w okresie 20-lecia międzywojennego i II wojny światowej

Podsumowanie

#### **Rozdział 2.** Odrodzenie się polskiego ruchu anarchistycznego w latach 80. XX w.

2.1. Anarchizm po II wojnie światowej

2.2. Przesłanki odrodzenia się polskiego anarchizmu w latach 80. XX w.

2.3. Polski ruch anarchistyczny w latach 80. XX w.

2.4. Posumowanie

#### **Rozdział 3.** Polski ruch anarchistyczny w latach 90. XX w.

Stosunek do zmian wprowadzanych w Polsce po 1989 r.

Formy aktywności w polskim ruchu anarchistycznym w latach 90. XX w.

Podsumowanie

#### **Rozdział 4.** Anarchizm jako ideologia, ruch społeczny i subkultura.

Próby określenia istoty współczesnego anarchizmu

Problem podziałów ideologicznych we współczesnym polskim anarchizmie

Przykłady samokrytyki w ruchu anarchistycznym

4.4. Podsumowanie

#### **Rozdział 5.** Wolnościowcy wobec kapitalizmu

Ekonomia, kultura, polityka jako czynniki ograniczające wolność człowieka

Zagadnienia własności prywatnej i wolnego rynku w ujęciu anarchistów

Opinie na temat granic swobód kulturowych

Podsumowanie

#### **Rozdział 6.** Rewolucyjna walka czy reformistyczny pragmatyzm. Anarchiści wobec wrogiego państwa

6.1. Poglądy na kwestie patriotyzmu i religii

6.2. Wybory parlamentarne i samorządowe

Stosunek do Paktu Północnoatlantyckiego

Integracja Polski z Unią Europejską

6.5. Podsumowanie

#### **Rozdział 7.** Wolnościowcy o metodach wprowadzania w życie idei anarchistycznych

7.1. Opinie na temat metod urzeczywistnienia wolnościowego społeczeństwa

7.2. Próby realizacji postulatów wolnościowych w drugiej połowie XX w.

7.3. Podsumowanie

### Zakończenie

## Wstęp

Anarchia  
Anarchia matką ładu!

Anarchia to wolność i rozum.  
To działanie rozumu w wolności.  
Człowiek świadomy swoich potrzeb żyje w wolności tworząc radość.  
Anarchia to ład bez praw i rządu.

Anarchia to rozumna wolność, człowiek świadomy pragnień i możliwości.  
Człowiek żyjący razem z innymi ludźmi.  
Anarchia to Wolność i Rozum.  
Wolność bez Rozumu jest szansą nienawiści.  
Kiedy człowiek myśli wybiera Życie i Radość, z nieograniczonej Wolności wybiera ideę Dobra.  
Buduje kształty Utopii.  
Anarchia to działanie Rozumu w Wolności, przeciwstawienie się rozbudowie aparatu władzy, konkurencji i walce w społeczeństwie. Anarchia to Ład, w którym nie ma praw, bo prawa są niepotrzebne – każdy Człowiek jest świadom swoich potrzeb i zaspokaja je nie zagrażając innym ludziom<sup>1</sup>.

W kwietniu 1981 r. odbyła się bardzo ciekawa dyskusja poruszająca tematykę anarchizmu, anarchii i granic wolności. Udział w niej wzięli prof. Franciszek Ryszka, dr Daniel Grinberg, Ryszard Kapuściński, prof. Jerzy Szacki, Andrzej Szczypiorski, prof. Janusz Tabzib i prof. Marek Waldenberg. Była ona interesująca z wielu względów. Choćby z powodu kontekstu historycznego - powstanie „Solidarności” - w jakim miała miejsce, jej przedmiotu oraz oczywiście z uwagi na same osoby dyskutantów. Zostały wtedy zarysowane trzy podstawowe problemy: czy anarchizm w swej myśli, czynach i symbolach jest nadal żywy, dalej, czy postawy wyraźnie sprecyzowane jako anarchistyczne zdolne są do odrodzenia ruchu w skali lokalnej, regionalnej, krajowej lub ponadnarodowej, a w końcu - czy anarchizm potrzebuje determinacji klasowych, czy też internalizuje się on dzięki szczególnym predyspozycjom osobowości ludzkiej<sup>2</sup>. Są to zagadnienia, które powinien rozważyć każdy badacz myśli politycznej i ruchów społecznych. O dużej wadze tych kwestii także dzisiaj świadczyć może to, że relacja z powyższej dyskusji została już kilka razy opublikowana przez wydawnictwa anarchistyczne.

W chwili, gdy ta debata odbywała się, jej członkowie starali się połączyć rozważania czysto teoretyczne, mające uporządkować trochę tło definicyjne dotyczące tej tematyki, z praktycznymi odniesieniami do procesów i wydarzeń ważnych dla życia publicznego kraju, które wówczas nabrały niesamowitego przyspieszenia. W konkluzji prof. Ryszka zawarł refleksję, że anarchizm pojmowany jako ideologia i ruch nie mają szans na odrodzenie się w Polsce, jednocześnie pewne poglądy i zachowania z katalogu anarchizmu mogą zaistnieć, ilekroć szczególnie odczuwalna dla społeczeństwa staje się wyjątkowa drażniąca „pospolita niesprawność” władzy<sup>3</sup>. Ale mimo wszystko nie mają one szans na utrwalenie się. Jak pokazała historia, wkrótce potem zaczęły się zawiązywać zręby odnowionego polskiego ruchu anarchistycznego, który - raz w lepszej raz w gorszej kondycji - istnieje do tej pory. Wydaje się, że jedną z bardziej zasadniczych cech tego ruchu było jego wewnętrzne bogactwo ideowe. I właśnie to zagadnienie stało się głównym tematem niniejszej pracy.

Najpierw jednak warto zaznaczyć, że każda próba opisu zjawiska anarchizmu wiąże się z dużymi problemami. Wśród samych badaczy tej problematyki występują liczne kontrowersje dotyczące nawet tego, czy jest to samodzielny nurt myśli politycznej. Daniel Grinberg wyróżnił cztery najbardziej popularne stanowiska dotyczące tej kwestii: jako samodzielnego nurtu w ramach ideologii socjalistycznej, jako skrajną postać liberalizmu, traktowanie go jako myśli niejednorodnej oraz postrzeganie ideologii wolnościowej przez pryzmat łączenia w sobie socjalistycznej krytyki liberalizmu i liberalnej krytyki socjalizmu. O wyborze podejścia decyduje więc często subiektywny stosunek autora do ruchu<sup>4</sup>.

Zresztą nierzadko prace dotyczące ruchu anarchistycznego zamykają się jedynie w ramach barwnych, poczytnych opisów życia kilku ciekawych ideologów, jak Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tołstoj itd. Towarzyszy temu przytoczenie przykładów krwawych zamachów, dokonywanych w rzeczywistości nieraz przez ludzi słabo związanych z ruchem. Oczywiście okres „propagandy czynem” należy do historii „czarnego sztandaru”, ale trzeba pamiętać, iż zakres użycia przemocy w walce z państwem, a zwłaszcza z poszczególnymi ludźmi mającymi je symbolizować, zawsze budził wiele kontrowersji w środowisku samych anarchistów i nigdy na takie działanie nie było pełnej zgody<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Współczesny wiersz dobrze oddający istotę anarchizmu w ujęciu samych ludzi spod znaku czarnego sztandaru. Pochodzi z broszury pt. *Komuna Otwock*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1994, s. 1.

<sup>2</sup> *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000, s. 9.

<sup>3</sup> Tamże, s. 37.

<sup>4</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 83.

<sup>5</sup> Tamże, s. 7-10.

Ale największym utrudnieniem dla badaczy jest sama natura anarchizmu. Niechęć do jakichkolwiek struktur, podlegania wszelkim autorytetom, ciągle fluktuacje członków ruchu, różne mody dotyczące popieranym w danym czasie poglądów i sposobów działania - skutecznie uniemożliwiają tworzenie jednoznacznych klasyfikacji i usystematyzowanych podziałów. Bardzo rozbudowana działalność wydawnicza szeroko rozumianych anarchistów, od efemerycznych punkowych zinów<sup>6</sup>, różnych ulotek, plakatów, gazet ulicznych, do poważnych, regularnie ukazujących czasopism, powoduje ogromny zamęt, gdyż każdy twórca próbuje przedstawić swój punkt widzenia na daną sprawę, popadając przy tym w niekończące się polemiki, co tym bardziej utrudnia wychwycenie najbardziej reprezentatywnych trendów dominujących w tym środowisku.

Na to wszystko nakładają się jeszcze pewne tendencje w samym kręgu naukowców dotyczące przedstawiania tego obszaru życia społecznego. Na przykład obecnie próbuje się często, według wzorów płynących z Zachodu, zamknąć anarchizm w kategorii tzw. nowych ruchów społecznych, obok feminizmu, ekologizmu, pacyfizmu itp. Innym przykładem instrumentalnego traktowania ruchu jest przedstawianie go jako jednego z podtypów i objawów subkultury młodzieżowej o nastawieniu antyfaszystowskim, co wydatnie zubaża prawdziwy obraz ruchu, i to zarówno pod względem różnorodności osób identyfikujących się z nim, jak i obszarów życia społecznego, w których się on przejawia. Takie zawężone ujęcia stają się tylko kolejną konwencją mogącą prowadzić do tego, że gdy się nią posługujemy, zakładając z góry jej prawdziwość, naginamy do niej opisywaną rzeczywistość.

Z powyższych powodów dobrym rozwiązaniem wydaje się propozycja Daniela Grinberga, aby każdy badacz środowiska ludzi spod znaku czarnego sztandaru nie bał się przyjąć subiektywnego kanonu wartości charakteryzujących anarchizm i według tego dokonywać oceny poglądów oraz poczynań poszczególnych działaczy ruchu. Dzięki temu otrzymamy „typ idealny anarchizmu”, zapewniający nam niezbędne uogólnienie, pozwalające określić esencję ideologii wolnościowej. Autor niniejszej pracy zdecydował się zastosować kryteria przyjęte właśnie przez Grinberga. Sformułował on je odwołując się do czterech elementów pozwalających traktować jakiś zespół poglądów jako odrębną ideologię. Pierwszy z nich to aspekt filozoficzny, w którym to anarchizm przeciwstawia się wizji świata wiążącej się z myślą oświeceniową, zakładającą, iż nieusuwalny konflikt świata przyrodniczego i ludzkiego stanowi siłę motoryczną postępu. „Tymczasem anarchiści przepojeni są wiarą w pełną harmonię człowieka i przyrody”<sup>7</sup>. To sprawia, że koncepcji człowieka-wytwórcy (*homo faber*) przeciwstawiają oni wizję *homo ludens*, dla którego „praca winna stanowić nie społeczny obowiązek, lecz spontaniczną twórczość artystyczną; nie przymusowy serwitut, lecz manifestację wolności”. Następnym elementem jest krytyka istniejącego społeczeństwa, która u wolnościowców opiera się na postawie zdecydowanego potępienia zasady autorytetu, tzn. wszelkich form władzy, przymusu, hierarchii. Objawia się to we wrogim nastawieniu do polityki, państwa, Kościoła i religii, demokracji, nacjonalizmu, militarystyki. Co ważne, często przewija się tu wątek antyintelektualizmu, zawierzania bardziej emocjom i instynktom niż rozumowi, co wiąże się z nieufnym stosunkiem do dogmatów i teorii. Trzecim czynnikiem jest posiadanie specyficznego projektu stanu postulowanego. W przypadku ludzi spod znaku czarnego sztandaru decydujący jest w tej wizji ich kult wolności, która oznacza warunki dla autonomicznego, spontanicznego i kreatywnego działania jednostek i grup społecznych. W bardziej praktycznym wymiarze mowa jest często o „społeczeństwie składającym się ze sfederowanych ze sobą i całkowicie samorządnych grup terytorialnych i zawodowych spontanicznie zawiązywanych na zasadzie pełnej dobrowolności i w niczym nie krępujących autonomii jednostek”<sup>8</sup>.

Ostatnim aspektem jest charakterystyczny sposób realizacji powyższej wizji. Dla ludzi spod znaku czarnego sztandaru jest to za-  
zwyczaj droga rewolucyjna i to rozumiana nie tylko w kontekście użycia przemocy, ale przede wszystkim jako potrzeba diametralnej, radykalnej zmiany obowiązującego ładu, która powinna nadejść jak najszybciej jako wynik niezależnej i oddolnej inicjatywy mas ludowych. Wynika to z bezkompromisowego stosunku do zastanej rzeczywistości, której nie ulecą żadne cząstkowe ewolucyjne reformy, oraz ze sprzeciwu wobec biernego oczekiwania na spełnienie się „nieuchronnych praw historii”<sup>9</sup>.

Podsumowując można za Grinbergiem stwierdzić, iż „(...) tak rozumiany anarchizm stanowi odrębną, specyficzną ideologię, różną od liberalizmu i socjalizmu, z którymi jest najczęściej łączony”. Jej podstawowe cechy to także skrajny woluntaryzm i optymistyczna wizja natury ludzkiej, a co za tym idzie - wiara w solidarność międzyludzką i zdolność do bezkonfliktowego współżycia jednostek i grup społecznych. Uderza w niej również skłonność do manichejskiej wizji świata, nie pozwalająca iść na najmniejsze kompromisy z obowiązującym ładem, oraz zdecydowana przewaga krytyki dominującego porządku nad programem pozytywnym<sup>10</sup>.

W tak określonym „typie idealnym anarchizmu” mieściły się wszystkie, uznane przez większość badaczy, nurty historycznego anarchizmu, który swój największy rozwój i popularność przeżywał na przełomie XIX i XX w. Przyjęło się więc wyróżniać przede wszystkim: zwolenników myśli Piotra-Józefa Proudhona, anarchokolektywizm związany z postacią Michała Bakunina, anarchokomunizm, w którym główną rolę odegrał Piotr Kropotkin, anarchosyndykalizm, anarchizm indywidualistyczny oraz inne odmiany teoretyczne, jak anarchizm chrześcijański łączony z działalnością Lwa Tołstoja<sup>11</sup>. Wyznacznikiem tych podziałów jest zazwyczaj postulowana wizja organizacji społeczeństwa wolnościowego.

Głównym celem niniejszej pracy jest wykazanie specyfiki współczesnego nam polskiego anarchizmu, uwypuklenie przede wszystkim tego, co odróżnia go od historycznych wzorców tego ruchu. Poprzez ukazanie i skonfrontowanie ze sobą poglądów na różne

<sup>6</sup> Zin (skrót od ang. magazin – czasopismo) - forma gazetki wydawanej najczęściej własnym sumptem przez jej twórcę lub twórców, dotycząca zazwyczaj tematyki związanej z szeroko rozumianą kulturą niezależną, skupiająca się jednak przede wszystkim na muzyce rockowej. Swoje korzenie ma ona w kontestacji lat 60., w Polsce zaś pojawiła się wraz z muzyką punkową na przełomie lat 70. i 80. Ziny charakteryzują się małą objętością, ubogą szatą graficzną i krótkim okresem wydawania. Rozprowadzane są zazwyczaj przy okazji koncertów muzycznych. [zob. Mirosław Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, s.79, Warszawa 1991]

<sup>7</sup> Grinberg, *Ruch anarchistyczny ...*, s. 81.

<sup>8</sup> Tamże, s.82.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 83.

<sup>11</sup> Praca ta, skupiająca się przede wszystkim na anarchizmie nam współczesnym. Na temat różnic między jego poszczególnymi nurtami ruchu powstałymi ponad wiek zob. Grinberg *Ruch anarchistyczny...*, zwłaszcza druga część. Dla bardziej szczegółowych poszukiwań niezwykle pomocna jest bibliografia dołączona do tej rozprawy.

aspekty naszej rzeczywistości dzisiejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru będzie możliwe ukazanie różnorodności opinii podzielanych w tym środowisku. Poparte to zostanie prezentacją głównych form ich praktycznej aktywności, zwłaszcza tych charakterystycznych dla polskich wolnościowców. To wszystko da nam okazję do porównania poglądów i działań Polaków identyfikowanych z ideologią wolnościową realizujących jej zasady sto lat temu i dzisiaj. Dzięki temu współczesny anarchizm ukarze nam się jako zjawisko w dużej mierze nowe i wychodzące nierzadko daleko poza schematy tradycyjnego ujęcia tej myśli społeczno-politycznej i ruchu, które to ujęcia stosowane do opisu historycznych protoplastów dzisiejszych anarchistów wydają się nierzadko już nieaktualne.

Wątpliwości owe nasuwają określone pytania. Na przykład czy można jeszcze stosować w przypadku polskich wolnościowców określenia ruch społeczny, które to definiowane byłoby jako forma „działania zbiorowego mającego zapewnić uczestnikom wpływ na istniejący porządek społeczny (jego zmianę, bądź, rzadziej, utrzymanie)”<sup>12</sup>. A co za tym idzie, czy dzisiejszy anarchizm daje się jednoznacznie wyodrębnić jako pewna całość pod względem swoich celów, grup społecznych, których dotyczy, środków mających posłużyć do realizacji potrzeb i interesów ludzi identyfikujących się z czarnym sztandarem oraz zauważalnej powtarzalności podejmowanych przez siebie działań zbiorowych<sup>13</sup>. Być może jest on dzisiaj raczej pewnym osobistym sposobem na życie, będącym wynikiem indywidualnego wyboru jednostki, bez aspiracji do przeprowadzania wielkich zmian w skali całego społeczeństwa. Z zasygnalizowanym zagadnieniem łączy się również problem, czy opinie i refleksje dzisiejszych wolnościowców na temat otaczającej nas rzeczywistości można zakwalifikować pod definicję ideologii rozumianej jako „usystematyzowany zbiór poglądów, który jest wyrazem interesów jakiejś grupy społecznej, stanowiącej zespół dyrektyw do działania, zmierzających do utrwalenia lub zmiany określonych stosunków społecznych”<sup>14</sup>. Wydaje się, że jest to zasadne pytanie, gdyż także wśród anarchistów można zaobserwować charakterystyczne dla naszych czasów tendencje do ucieczki przed budową metanarracji oraz swoisty antykonstruktywizm, jeżeli chodzi o szansę i potrzebę budowania całościowych wizji pożądanego modelu społeczeństwa. Można odnieść wrażenie, że dziewiętnastowieczna ideologia anarchistyczna jest dla współczesnych wolnościowców tylko jednym z wielu źródeł, z których czerpią oni swoje inspiracje, które mające wpływ na wybór ich własnej drogi życia.

Przy próbie przedstawienia pewnego spektrum ideowego dzisiejszego polskiego anarchizmu wykorzystane zostaną wypowiedzi takich znanych reprezentantów ruchu, jak: Piotra Rymarczyka, Janusza Waluszki, Jacka Sierpińskiego, Jarosława Urbańskiego, Krzysztofa Galińskiego czy Marka Kurzyńca. Są oni związani z różnymi ośrodkami anarchistycznymi, mają za sobą długoletnią działalność zarówno praktyczno-organizacyjną jak i ideowo-propagandową. Ponadto prezentują także zróżnicowane zapatrywania na otaczającą nas rzeczywistość, chociaż oczywiście uznają siebie i, co ważne, również się nawzajem, za wolnościowców. Porównanie ich wypowiedzi przyczyni się do ukazania chociaż części bogactwa ideowego ruchu jako jednej z cech gwarantujących jego żywotność, gdyż dzięki niej jest on otwarty dla ludzi dość wyraźnie różniących się w wielu kwestiach. Może też choć w części zweryfikować do funkcjonujące w oficjalnych publikacjach klisze ludzi spod czarnej flagi jako radykalnych antyfaszystów, agresywnych punków, zaślepionych, radykalnych lewackich utopistów czy też traktowanych z przymrużeniem oka „młodych gniewnych”, od których oczekuje się, że skończą swą „zabawę w anarchizm” w momencie, gdy pójdą do pracy, założą rodziny i zaczną płacić podatki.

Autor niniejszej rozprawy zdecydował się używać określeń „anarchista” i „wolnościowiec” zamiennie. Po pierwsze, podkreśla to podstawową dla ruchu czarnego sztandaru wartość, jaką jest, często różnie rozumiana, wolność. Po drugie, Daniel Grinberg posługiwał się terminem ruch libertarny, który można uznać za odpowiednik słowa „wolnościowy”. Jednak kiedy mówimy o współczesnej myśli politycznej możemy, zwłaszcza w USA, wyodrębnić osobne zjawisko libertarianizmu, którego związki z anarchizmem indywidualistycznym nie są już dla wszystkich takie oczywiste. Dlatego autor tego opracowania uznał za bezpieczniejsze posługiwanie się terminem „wolnościowiec”, który jest zresztą używany również przez część współczesnych polskich anarchistów.

W pracy tej starano się zaprezentować najbardziej aktualne poglądy występujących w niej anarchistów, stąd też głównym obszarem poszukiwań autora stały się lata 90. poprzedniego stulecia. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że ruch wolnościowy na ziemiach polskich w bardziej widocznej formie pojawił się po raz pierwszy w dwóch początkowych dekadach XX. stulecia, a po II wojnie światowej zniknął zupełnie z naszego życia publicznego, czego skutkiem jest brak ciągłości w działalności polskiego ruchu anarchistycznego. Z tego powodu współczesny anarchizm powracający na naszą scenę polityczną w latach 80. ubiegłego wieku konstytuował się jako zjawisko nowe i samodzielne wobec swych historycznych protoplastów, a ze wspomnianych, i tak niezbyt dużych, tradycji czerpał w bardzo niewielkim zakresie, co zmieniło się dopiero w następnych latach. Jest to jeden z powodów, dla którego warto jednak przedstawić w ogólnym zarysie dzieje antenatów dzisiejszych polskich wolnościowców, gdyż odwołania do myśli i działań niektórych z nich są nadal żywe w ruchu. Jednocześnie wydaje się, że okres ostatnich 20. lat poprzedniego wieku należy traktować łącznie, gdyż wielu z czołowych przedstawicieli anarchizmu działało nieprzerwanie przez cały ten czas. Ponadto polski współczesny anarchizm w czasie swej liczącej już ponad 20. lat działalności - będąc zawsze zjawiskiem niesłychanie spontanicznym, żywym, a nierzadko wręcz efemerycznym - zachował mimo wszystko cały czas swą ciągłość. Jego przedstawiciele, w tym także wyżej wymienieni, musieli określać swe stanowisko we wszystkich ważnych dla naszej historii momentach. Dotyczyło to chociażby stosunku wobec działań opozycji solidarnościowej w okresie PRL albo formułowania własnych wizji zmian, jakie winny zajść w Polsce. Po 1989 r. w opinii wielu członków ruchu warunki ich działalności nie zmieniły się aż tak bardzo, jak to by się mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Z drugiej strony pod czarny sztandar dołączyły z czasem nowe pokolenia, które kontestowały rzeczywistość lat 90. niewiele myśląc o czasach „komuny”. Im też trzeba było zaprezentować rozwiązania, które odpowiadałyby nowym wyzwaniom. Stąd wynika szczególna rola kontekstu historycznego, w jakim przyszło działać ludziom spod znaku czarnej flagi. Podsumowując temat ram czasowych należałoby jeszcze raz zaznaczyć, że nie da się oddzielić wydarzeń lat 80. od okresu III RP. Zarazem uwzględniając jeszcze, iż przez kilka dziesięcioleci wolnościowcy nie przejawiali właściwie żadnej aktywności w naszym kraju, można ostatnie dwie de-

<sup>12</sup> Tamże, s. 162.

<sup>13</sup> Cechy konstytuujące ruch społeczny podają za Grażyna Ulicka, *Nowe ruchy społeczne: niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993, s. 5-8.

<sup>14</sup> Eugeniusz Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 1999, s. 213.

kady nazwać okresem współczesnego anarchizmu, co podkreśla odrębność dzisiejszego ruchu od jego dziejów z przełomu XIX i XX w.

Całkowicie osobnym tematem przy próbie opracowania zagadnień związanych z badaniem ruchu anarchistycznego problem źródeł informacji. Od razu rzuca się w oczy niewielka liczba większych prac naukowych na ten temat. Trudno znaleźć publikacje poruszające wyłącznie tę tematykę. Jeszcze w przypadku historii ruchu sprzed stu lat możemy korzystać zarówno z dotyczących go monografii, czego bodaj najlepszym przykładem jest wielowątkowa rozprawa Grinberga oraz z opracowanych i wydanych współcześnie pism już wyżej wspomnianych klasyków myśli wolnościowej. Jednak gdy z poziomu międzynarodowego zejdziemy na grunt polski, poszukując materiałów na temat tradycji anarchistycznych na naszych ziemiach, napotykamy już coraz liczniejsze przeszkody. Dla badań dziejów wolnościowców do wybuchu I wojny światowej nieocenione są prace Wincentego Kołodzieja, np. *Anarchizm i anarchiści w Rosji i Królestwie Polskim*, zawierające opis historii ruchu w Królestwie Polskim, oraz Hermana Rappaporta, np. *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 r.*, który zebrał wiele dokumentów z tamtej epoki aktywności ruchu. Ważne są też powiązane z tą tematyką powstałe blisko sto lat temu prace Ludwika Kulczyckiego, jak *Anarchizm Współczesny*, który podjął się próby przedstawienia sylwetek najważniejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru tej epoki. Z kolei okres II RP i II wojny światowej nie doczekał się jakis głębszych opracowań. Jednym z nielicznych źródeł informacji na temat losów polskich anarchistów w tym okresie stanowią książki Michała Śliwy, np. *Polska myśl socjalistyczna 1918-1948*. Pewne wsparcie w próbach odtworzenia dziejów protoplastów współczesnych nam ludzi identyfikujących się czarnym sztandarem stanowią dzisiejsze wydawnictwa anarchistyczne, rozpowszechniające od czasu do czasu jakieś materiały z tej tematyki. Jednak najczęściej jest to jedynie powielenie tych publikacji, które są dostępne oficjalnie.

Jeżeli chodzi o materiały dotyczące już myśli i działań polskich wolnościowców od momentu ich powrotu na naszą scenę polityczną w latach 80. XX w., sytuacja niestety nie kształtuje się dużo lepiej, zwłaszcza gdy poszukujemy możliwości konfrontacji różnych źródeł spełniających kryteria naukowej poprawności. Najczęściej tematyka ta jest podejmowana przez autorów zajmujących się subkulturami młodzieżowymi lub kontrkulturą w ogóle, jak: Mirosław Pęczak (*Mały słownik subkultur młodzieżowych*), J. Wertenstein-Żuławski (*Spontaniczna kultura młodzieżowa*), Aldona Jawłowska (*Drogi kontrkultury*) czy Barbara Fatyga (*Dzicy z naszej ulicy: antropologia kultury młodzieżowej*). Prace te jednak charakteryzują się dosyć wąskim ujęciem problemu, nie wnikając wystarczająco głęboko w warstwę polityczną ruchu - refleksji i praktyki zmierzającej rzeczywiście do zmiany obowiązującego porządku. Najczęściej opisują one bądź różne działania związane z szeroko rozumianą aktywnością artystyczną „młodzieży alternatywnej”, bądź skupiają się na jakimś, aktualnie szczególnie głośnym polu aktywności, jak wątek organizacji antyfaszystowskich.

Inną drogą poszukiwań są opracowania dotyczące tzw. nowych ruchów społecznych<sup>15</sup>. Za przykład niech tu posłużą prace Kariny Stasiuk i Piotra Żuka. Tutaj także możemy zaobserwować skłonność do zajmowania się przede wszystkim jednym aspektem ruchu, tj. jego stosunkiem do kultury dzisiejszego społeczeństwa. I w tym przypadku na dalszy plan odsuwa się tak ważne dla wielu wolnościowców zagadnienia związane bezpośrednio z polityką czy też materialnymi podstawami osiągnięcia niezależności od „systemu”, skupiając się jedynie na wątku krytyki dominującego modelu kultury. Posługując się przykładem tego ostatniego autora chciałbym zasignalizować jeszcze jeden problem. Chodzi tu o obiektywność oraz merytoryczną poprawność ujęcia tematyki współczesnego polskiego anarchizmu, których zachowanie właśnie w przypadku książki Żuka jest podważane przez niektórych członków ruchu. Wątpliwości musi również budzić bezpośrednie przykładanie schematów oceny zjawisk społecznych wypracowanych w rzeczywistości krajów Europy Zachodniej i USA do naszych realiów, w dodatku bez jasnego określenia kryteriów przyjmowanych klasyfikacji. To oczywiście jeszcze bardziej utrudnia zajmowanie się tym obszarem.

Trudno zresztą na podstawie tychże cech przytoczonych publikacji wysuwać wobec ich autorów jakieś szczególnie ciężkie zarzuty, gdyż po prostu dokonywali oni analizy polskiego ruchu anarchistycznego z wybranej przez siebie perspektywy. Ponadto nie da się ukryć, że wobec ogólnej skąpości publikacji naukowych powyższe prace zawierają wiele pożytecznych informacji. Niestety, trzeba zaznaczyć, iż zdecydowana większość dostępnych materiałów z zakresu historii współczesnego polskiego anarchizmu dotyczy lat 80., natomiast liczba prac opisująca dekadę lat 90. jest już więcej niż skromna. Dlatego autor oparł się głównie na publikacjach samych wolnościowców, które w formie broszur, manifestów czy artykułów w gazetach ukazywały się w wydawnictwach anarchistycznych. Warto wymienić tytuły tak ważnych periodyków, jak „Mać Pariadka”, „Homek”, „Acapella” czy też „Gazeta An Arché”. Trzeba tu podkreślić ulotność tych publikacji. Nierzadko pisma miały tylko jedno wydanie, więc archiwalia, jeżeli w ogóle istnieją, są zazwyczaj trudno dostępne. Naszemu anarchizmowi zdecydowanie brakuje polskiego Maxa Nettalau<sup>16</sup>. Dlatego chciałbym w tym miejscu

<sup>15</sup> Jednym z socjologów najczęściej identyfikowanych z tą teorią, jest Alain Touraine, który uważa, iż tzw. nowe ruchy społeczne nie są bynajmniej zjawiskiem peryferyjnym czy też marginalnym, ale odgrywają one w życiu społeczeństwa postindustrialnego bardzo istotną rolę, gdyż artykułują one nowe problemy zrodzone przez to społeczeństwo. Dotyczą one przede wszystkim sfery kultury, co jest wynikiem tego, iż w czasach postindustrialnych po raz pierwszy pojawiły się technologie służące produkcji dóbr symbolicznych, języków i informacji, co miaoby odróżniać ten okres od poprzedzającego go społeczeństwa industrialnego, w którym główne pole konfliktu społecznego, a co za tym idzie podstawowym obszarem działalności ruchów społecznym, było zagadnienie pracy, produkcji. Ruchy owe stają się więc sygnałem złego funkcjonowania mechanizmów demokratycznego państwa, nieradzącego sobie z pojawiającymi się, w wyniku sprzeczności w nim zachodzących, problemami. Do tego typu ruchów zalicza się ekologów, feministki, pacyfistów itp. Więcej na temat teorii Touraina można przeczytać w: Paweł Kuczyński, Marcin Frybes *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*, Warszawa 1994, a o samych nowych ruchach społecznych w: Grażyna Ulicka, *Nowe ruchy społeczne...*

<sup>16</sup> Max Nettlau (1865-1944) jest uważany za „Herodota anarchii”, pierwszego i największego historiografa anarchizmu. Od 1888 r. rozpoczął tworzenie własnej kolekcji najróżniejszych tekstów związanych z tematyką wolnościową, co stało się podstawą dla opracowywanych później przez niego prac na temat tej myśli społeczno-politycznej i ruchu społecznego, w których skład wchodziły biografie głównych działaczy ruchu, bibliografie tekstów anarchistycznych, encyklopedie, prace z dziedziny historii ruchu opisujące jego przejawy od starożytności po dzień dzisiejszy. (zob. Grinberg, *ruch anarchistyczny...*, s. 27-40).

podziękować mojemu opiekunowi naukowemu dr Rafałowi Chwedorukowi za pomoc, jakiej mi udzielił, a w szczególności za udostępnienie mi swego archiwum, a także za wszelką inną pomoc, z jaką mi spieszył w trudnych chwilach wątpliwości, towarzyszących przecież każdemu autorowi.

Niezwykle potrzebnym narzędziem okazał się internet, gdzie można znaleźć dużo stron związanych z „czarnym sztandarem”, na których znajdują się artykuły z czasopism trudno dostępnych inną drogą, a także wiele ciekawych faktów z historii oraz teraźniejszości międzynarodowego i polskiego anarchizmu. Autor tej pracy postanowił również przeprowadzić parę wywiadów z kilkoma członkami ruchu, by w jak największym stopniu uaktualnić prezentowane poglądy, jak również nadać im charakter relacji bezpośrednich. I w tym przypadku nieodzownym narzędziem okazał się internet. Z kolei przy prezentacji opinii młodszego pokolenia anarchistów wykorzystane zostaną wypowiedzi skłotersów<sup>17</sup>.

Niniejsza praca składa się z czterech tematycznych części. W pierwszej (rozd.1) autor stara się nakreślić szkic historii polskiego anarchizmu, z której wielu dzisiejszych członków ruchu czerpie częściowo swe inspiracje. Opis ten dotyczy głównie przełomu XIX i XX wieku, kiedy to powstało kilka organizacji wyraźnie identyfikujących się z ideologią czarnego sztandaru. Był to też moment, gdy tworzyło kilku polskich myślicieli bądź uznawanych wtedy za anarchistów, bądź identyfikowanych z tym nurtem przez późniejsze pokolenia. W drugiej części (rozd. 2) przedstawiony zostanie w ujęciu skrótowym powrót wolnościowców do naszego życia publicznego, kiedy to w latach 80. swą działalność zainicjowała większość osób, których poglądy zostaną zaprezentowane. Niektóre grupy środowiskowe zawiązane w tym okresie nadal są nadal aktywne, stąd warto będzie bliżej przyjrzeć się ich początkom. Trzecia część (rozd. 3) autor kreśli ogólny obraz polskiego ruchu anarchistycznego w latach 90., co ma stanowić bezpośrednią podstawę dla czwartej (rozd. 4-7), największej i najważniejszej części tej rozprawy, w której dokonana zostanie przede wszystkim konfrontacja postaw ideowych poszczególnych członków ruchu reprezentujących różne jego ośrodki i odłamy, dzięki czemu uchwycona zostanie jego specyfika stanowiąca o tym, iż jest to zjawisko w dużej mierze odmienne i niezależne od swojego historycznego wzorca. Zostanie to ujęte w formie konfrontacji poglądów anarchistów na samą istotę ruchu oraz różne aspekty otaczającej nas rzeczywistości, np. popierany model gospodarki, udział w wyborach lub kwestię przystąpienia Polski do UE. W zakończeniu, oprócz uwypuklenia najważniejszych cech typowych dla ludzi spod znaku czarnej flagi w naszym kraju, poruszone zostaną trudne tematy dotyczące oceny skutków dotychczasowej aktywności wolnościowców w Polsce, a co za tym idzie - kwestia roli, jaką odgrywają we współczesnym społeczeństwie oraz perspektyw ruchu na przyszłość.

## Rozdział 1

### Polski anarchizm od przełomu XIX i XX w. do końca II wojny światowej

#### 1.1. Geneza polskiego anarchizmu

Zazwyczaj gdy porusza się temat występowania anarchizmu w naszym kraju dominuje przeświadczenie, że „anarchizm minął nas bokiem”<sup>18</sup>. Za główną tego przyczynę przyjmuje się najczęściej to, że ideologia tak głęboko internacjonalistyczna, pacyfistyczna i antypaństwowa nie mogła znaleźć szerokiego posłuchu w broniącym swojej tożsamości narodzie, który w wojnie między zaborcami widział szansę na odrodzenie swojej państwowości. Mimo wszystko na przełomie XIX i XX w. widzimy wyraźny wzrost aktywności ludzi identyfikujących się czarnym sztandarem na ziemiach polskich, co uwidoczniło się zwłaszcza w czasie rewolucji lat 1905-1907 r. Opis ich losów jest także ważny w kontekście poszukiwań swej własnej tradycji przez dzisiejszych członków ruchu, co znajduje wyraz w wielu publikacjach dotyczących zarówno praktycznej działalności, jak i rozważań ideologicznych prowadzonych przez polskich anarchistów tego okresu.

Przyglądając się próbom określenia korzeni naszych wolnościowców można natknąć się na stanowiska sięgające jeszcze głębiej w naszą historię. Janusz Waluszko w swym tekście pt. *Mitozofia sarmacka* poszukuje tych tradycji w wiecowym systemie sprawowania rządów dawnych Słowian. Znalazła ona kontynuację w okresie I Rzeczypospolitej w formie rządów sejmików szlacheckich, które skutecznie ograniczały centralną władzę królewską. Zauważa on funkcjonowanie różnorodnych samorządów stanowych i etniczno-wyznaniowych zorganizowanych zarówno na poziomie lokalnym, jak i ogólnokrajowym. Miały one swe prawa, sądy i władze, a ich stosunki z władzą regulowały przywileje stanowe, będące formą umowy społecznej. Twór ten stanowił więc nie tylko unię narodów, ale zarazem również federacje - sejmików - ziem. Końcem tej organizacji miały być postanowienia Sejmu Niemego, który w 1717 r. uchwalił niewielkie, ale stałe podatki na armię, zamach 3 Maja 1791 i rozbioru<sup>19</sup>.

Inne przykłady poszukiwania tradycji polskiej myśli anarchistycznej prowadzą ich autorów do odwoływania się do poglądów znanych przedstawicieli renesansu, zwłaszcza w kontekście ich pacyfizmu. Wymienia się tu nazwiska biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarza, który występował przeciw nawracaniu siłą pogan, czy Stanisława ze Skarbimierza dodatkowo dającym przyzwolenie jedynie na wojny obronne, opowiadając się przeciw walkom prowadzonym w imię zysku. Padają tu także tak znane nazwiska jak Pawła

<sup>17</sup> Skłoters (ang. squatter – dziki lokator) – takim mianem określa się kogoś, kto zamieszkuje tzw. skłot - puste mieszkanie, które nie jest wykorzystywane aktualnie przez jego właściciela, np. puste bloki należące do państwa. Wolnościowcy zajmują takie pustostany nie powiadamiając przy tym żadnych organów władzy. W ten sposób mieszkanie takie lub budynek stają się materialną podstawą ich niezależności i bazą dla szerszej aktywności. Ta forma działalności anarchistycznej została stosunkowo niedawno, bo w latach 90., przejęta z Europy Zachodniej; znana tam jest od lat 70., szczególnie w Niemczech, gdzie ludzi uprawiających ten proceder nazywana się „miejskimi Indianami” (zob. Piotr Żuk, *Spółczesność w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi*, Warszawa 2001, s. 39-42).

<sup>18</sup> Stwierdzenie to wypowiedziane przez Franciszka Ryszkę na konferencji *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności* w kwietniu 1981 r. bywa bardzo często przytaczane w pracach nt. polskiego anarchizmu.

<sup>19</sup> Janusz P. Waluszko, *Mitozofia sarmacka*, [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

Włodkowica, który podkreślał prawo wszystkich narodów do własnego państwa oraz potępiał wojny zaborcze, gdyż zdobyta w ten sposób ziemia staje się przedmiotem zwykłej kradzieży, a zwycięski władca odpowiada za wszystkie morderstwa dokonane w czasie walk. Co ciekawe, przywoływane są również poglądy Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który w swym dziele *O naprawie Rzeczpospolitej* pisał, że należy zapobiegać wszystkim wojnom, a stosunki między państwami powinny odbywać się w oparciu o pokojowe rozwiązania<sup>20</sup>.

Często przywoływanym wątkiem jest także motyw Braci Polskich i naszego arianizmu. Podkreśla się ich zaangażowanie w głoszenie postulatów wolności sumienia, tolerancji religijnej, zakazu tortur i kary śmierci, odnowienia życia religijnego w duchu pierwotnego chrześcijaństwa oraz zasady nieodpowiadania złem na zło. Potępiali oni niewolę chłopów, wszelkie wojny, prawa państwowe, piastowanie urzędów. Spośród ich działaczy wymienia się m.in. Piotra z Godziąca, głoszącego otwarcie hasła typu: „Precz z militarystką! Precz z państwem!” i jednocześnie występującego przeciwko własności prywatnej, różnicom stanowym i wszelkim formom ucisku społecznego. Drugą ważną osobistością związaną z arianizmem był Marcin Czechowicz postulujący zniesienie poddaństwa, wyrzeczenie się majątków i równość wszystkich stanów. Gdy mówi się o Braciach Polskich, podkreśla się także to, że propagowali oni zakładanie gmin ludowych funkcjonujących poza państwem, w którym nie obowiązywałaby żadna hierarchia. Podaje się tutaj przykład istniejącej w latach 1569-72 w sandomierskim Rakowie gminy zwanej „nowe jakieś Jeruzalem” lub „Syjon”<sup>21</sup>.

Z kolei, gdy przyjrzymy się przykładom nakreślenia bezpośredniej genezy pojawienia się ruchu spod znaku czarnej flagi na naszych ziemiach zauważymy, że najczęściej sytuuje się ją na przełomie XVIII i XIX w. Zarazem przedstawia przy tym wcale bogaty zestaw myślicieli i organizacji, które zazwyczaj nie są tak jednoznacznie identyfikowane z historią wolnościowców.

Początków tych szuka się więc w kręgach radykalnej demokracji polskiej, która odwoływała się do idei gminowładztwa. Pada tutaj nazwisko etnografa Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego (1784-1825) uważanego za twórcę „utopii retrospektywnej”, idealizującej przedchrześcijański ustrój dawnych Słowian opierający się na samorządności gmin, który miał nie uznawać przymusu wyobcowanej władzy państwowej. Polegał on na połączeniu demokratycznej wolności i równości z silną więzią moralną. Wśród tych, którzy odwołują do tych właśnie idei, wymienia się m.in. Joachima Lelewela (1768-1861), a także „socjalistów agrarnych”, jak J.K. Podoleckiego (1800-1855) wyobrażającego sobie socjalizm jako federację zrzeszeń wytwórczych właśnie w duchu słowiańskiego gminowładztwa. Pada też w tym miejscu nazwisko Edwarda Dembowskiego (1822-1846). Pisze się też o tym, że echa tej idei słyhać również w Towarzystwie Demokratycznym Polskim, które zradykalizowało się po Wiośnie Ludów oraz w bardziej skrajnych grupach, takich jak Zbór Bratni Franciszka Zawadzkiego, Towarzystwo Emigracji Polskiej Zasad Gminowładczo-Społecznych, głoszących hasła własności gminnej i demokracji bezpośrednio<sup>22</sup>.

„Poszukiwacze” genezy ruchu odwołują się do postaci Ludwika Królikowskiego (1799-1878?), który według nich propagował zasady anarchizmu chrześcijańskiego. W tekstach publikowanych na łamach „Polski Chrystusowej” i „Zbratania” odrzucał on jakąkolwiek władzę człowieka nad człowiekiem, a wszelkie prawo pisane uznawał za dzieło Szatana. Zakładał, że powszechne braterstwo i wspólnota dóbr staną się fundamentem Królestwa Bożego na Ziemi. Jeżeli chodzi o powiązania z anarchizmem europejskim, to zaznacza się, że idee Proudhona nie znajdowały większego oddźwięku wśród polskich demokratów, o czym zdecydować miał negatywny stosunek Francuzów do polskich zrywów niepodległościowych. Wyjątkiem miał tu być propagator spółdzielczości Józef Ćwiercia-kiewicz, ps. Card, będący członkiem Rady Generalnej I Międzynarodówki. Z kolei z dużo lepszym przyjęciem miały się spotkać idee i działania Michała Bakunina, uważanego za wielkiego przyjaciela Polaków i zwolennika jedności Słowian. To pod jego wpływem w 1864 r. zawiązało się Ognisko Republikańskie Polskie, w którym działali m.in. Ludwik Bulewski i gen. Józef Hauke-Bosak. Wielu polskich emigrantów, np. Walerian Mroczkowski, Stanisław Zagórski i Stanisław Tchórzewski, weszło w szeregi jego Fraternelle Internationale, a potem Societe de la Revolution Internationale. Polscy anarchiści tego okresu łączyli stare idee gminowładztwa z realiami szybko zmieniającej się rzeczywistości. Za przykład niech posłużą pisma „Zmowa” i „Gmina”, wydawane przez Józefa Tokarzewicza wspólnie z Józefem Brzezińskim i Janem Antonim Medekszą. Pisali oni: „[...] pragniemy zmowy ludu Polski, Litwy i Rusi przeciwko wrogom zewnętrznym i przeciwko wszystkiemu, co wewnątrz kraju czyjekolwiek panowanie krzewi, rozwija i popiera”<sup>23</sup>.

Wydarzeniem przyczyniającym się do krystalizacji środowiska polskiej emigracji stała się w 1871 r. Komuna Paryska, w której udział wzięło ok. 400-600 Polaków. Ci, którzy przeżyli jej klęskę i schronili się w Szwajcarii, założyli 20 maja 1872 r. w Zurychu Towarzystwo Polskie Socjaldemokratyczne. Pod wpływem Bakunina Towarzystwo szybko zmieniło swój program ustanowienia Polskiej Republiki Socjaldemokratycznej i przekształciło się w polską sekcję ruchu anarchistycznego przybierając nazwę Towarzystwa Polskiego Socjal-rewolucyjnego (TPSR). Michał Bakunin osobiście opracował manifest TPSR, w którym głoszono hasło rewolucji społecznej mającej przekazać ziemię we władanie gmin, a fabryki pod zarząd stowarzyszeń robotników. Jego członkowie określali siebie jako „nieprzyjacieli wszelkiej władzy państwowej, nie uznający praw historii i polityki”. Za jedyną formę organizacji przyszłego społeczeństwa uznawali oni federację wolnych gmin i zrzeszeń wytwórczych. Program ten pomijał milczeniem sprawę niepodległości

<sup>20</sup> Stanisław Jedynek, *Ideal pokoju w staropolskiej myśli społecznej i politycznej*, „Zeszyt Red Rat” nr 1, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, s. 18 i n.

<sup>21</sup> Michał „Klapek” Sadowski, *Anarchizm na ziemiach polskich do 1918 roku i jego zagraniczne powiązania*, Wyd. Red Rat, Zielona Góra 2000, s. 17 i n; oczywiście można wysuwać zarzuty, że powyższe próby poszukiwania korzeni współczesnego polskiego anarchizmu są naznaczone tendencją do dopasowywania faktów historycznych do z góry przyjętej tezy, ale z drugiej strony trzeba też uwzględnić fakt, że tacy nadal aktywni przedstawiciele ruchu, jak Krzysztof Galiński, czy Janusz Waluszko, inspiratorzy Międzymiastówki Anarchistycznej, nawiązywali kontakty również ze spadkobiercami kościoła Braci Polskich, a obecnie są formalnie członkami Rady Kościoła Unitariańskiego w Polsce, zaś grupa wolnościowców z Trójmiasta tworzy obecnie lokalną Kongregację Wolnego Du-cha.

<sup>22</sup> Jarosław Tomaszewicz, *Narodziny Anarchizmu w Polsce. (Anarchizm a polska emigracja popowstaniowa w XIX w.)*, „Gazeta An Arché” nr 38, Katowice 1996; cytaty z „GAA” pochodzą ze strony internetowej Jacka Sierpińskiego, stąd nie jest tu podawana strona, na jakiej zostały umieszczone w gazecie wydawanej w formie drukowanej, a nie „wirtualnej”.

<sup>23</sup> Tamże.



Polski, co mogło się przyczynić do podziałów w Towarzystwie i w konsekwencji do odrzucenia bakuninizmu. W efekcie ta kilkudziesięcioosobowa grupa rozpadła się wokół ciągłych sporów między opcją socjalrewolucyjną (anarchistyczną), socjaldemokratyczną (marksistowską), a socjalsocjalistyczną<sup>24</sup>.

Jeżeli chodzi stricte o ziemie polskie, - jak już wcześniej zostało podkreślone - zauważalny wzrost aktywności anarchistów nastąpił dopiero na przełomie XIX i XX w., znajdując swe apogeum w czasie rewolucji lat 1905-1907, która przyczyniła się do znacznego rozwoju ruchu anarchistycznego<sup>25</sup>. W tym miejscu należałoby jeszcze raz zaznaczyć, że w opinii większości badaczy tego zjawiska idee wolnościowe nigdy nie znalazły i nie mogły znaleźć szerszego poparcia w polskim społeczeństwie. Chociaż nierzadko uważa się, że nasz naród ma pewne cechy, jak chociażby tradycyjna nieufność wobec państwa, czy brak utożsamiania się z jego instytucjami, które mogłyby predestynować nas do spełnienia anarchistycznej utopii, jednak z drugiej strony wymagałoby to długotrwałej, głęboko zaangażowanej działalności twórczej, ciężkiej mozolnej pracy oraz wzięcia na swoje barki odpowiedzialności za swój los, wartości także wbudowanych w katalog myśli anarchistycznej, a to z kolei wydaje się obce przeważającej części naszego społeczeństwa. W tym kontekście widzi się także rolę Kościoła katolickiego, który - jak zauważa Tazbir - od czasów św. Pawła głosi, iż wszelka władza pochodzi od Boga oraz że jest ona zawsze lepsza od każdej anarchii<sup>26</sup>. Dlatego właśnie anarchizm w Polsce był tak efemerycznym zjawiskiem. Skupiał paru niezwykle działaczy i ideowców, koncentrujących się w paru ośrodkach, z reguły nie działających dłużej niż kilka lat. Od tego typu opinii znacznie odbiegają przedstawione poglądy Janusza Waluszki, który chociaż także podkreśla zły wpływ dążącego do władzy kleru, ale widzi ścieranie się teorii o naszych słowiańskich, samorządnych korzeniach z modelami centralistycznej władzy napierających równocześnie ze Wschodu i Zachodu<sup>27</sup>.

## 1.2. Główni ideolodzy polskiego anarchizmu

Ta część pracy zostanie poświęcona przedstawieniu poglądów kilku najbardziej znanych teoretyków i praktyków polskiego anarchizmu. To właśnie ich inicjatywy i myśl decydowały o jego obliczu w tym okresie historycznym, a chyba trudno znaleźć drugi taki ruch, w którym inicjatywa jednostek miała tak wielkie znaczenie. Drugim powodem, dla którego warto im się bliżej przyjrzeć, jest to, że stanowią oni punkt odniesienia, a nierzadko i źródło inspiracji dla wielu dzisiejszych wolnościowców w naszym kraju. Znajduje to swój wyraz w częstych wznowieniach ich dzieł przez niezależne wydawnictwa spod znaku czarnego sztandaru.

Do najważniejszych postaci tych czasów należy bez wątpienia Edward Abramowski (1868-1918), którego anarchizm nazywany jest najczęściej „socjalizmem bezpaństwowym”, co przeciwstawia się tzw. naukowemu socjalizmowi utożsamianemu z marksizmem, postrzeganemu jako teoria wybitnie etatystyczna i w rezultacie propaństwowa. Był on socjologiem, filozofem, etykiem pozostającym pod dużym wpływem anarchizmu chrześcijańskiego Tołstoja, co spowodowało, że podstawowego znaczenia dla jego teorii i działalności nabrała zmiana świadomości jednostek dotycząca sfery moralności, co stać się miało siłą napędową rozwoju społecznego. Odrzucał on państwo i wszelkie struktury społeczno-polityczne z nim związane, a także system kapitalistyczny i demokrację parlamentarną, w której instytucjach, opartych na zasadzie większości, decydujący głos zdobywa sobie uprzywilejowana mniejszość, mogąca dzięki temu uchylać takie prawa, jakie zagwarantują realizację jej interesów, powodując zarazem wyzysk ludu, często w imię jakiegось abstrakcyjnego dobra wyższego. Proponował w zamian dobrowolne kooperatywy, tzw. Związki Przyjaźni, zawiązywane na zasadzie interesu i wzajemnych usług, które mogły łączyć się w większe grupy, dla zaspokojenia potrzeb jednostek i społeczeństwa. To właśnie miała być ciągła rewolucja, uniezależniająca ludzi od państwa, w imię idei altruistycznej miłości i braterstwa, która znosiłaby własność będącą zawsze źródłem wszelkiego ucisku politycznego i egoizmu. W takich warunkach człowiek mógłby realizować swą wolność, tzn. być sobą i rozwijać swoje zainteresowania. Zajmował się on również walką niepodległościową, która winna opierać się na biernym oporze, np. niepłaceniu podatków, odmowie służby wojskowej, co stanowi kolejny przykład jego „tołstojowskich” inspiracji. Wszystko to zaowocowało m.in. stworzeniem przez Abramowskiego programu tzw. Rzeczypospolitej Przyjaciół, opartego na powyższych założeniach, a także jego głębokim zaangażowaniem w tworzenie systemu spółdzielni „Społem”. Napisał on także zasady Organizacji Kultury Polskiej, która to organizacja miała systematycznie niszczyć państwo carskie poprzez jego bojkot i budować wolne społeczeństwo oparte na zasadach demokracji i kooperacji. Ale nawet jeżeli uda się wywalczyć niepodległość narodową, organizacja nie powinna być rozwiązana, gdyż - jego zdaniem - biurokratyczne siły każdego państwa uniemożliwiają wyzwolenia człowieka.

O dużym znaczeniu myśli i działalności Edwarda Abramowskiego mogą dobrze zaświadczyć słowa Marii Dąbrowskiej: „[...] nie dzieje się w Polsce, nic naprawdę wielkiego, mądrego i dobrego, co by nie było przesiąknięte świadomości albo podświadomości ideami Abramowskiego”. Wszystko to sprawia, że jego pisma i działalność praktyczna są nadal żywe nie tylko dla współczesnych nam anarchistów; co zostanie niżej przedstawione, z jego dorobku czerpała też w swym początkowym okresie opozycja polityczna czasów PRL związana z „Solidarnością”<sup>28</sup>.

Drugą, barwną postacią mającą wpływ na anarchizm na ziemiach polskich w początkach XX w. był Jan Wacław Machajski (1877-1925). Ten bliski przyjaciel Stefana Żeromskiego, który nawet umieścił go w *Szyfowych pracach* w postaci Andrzeja Radka, stał się poprzez swoje radykalne hasła inspiratorem dla wielu grup wolnościowców nazywanych często od jego nazwiska „machajewcami”, a ruch polityczny, którego przedstawicielami się stawali – „machajewszczyzną”. Główne założenie jego doktryny sprowadzało się do obarczenia wszelkich ideologii i ich ideałów winą za całe zło otaczające człowieka. To stawało się powodem powtarzającego się w

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Daniel Grinberg, *Z dziejów polskiego anarchizmu*, w: *Publikacje zebrane*, Wyd. Red Rat, Zielona Góra 1997, s. 12.

<sup>26</sup> *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000 r., s. 20.

<sup>27</sup> Waluszko, *Mitozofia...*

<sup>28</sup> Zbigniew Krawczyk, *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965, s. 120; informacje o Edwardzie Abramowskim można znaleźć także w: E. Abramowski, *Filozofia Społeczna. Wybór pism*, PWN, Warszawa 1965 r.; tenże, *Metafizyka doświadczalna*, PWN, Warszawa 1980 r., oraz Urszula Dobrzycka, *Abramowski*, Warszawa 1991.

historii zjawiska, że ilekroć masy rozpoczynały walkę o poprawę swoich warunków materialnych, pojawiała się inteligencja, która ten ruch próbowała przejąć dla własnych celów. Głoszone przez nią hasła, które omamiały lud i powodowały tylko niepotrzebny rozlew krwi, z czego korzyści ciągnęli tylko przywódcy ruchów wywodzący się zazwyczaj właśnie z kręgów inteligentkich. Dlatego właśnie w dobie kapitalizmu, gdy narastanie wielkich sprzeczności staje się szczególnie widoczne, należało realizować hasło: „Niech zginą ideały!, Niech zginą ideały demokracji, socjalizmu i anarchizmu”. Jego praktyczna realizacja sprowadzała się do poprawy warunków materialnych mas. Ta powolna systematyczna walka miała doprowadzić do wyrównania dochodów wszystkich pracujących, co umożliwiłoby proletariatu realizację kolejnego postulatu: równego wykształcenia dla każdego, aby nigdy już „inteligentkie teorie” nie mogły ogłupiać mas. Robotnicy powinni zatem sami przygotować się do rewolucji domagając się przede wszystkim podwyższenia płacy i skrócenia dnia roboczego. Jej wybuch poprzedzić ma seria buntów, strajków, powstań, zamachów terrorystycznych. Główną bronią stanie się jednak odpowiednio przygotowany strajk powszechny. Co ciekawe, pisma Machajskiego zawierają rozbudowaną krytykę nie tylko „socjalizmu naukowego”, ale także anarchizmu, zwłaszcza w jego obowiązującej w tym okresie wersji komunistycznej. Jednocześnie przyjmuje on wiele metod walki typowych dla ludzi spod czarnej flagi, a wiele grup „machajewców” wyraźnie utożsamia się z ruchem anarchistycznym<sup>29</sup>.

Na historii polskiego anarchizmu tych czasów odcisnął także swe piętno docent chemii na Uniwersytecie Jagiellońskim dr Augustyn Wróblewski (1866-?). Tak jak w twórczości Abramowskiego, także u tego działacza można dostrzec liczne inspiracje Tołstojem, ale również i arianizmem. Widać to chociażby w tym, że podstawową rolę odgrywa u niego pojęcie miłości ludzkiej i moralnego buntu przeciw zastanej rzeczywistości. W swych pismach odwołuje się on także do twierdzeń Kropotkina, a w latach poprzedzających I wojnę światową do twórców prezentujących nurt anarchosyndykalistyczny.

On także odrzuca wszelką władzę jako tyranie, opowiada się przy tym za internacjonalizmem, głosząc idee powszechnego braterstwa i solidarności ludzi. Dlatego w pożądanym przez siebie ustroju nie widział on miejsca dla własności prywatnej będącej podstawą egoistycznego kapitalizmu. Przyszły ład miał się opierać na wolnych komunach, co byłoby przeciwieństwem tez głoszonych przez zwolenników „socjalizmu państwowego”. Metody osiągnięcia tego stanu winny być jednak pokojowe. Podstawą walki jest według niego bierny opór wobec państwa i budowanie różnych struktur równoległych, zaspokajających potrzeby ludzi bez konieczności poddawania się pod opiekę biurokratycznej władzy. Stąd zapewne jego późniejsze zainteresowania anarchosyndykalizmem. To wszystko ma przede wszystkim powodować zmiany w świadomości poszczególnych wolnych jednostek, co obudzi „miłość wszechludzką”, dzięki której „żaden człowiek nie ma nad sobą władzy, ani też nie gnębi drugiego człowieka”. Ważnym epizodem w życiu Wróblewskiego było skupienie wokół siebie w latach przed I wojną światową w Krakowie grupy anarchosyndykalistów, wydającej pismo „Sprawa Robotnicza”, które jako jedno z niewielu miało odwagę bronić anarchistów wszystkich odmian przed atakami ze strony przedstawicieli innych kierunków<sup>30</sup>.

Jeszcze jednym działaczem anarchistycznym, którego postać przywołuje się najczęściej przy omawianiu tego okresu historycznego, jest dr Józef Zieliński (1861-1927). Ten lekarz, mieszkający i prowadzący praktykę w Paryżu, okazał się zdolnym propagatorem idei anarchosyndykalistycznych. Gorący ich wyznawca stał się autorem cieszących się dużą popularnością poradników medycznych, a także przygotowywał proste scenki dramatyczne, które mogłyby być odgrywane w teatrzykach robotniczych. Zieliński krytykował wszelką władzę, jako wyraz panowania człowieka nad człowiekiem, co prowadzi zawsze do wypaczenia charakterów, zabija najszlachetniejsze uczucia i niweczy najwznioślejsze usiłowania, gdyż władza wiąże się z pogardą dla mas ludowych i przesadnym wyobrażeniem o własnych zasługach. W przeciwieństwie do Abramowskiego czy Wróblewskiego nie widzi on jednak szans na osiągnięcie w drodze pokojowej zwycięstwa nad państwem. Robotnicy wszystkich krajów muszą podjąć wspólną, samodzielną walkę przeciw rządowi i kapitałowi. Jednocześnie pokazuje on swój internacjonalizm zalecając zwalczanie takich uczuć, jak szowinizm, nacjonalizm, a także patriotyzm, gdyż stanowią one według niego moralny fundament represyjnego państwa burżuazyjnego. Dlatego potrafi głosić hasło typu: „Precz z armią, choćby polską, precz z wszelkim militarizmem”.

Dalej postuluje on nie tylko zniesienie wszelkich form własności poprzez jej uspołecznienie, ale domaga się zwalczania uczestniczenia robotników w różnego rodzaju kasach oszczędnościowych, emerytalnych, jako instytucjach rozwijających przywiązanie do pieniądza. Podkreślając, że każda własność, czy to w rodzinie, czy to w miejscu pracy, pochodzi z kradzieży i wyzysku, w jej likwidacji widzi możliwość wykorzenia z człowieka żądz posiadania i panowania nad bliźnim. Jak wielu anarchistów, także Zieliński krytykuje tzw. „naukowy socjalizm” za próbę budowy nowego państwa, zarazem postulując jednak zakończenie sporów i walk niszczących od środka ruch robotniczy. Jeżeli chodzi o sposób postępowania zalecanego przez niego masom pracującym to pisze on, że „zniesienie własności, wyzwolenie spod jarzma kapitalizmu da się osiągnąć jedynie przez bojowe związki zawodowe robotnicze, przez akcję bezpośrednią i przez rewolucyjny strajk powszechny”. Jak widać jest to podstawowy zestaw metod działania preferowanych przez ludzi czarnego sztandaru w owym czasie. On sam największą rolę przypisywał rewolucyjnym syndykatom robotniczym, prowadzącym permanentną walkę z państwem. Pisząc o zadaniach stojących przed anarchistami uwypukla również konieczność wypełniania przesądów poprzez kształcenie i rozwijanie w pełni umysłu oraz uspionych dotychczas uczuć. Człowiek wychowywany w ten sposób od kolebki wyrośnie z pewnością na kogoś, kto nie tylko jest żądnym wolności, ale i do niej zdolny<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Informacje o J.W. Machajskim pochodzą głównie z książki Wincentego Kołodzieja *Anarchizm i anarchiści w Rosji i Królestwie Polskim*, Toruń 1992, s.31-37 oraz pracy Sebastiana Dzikowskiego i Piotra Frankowskiego *Polski Anarchista czy „heretyk” myśli rewolucyjnej. Życie, działalność i poglądy Jana Wacława Macjaskiego*, Mielec 2001.

<sup>30</sup> Zeznania dr Augustyna Wróblewskiego w Krakowie, 15.XI.1912, *Co to jest Anarchizm* w: Rappaport, *Anarchizm i anarchiści...*, s. 288; wiadomości na temat Augustyna Wróblewskiego zawierają także publikacje: W. Kołodzieja, jw., praca Jacka Salwińskiego, *Krakowscy anarchosyndykaliści Augustyna Wróblewskiego*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2002, oraz z H. Rappaport *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 r.*, Warszawa 1981.

<sup>31</sup> Józef Zieliński, *Czy w Polsce anarchizm ma rację bytu?* w: Rappaport „Anarchizm i anarchiści ...”, jw., s. 237; informacje dotyczące Józefa Zielińskiego pochodzą głównie z rozprawy Grinberga *Z dziejów polskiego anarchizmu...*, opracowania Rappaporta oraz pracy Sadowskiego, jw.

### 1.3. Organizacje anarchistyczne na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w.

Daniel Grinberg pisząc o polskich grupach identyfikujących się z czarnym sztandarem, podkreśla, że zgodnie ze swą ideologią cechowała je luźna, demokratyczna struktura, a w sferze programowej, ze względu na wrogość wobec wszelkich instytucji państwowych, położenie nacisku na pozaparlamentarne formy działania. Powszechne było wśród nich przekonanie, że postulowana przez te środowiska kolektywizacja może zostać zrealizowana nie poprzez polityczną organizację proletariatu, jak sądzili socjaliści, ale na drodze spontanicznej rewolucji mas ludowych. Jednak mogła się ona odbyć tylko dzięki ukształtowaniu odpowiedniej świadomości rewolucyjnej, czemu miały sprzyjać akcje („czyn indywidualny”) podejmowane przez szczególnie zdeterminowanych aktywistów ruchu. Taka droga postępowania stawała się często atrakcyjna dla bezrobotnych, a także najbardziej zagrożonych utratą zatrudnienia robotników niewykwalifikowanych<sup>32</sup>.

Wedle Grinberga i Kołodzieja za jedną z pierwszych organizacji prawdziwie anarchistycznych powstałych na ziemiach polskich należy uznać „Walkę”, która rozpoczęła swoją działalność na wiosnę 1903 r. w Białymstoku. Jej założycielami było kilkunastu tkaczy żydowskich w wieku 15-20 lat, którzy szybko nawiązali kontakty z powstającymi w głębi Rosji komórkami organizacji „Chleb i Wola”, posiadającej główną siedzibę w Londynie, gdzie wielu przedstawicieli emigracji rosyjskiej skupionych wokół Kropotkina wydawało pismo o tej samej nazwie. Także z innych ośrodków zachodnioeuropejskich – Paryż, Genewa – otrzymywali oni pomoc materialną w postaci pieniędzy, broni i materiałów instruktażowych. „Walka” szybko rozpoczęła agitację w środowiskach działających w tym okręgu partii politycznych, tzn. eserowców, PPS i Bundu. Przyniosło to dobre skutki, gdyż po trzech miesiącach grupa liczyła już ponad 70 członków, a na organizowane przez nią wiece przychodziła ok. dziesięciokrotnie większa publiczność. Inne partie polityczne zaczęły w końcu zabraniać swym aktywistom uczestniczenia w zebraniach anarchokomunistów, a robotnikom zakazywano nawet rozmów z nimi<sup>33</sup>.

Oprócz wytężonej pracy agitacyjnej wśród ludzi pracy i lumpenproletariatu, popartej rozprowadzaniem przetrzucanych z zagranicy broszur o znamienitych tytułach *Trup*, *Złodziejstwo*, *Simon Adler*, *Niech zginie własność prywatna*, grupa od samego początku angażowała się w terror ekonomiczny. Jak tylko było można, wspierano strajki, podkładano bomby pod mieszkania i nieruchomości fabrykantów znanych ze szczególnego wyzysku robotników, wobec łamistrajków stosowano nierządno szantaż, a niekiedy nawet ich zabijano. Zorganizowano także udany zamach na znanego z okrucieństwa nadzorcę więzienia. Do bardziej znanych akcji „Walki” zaliczyć można udany atak na urząd powiatowy w Krynkach czy postrzelenie szefa policji białostockiej. W ten sposób na początku 1905 r. federacja Internacjonalna Grupa-Walka była już liczącą się siłą polityczną posiadającą swe oddziały m.in. w Grodnie, Bielsku, Zabłudowie, Choroszcu, Wołkowysku, Orle, Krynkach i Burzanach. Co ważne, dysponowała ona przez kilka miesięcy, do czasu przechwycenia przez policję, własną drukarnią o nazwie „Anarchia” – pierwszą na tych terenach. Do jej sukcesów można zaliczyć także wywalczenie ośmiogodzinnego dnia pracy w małych zakładach i dziesięciogodzinnego w większych oraz podwyżkę płac<sup>34</sup>.

Od maja 1905 r. działała osobna, polska federacja anarchokomunistyczna (głównie byli członkowie PPS), która w oparciu o zbierające się raz w tygodniu, przynajmniej dziesięciosobowe, kółka miała rozszerzać swe wpływy. Napływ nowych zwolenników czarnego sztandaru tłumaczyć można ogólnym zaostrzeniem się nastrojów społecznych po „krwawej niedzieli” i wybuchu rewolucji 1905, kiedy to rosnącą popularnością zaczęły się cieszyć, zwłaszcza wśród młodzieży, biedoty i robotników niewykwalifikowanych, bardziej radykalne środki walki politycznej i socjalnej, oferowane przez grupy anarchistyczne. Tendencje te stały się zauważalne w samej organizacji, kiedy to pod koniec 1905 r. odsunęła się ona od kierunku „chlebowolskiego”<sup>35</sup> w stronę grupy „Czarne Znamie” („Czarny Sztandar”), mającej swój ośrodek w Odessie; stawiała ona na stałe wystąpienia partyzanckie proletariatu oraz na masowy, antyburżuazyjny „terror bezmotywny” - tzn. atakowano każdego, kogo zakwalifikowano do klasy wyzyskiwaczy.

Koniec 1905 r. to szczyt popularności anarchistów na terenie białostockiej. Jednak jednocześnie coraz bardziej pogłębiał się ich konflikt z innymi organizacjami robotniczymi. Jego eskalacja nastąpiła w grudniu tego roku, gdy wystąpili oni przeciw strajkowi powszechnemu ogłoszonemu przez PPS, SDKPiL oraz Bund, co przyczyniło się do jego załamania. Jednocześnie po stłumieniu powstania moskiewskiego dało się zauważyć w społeczeństwie wyraźne osłabienie nastrojów rewolucyjnych. Mimo to jeszcze w pierwszej połowie 1906 r. w skład federacji anarchistycznej wchodziły 4 cechy (tkaczy, stolarzy, szewców i krawców) oraz 15 kółek propagandowych<sup>36</sup>.

Nie rezygnując z krwawych zamachów zwolennicy metod „czarnoznamieńców” ściągali na siebie coraz ostrzejsze akcje policji, co wydatnie osłabiało sam ruch. Ponadto władze carskie walcząc z ruchem, którego dużą część stanowili Żydzi, umiały umiejętnie wykorzystywać konflikty narodowościowe i religijne, czego efektem był m.in. pogrom ludności żydowskiej dokonany przez wojsko w czerwcu 1906 r. Anarchiści tracili bazę dla swej działalności, tym bardziej że pewna liczba działaczy została zmuszona do emigracji. Ci, co zostali, nadal dokonywali akcji terrorystycznych, a w maju 1907 r. zorganizowali nieudany strajk, zakończony zwolnieniem z pracy jego uczestników. Był to właściwie koniec ruchu anarchistycznego w tym rejonie ziem polskich<sup>37</sup>.

Tymczasem jeszcze w 1905 r. odbyła się w Białymstoku konferencja, w wyniku której część działaczy postanowiła przenieść się do Warszawy, gdzie planowano zorganizować nowy ośrodek federacji. Jednak od początku napotkano tam duży opór ze strony robotni-

<sup>32</sup> Grinberg, *Z dziejów polskiego anarchizmu...*, s. 11 i n.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tomasz Szczepański, *Ruch anarchistyczny na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego w dobie rewolucji 1905-1907*, Wydawnictwo „Inny Świat”, Mielec, rok wydania nieznan, s. 25. i n.

<sup>35</sup> Nazwa pochodzi od reprezentującego poglądy Kropotkina pisma „Chleb i Wola” promującego anarchokomunizm i ideę rewolucji socjalnej. Od tego nurtu oderwała się grupa radykałów postulujących ciągłą rewolucję opartą na stosowaniu terroru i wywołaniu powstania. Jej organem prasowym był wydawany od 1905 r. w Genewie „Czarny Sztandar”, zob. Kołodziej, *Anarchizm...*, s. 38.

<sup>36</sup> Sadowski, *Anarchizm na ziemiach...*, s. 19-23.

<sup>37</sup> Tamże.

ków, którzy będąc pod wpływem PPS i innych partii lewicy, zarazem nie znając dobrze idei anarchistycznych, negatywnie odnosili się do pomysłów negacji każdej władzy i każdego państwa. Większe sukcesy osiągnięto wśród ludności żydowskiej. W tym to środowisku powstała w sierpniu 1905 r. Warszawska Grupa Anarchistów–Komunistów „Internacjonal” skupiająca istniejące co najmniej od stycznia tego roku kółka dyskusyjne młodzieży żydowskiej.

Organizacja ta na początku liczyła ok. 120 osób, a wśród jej aktywistów znaleźli się, choć nieliczni, także Polacy. Miała ona cztery wyspecjalizowane wydziały zajmujące się zdobywaniem broni, drukowaniem ulotek, dostarczaniem potrzebnej literatury oraz werbunkiem nowych członków i kontaktami z innymi grupami. Prowadziła działalność propagandową rozprowadzając broszury i wydając manifesty, drukowane po polsku, rosyjsku i w jidysz. Jednak przede wszystkim zajmowała się różnymi akcjami bezpośrednimi. Jej członkowie dokonywali licznych zamachów, rzucając bomby zarówno w patrole kozaków, jak i do kawiarni w hotelu „Bristol”. Szantażowali i zastraszali bogatych „wyzyskiwaczy”, by otrzymać od nich pieniądze. Zdarzało się również, że podpalali piekarnie, aby rozdać chleb najuboższym. Wreszcie w końcu 1905 r. ogłosili manifest wzywający do strajku powszechnego i rewolucji społecznej. W innej odezwie z listopada tego roku pt. *Duch niszczenia jest duchem twórczości* opowiedzieli się zdecydowanie przeciw demokracji parlamentarnej, podkreślili brak wspólnych interesów między proletariatem a burżuazją tej samej narodowości oraz wzywali do wybuchu powstania i zawiązywania komun anarchistycznych w zdobytych miastach. W tym samym miesiącu udało się im jeszcze założyć swe kółka w Łodzi, Pile i Częstochowie, ale z pozytywnym przyjęciem spotkali się jedynie u części tamtejszej ludności żydowskiej, co tłumaczono sobie brakiem odpowiedniej ilości literatury wolnościowej w języku polskim<sup>38</sup>.

Widząc radykalizm „Internacjonalu” przejawiający się jednocześnie w jego ideach, jak i działaniach, nie dziwi nas potępienie jakie na niego spadło ze strony innych ugrupowań polskiej lewicy, nazywających ich postępowanie „antyrewolucyjnym”, „bandyckim” i jako takim przynoszącym ogromne szkody ruchowi robotniczemu. Anarchiści byli oczywiście szczególnie ostro tępieni przez policję carską, czego najbardziej drastycznym przykładem stało się rozstrzelanie w styczniu 1906 r. 16 członków organizacji - chłopców wieku od 16 do 18 lat. W artykule z „Robotnika” pt. *Anarchizm w Warszawie*<sup>39</sup>, w którym wyrażano żal z powodu tej męczeńskiej śmierci, podkreślono zarazem jej bezsens z punktu widzenia interesu rewolucji, czego powodem jest sposób działania zwolenników czarnego sztandaru. Po serii aresztowań w tym okresie, które wymusiły także ucieczkę pozostających jeszcze na wolności aktywistów, działalność „Internacjonalu” ustała. Po kilku miesiącach udało się w Warszawie odbudować, m.in. przy pomocy agitatorów przybyłych z Europy Zachodniej, kilka reprezentujących różne nurty organizacji anarchistycznych. Reaktywowano „Internacjonal”, powstały także kolejne grupy, jak „Czerwona Chorągiewka” czy „Wolność” popierająca mniej radykalne formy „propagandy czynem”. Jednocześnie działała „Zmowa Robotnicza”, pozornie nawiązująca do koncepcji Jana Waława Machajskiego, w której skład wchodziło nie tylko były bojowcy innych organizacji rewolucyjnych, ale również ludzie nie związani z konspiracyjną działalnością polityczną, najczęściej zwykli bandyci. Grupa ta skupiała się przede wszystkim na krwawych napadach na fabrykantów, inżynierów, majstrów czy zwykłych urzędników biurowych, a zrabowane pieniądze jej członkowie dzielili między siebie. Ich anarchizm ujawniał się jedynie w wydawaniu mglistych odezw antyinteligentkich, będących tylko prymitywną ideologiczną zasłoną dymną dla rzeczywistego bandytyzmu. Co prawda już na jesieni 1906 r. policja rozbiła „Zmowę...”, ale jeszcze po 1909 r. pojawiały się w Warszawie grupki wyznające „prawo browninga”, które się pod nią podszywały. Jest to dobry przykład charakterystycznego dla tego okresu wykorzystania przez zwykłych kryminalistów idei wolnościowych dla usprawiedliwienia swej działalności, co dawało tylko argumenty przeciwnikom politycznym ruchu, zwłaszcza socjalistom, wydającym nawet wyroki śmierci na swych byłych członków przechodzących do „Zmowy Robotniczej”, przy czym, co ważne, za dokonywanie napadów, a nie zmian opcji politycznej. Przede wszystkim jednak owocowało to rosnącą niechęcią społeczeństwa polskiego do anarchistów oraz zwiększeniem poziomu represji ze strony władz carskich. Wszystko to razem przyczyniło się do załamania ruchu. Mimo to w drugiej połowie 1906 r. powiodło się nawiązanie kontaktów z organizacjami anarchistycznymi z Wilna i Białegostoku, co doprowadziło do zwołania jesienią w Kownie wspólnej konferencji anarchistów Polski i Litwy, której celem miało być zjednoczenie ruchu. Jej postanowienia sygnowano nazwą „Federacyjnej Grupy Anarchistów–Komunistów Polski i Litwy”. Na spotkaniu podkreślono nieskuteczność dotychczasowych działań, czego przyczyn upatrywano we współdziałaniu robotników z burżuazją, co miało być wynikiem trwania ludzi pracy przy sentymencie poczucia wspólnoty narodowej. Dlatego zalecano zwalczanie związków zawodowych jako narzędzi wyzyskiwaczy, masową ekspropriację żywności, odrzucano też pomoc filantropijną i zasiłki dla bezrobotnych, postulowano także lepszą koordynację wspólnych działań. Jednak wszelkie próby usprawnienia działalności organizacji wolnościowców nie mogły zapobiec spadkowi nastrojów rewolucyjnych. W dodatku już od grudnia 1906 r. policja prowadziła systematyczną penetrację środowisk anarchistycznych m.in. w Warszawie, Łodzi, Częstochowie, Białej i Białymstoku – smutny koniec aktywności zwolenników czarnego sztandaru w tych ośrodkach został już opisany. Przy pomocy licznych konfidentów władzom carskim udało się między lipcem a październikiem przeprowadzić falę aresztowań, które ostatecznie rozbiły „Internacjonal” i „Zmowę Robotniczą”. Wszystko to doprowadziło już w następnym roku do niemal całkowitej likwidacji ruchu na ziemiach polskich.

Mimo wszystko jeszcze przed I wojną światową można znaleźć parę grup, które w mniejszym lub większym stopniu odwoływały się do teorii i praktyki anarchizmu. Jest to bezpośrednio związane z klęską rewolucji, co pozbawiło zajęcia wielu członków formacji bojowych różnych ugrupowań politycznych, którzy nagle, w sytuacji osłabienia bądź likwidacji swego zaplecza organizacyjnego, musieli egzystować bez pomocy swoich partii. Niektórzy z nich znaleźli schronienie w powstałej w Łodzi w końcu 1910 r. Grupie Rewolucjonistów–Mścicieli. Była to organizacja wybitnie terrorystyczna, głosząca, że jej „celem jest walka o wolność klasy robotniczej spod jarzma burżuazyjno–rządowego”<sup>40</sup> za pomocą terroru i ekspropriacji. „Mściciele”, przez których szeregi przewinęło się ponad 370 osób, oddawali swoje życie do dyspozycji organizacji, co wiązało się z tym, że każdą zdradę, malwersację lub niewykonanie rozkazu karano śmiercią, a w razie próby zatrzymania przez policję nie można było dać wziąć się żywcem. Decyzje o wyborze celu zapadały kolektywnie, a wykonawców wybierano w drodze losowania. Co prawda, ich akcje w dużej mierze przypominały kryminalną

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Rappaport, *Anarchizm i anarchiści ...*, s. 225 i n.

<sup>40</sup> Tamże, s. 178 i n.

działalność warszawskiej „Zmowy Robotniczej”, ale tutaj wyraźniejszy nacisk kładziono na polityczny wymiar prowadzonej aktywności. Dzięki temu cieszyli się oni większym poparciem ze strony miejscowej ludności, co utrudniało władzom ich likwidację oraz budziło niepokój wśród innych organizacji robotniczych. To jednak nie uchroniło grupy przed inwigilacją przez policję, czego efektem były liczne aresztowania jej członków i w ostateczności rozbicie „Mścicieli” w połowie 1913 r.

Kraków stanowi ciekawy przykład trudności w organizowaniu grup anarchistycznych, jakie napotykali znani, z dzisiejszej perspektywy, myśliciele polskiego anarchizmu. Tam to właśnie, po opadnięciu nastrojów rewolucyjnych, udał się Machajski, by przy pomocy swego wiernego adiutanta Maxa Nomada założyć konspiracyjną komórkę „Zmowy Robotniczej”. Wydając broszury i agitując bezpośrednio wśród ludzi pracy próbowali zdobyć poparcie bezrobotnych, niewykwalifikowanych robotników i lumpenproletariatu. Z częściowym poparciem spotkali się tylko wśród byłych królewian oraz części członków PPS i SD, co oczywiście wywołało kontrakcję socjalistów. Zresztą sam Machajski nie chciał iść na żadne kompromisy z lewicującymi „inteligentami”. Te niepowodzenia skłoniły go w 1910 r. do porzucenia planów związanych z Krakowem i przeniesienie się do Zakopanego, gdzie został aresztowany pod zarzutem bandytyzmu, a potem wydany do Austrii<sup>41</sup>.

Także Augustyn Wróblewski próbował rozwijać w Galicji swe anarchosyndalistyczne pomysły, skupiając wokół wydawanego przez siebie pisma „Sprawa Robotnicza” grupkę młodzieży, robotników i byłych socjalistów. Funkcjonowała ona od lutego 1912 r., a jej poczynania były od początku znane policji austriackiej. Równolegle Wróblewski zajmował się różnorodną działalnością społeczną, biorąc udział w ruchu abstynenckim, w walce z prostytucją, opowiadał się też za wykorzystywaniem legalnych i pokojowych metod walki o polepszenie życia biedoty. Gdy członkowie „Sprawy Robotniczej” spróbowali rozpowszechniać broszury pt. *Arcyksiążę w Krakowie i Antymilitaryzm* nastąpiły aresztowania, w wyniku których postawiono ich przed sądem. Chociaż sam Wróblewski został dwa razy uniewinniony, zdecydował się na emigrację do Paryża, gdzie ponoć popadł w obłąd oskarżając swych byłych współpracowników, iż byli prowokatorami<sup>42</sup>.

#### 1.4. Przejawy aktywności polskiego anarchizmu w okresie 20-lecia międzywojennego i II wojny światowej

Bezpośrednio po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ruch anarchistyczny znalazł się w bardzo trudnej sytuacji, a jego, i tak wcześniej niewielkie, znaczenie uległo dalszej marginalizacji. Przedwojenne organizacje, które ocalały przed policyjnymi represjami, zostały właściwie niemal doszczętnie rozbite w czasie działań zbrojnych. Wielu ich członków zginęło, część udała się na emigrację, a reszta po prostu odeszła od swoich dawnych przekonań. Sytuację pogarszał fakt, że nie pojawiali się żadni nowi, znaczący myśliciele i działacze, którzy dzięki swemu autorytetowi mogliby stanowić zaplecze intelektualno-organizacyjne ruchu. Abramowski umiera w 1918 r., Wróblewski od 1913 r. przebywał w paryskim szpitalu dla umysłowo chorych. Z kolei Machajski, pokładając wielkie nadzieje w rewolucji 1917 r., przeniósł się do Rosji, gdzie w 1927 r. zmarł. Józef Zieliński wrócił do Warszawy w 1920 r. i został zatrudniony w Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej, w którym udało mu się dojść do wysokich funkcji. Zdecydował się nawet na ponowne wstąpienie do PPS. Stał się też współzałożycielem Ligi Obrony Praw Człowieka i Obywatela. Umarł w 1927 r.<sup>43</sup>

Nie mniej ważny był panujący w narodzie klimat nadziei związany z właśnie odzyskanym państwem, w którym to nawet zdecydowana większość socjalistów widziała narzędzie w poprawieniu poziomu życia społeczeństwa, co oczywiście uniemożliwiało skuteczną agitację anarchistyczną. Wszystko to sprawiało, że nielicznym epigonom socjalizmu bezpieczeństwa (jak np. Bronisław Siwik), anarchizmu i anarchosyndykalizmu nie udawało się spopularyzować poglądów swych mistrzów. Mimo to można zaobserwować w tym okresie pewne przejawy aktywności samych wolnościowców bądź odwoływanie się do wyznawanych przez nich idei<sup>44</sup>.

Biografie wielu działaczy politycznych tych czasów noszą na sobie piętno współpracy z organizacjami identyfikującymi się z czarnym sztandarem. Za przykład może nam posłużyć Jan Hempel<sup>45</sup>, przedwojenny anarchosyndykalista, który w latach późniejszych najpierw udzielał się w ruchu spółdzielczym i kulturalnym PPS, aby potem przejść do KPRP. Zresztą w ramach sporów wewnętrznych socjalistów polskich pobrzmiwały niekiedy głosy nawiązujące do poglądów znanych anarchistów. Miało to np. miejsce w przypadku dyskusji nad rolą inteligencji w ruchu robotniczym, kiedy to grupa PPS-Opozycji skupiona wokół Żarskiego nawiązywała wyraźnie do Machajskiego<sup>46</sup>.

Przewrót majowy wywołał zauważalne ożywienie w ruchu anarchistycznym. Miały na to wpływ także procesy zachodzące poza granicami II RP, gdzie w odpowiedzi na rosnące zagrożenie ze strony faszyzmu czarny sztandar przyciągał swych zwolenników z nową siłą. Jeżeli chodzi o Polskę, to podstawowego znaczenia nabiera w tym okresie emigracyjna organizacja „Walka”<sup>47</sup>, która od 1925 r. redaguje we Francji docierające do kraju pismo „Najmita”. W następnych trzech latach ukazuje się ono już pod tytułem „Walka”. Członkowie tej grupy reprezentują Polskę w wolnościowym Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników<sup>48</sup>. Między innymi dzięki ich staraniom udało się w sierpniu 1926 r. zebrać różne krajowe grupy anarchizujące i powołać do życia Anarchistyczną Federację Polski (AFP). O słabości wewnętrznej tej inicjatywy, a także samego ruchu, świadczy jednak fakt, że dopiero pięć lat później udało się zwołać ogólnokrajowy zjazd organizacyjny. AFP redagowała własne pismo informacyjne „Głos Anarchisty”, w którym oprócz krytyki kapitalizmu, demokracji parlamentarnej czy faszyzmu tradycyjnie podejmowano również wątek zdrady sprawy robotniczej i rewolucji przez PPS, które na wzór innych dużych partii socjaldemokracji europejskiej związało się na stałe z państwem bur-

<sup>41</sup> Salwiński, *Krakowscy anarchosyndykaliści...*, s.12-13.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Sadowski, *Anarchizm na ziemiach polskich...*, s. 23-25.

<sup>44</sup> Michał Śliwa, *Polska myśl socjalistyczna 1918-1948*, Wrocław 1988, s. 7.

<sup>45</sup> Tamże, s. 84.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s.100.

<sup>48</sup> Więcej o Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników zob. m.in. w broszurze *Jak powstało i czym jest Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników*, wydanej w 2002 przez szczecińską sekcję Federacji Anarchistycznej.

zuazyjnym, zajmując dla swych członków posady w mechanizmie represyjnym władzy. Skróć nazwy tego ugrupowania rozszyfrowano nawet jako „Partii Policyjnych Systemów walki z ruchem robotniczym – partii bardzo ‘kulturalnych’ wodzów i parlamentarzystów”. Dalej zarzucano jej tendencje nacjonalistyczne i faszystowskie oraz demoralizację robotników, zmuszanych do brania udziału w „komedii wyborczej”<sup>49</sup>.

Anarchiści polscy tego okresu, wśród których zgodnie z tendencją światową dominował nurt syndykalistyczny, nadal jedyne rozwiązanie widzieli w rewolucji znoszącej państwo, przy czym jeżeli chodzi o drogę jego obalenia przeciwstawiali się zarówno doktrynie socjalistycznej, jak i komunistycznej. Nowe społeczeństwo powstałe w wyniku tej międzynarodowej rewolucji socjalnej miało się opierać na spontanicznie tworzonych komitetach fabrycznych, związkach zawodowych, kooperatywach oraz radach delegatów robotniczych, chłopskich i żołnierskich, mogących współpracować w oparciu o zasady federacyjne. Stąd właśnie, mimo konfliktów ideologicznych, ich bardziej tolerancyjny stosunek do KPP i innych organizacji prokomunistycznych, jak Niezależna Partia Chłopska. Polscy anarchiści zabierali także głos w sprawie rozwiązania kwestii rolnej, poświęcając jej w swych publikacjach dużo miejsca. Uważali, że dla powodzenia rewolucji konieczne jest pozyskanie dla niej chłopów, dlatego domagali się przejęcia wszystkich środków produkcji przez gminy i zorganizowania produkcji rolniczej w ramach komun wiejskich. Ziemię na własność można było pozostawić tylko drobnym rolnikom, którzy i tak, widząc dobrobyt i zaawansowanie techniczne komun, dobrowolnie by się do nich przyłączyli<sup>50</sup>.

Na osobne miejsce zasługuje krótkie omówienie dziejów polskiego syndykalizmu tego okresu. Głównym tego powodem są wyraźne odwołania do tradycji Związku Związków Zawodowych, jakie zauważamy u współczesnych nam anarchistów<sup>51</sup>. Jednak jeżeli spojrzymy na historię realizacji idei Sorela na naszych ziemiach, zauważymy, że powyższe odwołania są w dużej mierze chybione. Jedną z ważniejszych, a zarazem wielce kontrowersyjnych postaci przekładających poglądy ideologa syndykalizmu na naszą rzeczywistość był Stanisław Brzozowski (1878-1911), który w kulcie pracy i zorganizowaniu klasy robotniczej w syndykaty widział możliwość wyzwolenia Polaków z nawarstwień sarmatyzmu, mistycyzmu i cierpiętnictwa. Wśród jego kontynuatorów wymienia się m.in. Kazimierza Zakrzewskiego, Jerzego Szuriga, Tadeusza Bigo. W swych tekstach przeciwstawiali oni demoliberalnemu państwu politycznemu państwo pracy oparte na samorządzie wytwórców, podkreślając nadrzędność wspólnoty narodowej i ponadklasowy charakter takiej organizacji. Prowadzić to winno do solidaryzmu społecznego i odrzucenia haseł rewolucyjnych. Co ważne, mimo początkowego pozytywnego zainteresowania włoskim faszysmem polscy syndykaliści szybko zaczęli go krytykować, jako model oparty na przymusie, który uniemożliwia masom pracującym swobodne tworzenie swej własnej reprezentacji<sup>52</sup>.

Od przewrotu majowego przyspieszeniu ulega proces organizacji ruchu syndykalistycznego. Sanacja upatrywała w nim przeciwwagę dla socjalistów i możliwość odpolitycznienia związków zawodowych. Syndykaliści, nierozdumno sami wywodzący się z grona piłsudczyków, widzieli możliwość likwidacji systemu parlamentarnego, zdominowanego według nich przez koterie zawodowych polityków. Ostatecznie w 1931 r., przy dużej pomocy władz, powstaje Związek Związków Zawodowych (ZZZ)<sup>53</sup>, który w 1934 r. liczy już 169 tys. członków. Jednak jednocześnie coraz częściej hasła samoorganizacji zaczęły zastępować postulaty zwiększenia roli państwa w gospodarce. Prowadziło to do narastającego konfliktu między grupą karierowiczów, wykonujących ściśle polecenia sanacji, a ideowymi syndykalistami, którzy dostrzegali coraz mniejsze szanse na realizację swych postulatów, zwłaszcza w warunkach głębokiego kryzysu gospodarczego. Stopniowo ZZZ usamodzielnia się, czego przejawem może być zawarcie w 1935 „paktu o nieagresji” z centralą socjalistyczną KCZZ czy wspólne, także z komunistami, manifestacje. Na miejsce odchodzących, prorządowych członków ZZZ zaczyna wtedy wchodzić młode, radykalne pokolenie działaczy wywodzące się ze Stowarzyszenia Młodych Syndykalistów. Na kongresie 1937 r. postuluje się już zaprowadzenie „demokracji ludowej”, tzn. silnej władzy wykonawczej, w powiązaniu z prawami obywatelskimi i udziałem mas w rządzeniu. Wtedy też uchwalono rezolucję podkreślającą solidarność z hiszpańską anarchosyndykalistyczną centralą CNT, walczącą z gen. Franco. Odmówiono przy tym wzięcia udziału w tworzonym przez sanację Obozie Zjednoczenia Narodowego. W tym samym czasie blisko związani z władzą działacze wywołują serię rozłamów, czego wynikiem jest wyraźne osłabienie ZZZ, które w 1938 r. liczy już tylko 35 tys. członków. Jednocześnie w deklaracji z przeprowadzonego w tym samym roku kongresu czytamy już hasła mówiące o bezklasowym społeczeństwie wytwórców i o strajku generalnym aż do zwycięstwa nad kapitalizmem. Zarazem podkreśla się wagę niepodległości polskiego państwa i niezależności od wszelkich Międzynarodówek. W czasie II wojny światowej, aż do 1945 r., działa Związek Syndykalistów Polskich, mający także własne Oddziały Bojowe walczące pod czarno-czerwonym sztandarem. Jest to czas, kiedy syndykaliści śniąc o wyzwolonej Polsce jeszcze bardziej się radykalizują, na co z pewnością ma wpływ młody wiek członków ZSP oraz atmosfera życia w konspiracji i w ciągłej walce z okupantem. Przechodzą na pozycje bardziej zbliżone do anarchosyndykalizmu. Podczas Powstania Warszawskiego redaktorem „Syndykalisty”, gazety ZSP, był Paweł Lew Marek, działacz przedwojennej Anarchistycznej Federacji Polski. Jednak już rok 1945 przyniósł koniec działalności Związku Syndykalistów Polskich. Można to wydarzenie uznać za moment zejścia anarchizmu ze sceny politycznej Polski na następne blisko 40 lat.

## 1.5. Podsumowanie

Próbując dokonać oceny polskiego anarchizmu końca XIX i pierwszej połowy XX w., trudno oprzeć się refleksji, że idee tego ruchu nie znalazły sobie na naszym gruncie wielu zwolenników. Mimo pewnych sukcesów, jakim była z pewnością kilkuletnia aktywność wolnościowców w okręgu białostockim, jego znaczenie miało wymiar marginalny, a organizacje identyfikujące się z czarnym

<sup>49</sup> Śliwa, *Polska myśl...*, s. 108.

<sup>50</sup> Tamże, s.113.

<sup>51</sup> Więcej wiadomości na temat polskiego anarchosyndykalizmu można znaleźć w pracach Jarosława Tomasiewicza, m.in. w jego artykule *Dzieci Sorela i Piłsudskiego. Dzieje syndykalizmu polskiego*, „Gazeta An Arché”, nr 32, 1996.

<sup>52</sup> Śliwa, *Polska myśl...*, s. 140.

<sup>53</sup> O ZZZ czyt. w: Seweryn Ajzner, *Związek Związków Zawodowych 1931-1939*, Warszawa 1979.

sztandarem w większości były efemerydami, co zresztą jest w dużej mierze cechą integralną tego ruchu. Podobnie sprawa ma się z zapleczem intelektualnym anarchistów, w którym zdecydowanie brak szeroko znanych postaci jednoznacznie utożsamiających się z ruchem. Przedstawieni wyżej czterej myśliciele i działacze często sami nie określali siebie jako czystych anarchistów. Niewiele pomagała tu sympatia okazywana niektórym przedstawicielom ruchu przez znane osobistości polskiej kultury i nauki, jak Stefan Żeromski, Maria Dąbrowska czy Maria Curie-Skłodowska. Konsekwencją tego był brak poważniejszego programu działania, określającego szczegółowo metody postępowania i dalekosiężne cele ruchu kojarzonego z wolnościowcami. Nie wystarczały tu wezwania do strajku generalnego, rewolucji, ekspropriacji, zamachów itp., zostawiające przyszłość wolnej woli ludu.

Dlatego nie mogą nas dziwić takie opinie na temat polskiego anarchizmu, jak zdanie Rappaporta, że „polskiemu ruchowi rewolucyjnemu przynieśli oni tylko szkody. Ich piękne niektóre hasła pozostawały pustą frazeologią. Terror indywidualny, terror ślepy [...] szczególnie w początkowej fazie ich działalności czynił wielkie szkody ruchowi robotniczemu”<sup>54</sup>, czy też pochodząca z 1907 r. opinia Ludwika Kulczyckiego, iż ludzie spod znaku czarnego sztandaru nie wywołali „żadnego ruchu umysłowego ani też nie przyczyniły się do rozwoju krytycyzmu w społeczeństwie względem instytucji, kierunków itp., jak to się dzieje na Zachodzie”<sup>55</sup>. Podobne refleksje snuje też Franciszek Ryszka stwierdzając, że brakuje nam własnych tradycji anarchistycznych<sup>56</sup>. Trochę odmiennego zdania jest Antoni Malinowski, wskazując na pewne znaczenie aktywności wolnościowców na ziemiach polskich dla historii naszego kraju<sup>57</sup>. Cóż, wydaje się, iż Ryszka<sup>58</sup> porównując przejawy ruchu spod znaku czarnego sztandaru z opisywanym przez siebie bardzo rozwiniętym organizacyjnie i intelektualnie oraz cieszącym się znacznym poparciem społecznym anarchizmem hiszpańskim, mógł bez wahania głosić takie opinie. Tak samo blado wypadną nasi wolnościowcy tego okresu historycznego, jeżeli skonfrontujemy ich z żywym, różnorodnym i bogatym w tradycje ruchem rosyjskim czy późniejszym ukraińskim.

W opozycji do tych opinii pozostają często oceny tego okresu podzielane przez współczesnych sympatyków ruchu, którzy starają się kłaść większy nacisk na jego głęboko humanistyczne przesłanie: „[...] kierunek ten bowiem mimo swej krótkotrwałej fascynacji terrorem, głosił miłość, równość i braterstwo wszechludzkie oraz pokojowe współistnienie na zasadzie bezpaństwowości”<sup>59</sup>. Czy jednak powinno to usprawiedliwiać wszystkie jego praktyczne i intelektualne niedostatki?

W tym miejscu warto przedstawić najczęściej przytaczane czynniki uniemożliwiające rozwinięcie się ruchu w naszym kraju. Będzie to miało znaczenie także dla dalszej części niniejszej pracy, kiedy to zostanie poruszona kwestia szans anarchizmu na zaistnienie w naszej dzisiejszej rzeczywistości. Ludwik Kulczycki, kreślący jeden z pierwszych opisów polskiego anarchizmu, radykalnie rozprawa się z mitem szczególnego indywidualizmu Polaków, co sprzyjałoby pozytywnemu przyjęciu przez nasze społeczeństwo idei wolnościowych. Pisze on, iż „rozpowszechnione jest mniemanie, że Polacy mają w swym charakterze narodowym skłonności anarchistyczne. Jednakże nie jesteśmy bynajmniej wybujałymi indywidualistami, jak sądzi wielu. [...] w naszym życiu powszednim jak i politycznym komunały i ogólniki odgrywały i odgrywają prawdopodobnie większą rolę, niż u innych narodów. Miernoty wszelkiego rodzaju przeobrażają się szybko w naszych znanych i wielkich, gdyż hołdują panującym kierunkom. Krytycyzm jest słabo rozwinięty”. Zdaniem Kulczyckiego w polskim życiu społecznym brak jest „zamiłowania do nauki i pracy umysłowej, tymczasem one wyłącznie przyczyniają się w wysokim stopniu do rozwoju indywidualizmu jednostek [...] umysłowość polska posiada jeszcze jedną cechę, będącą przeciwieństwem anarchizmu – skłonność do kompromisów.[...] Z powyższych względów nie sądzimy, żeby anarchizm odpowiadał psychologii Polaków”<sup>60</sup>.

Zarówno Kołodziej, jak i Rappaport w swych pracach opisujących anarchizm na ziemiach polskich w okresie przed 1914 r. zwracają uwagę na zasadniczą sprzeczność między internacjonalistycznymi i radykalnie antypaństwowymi hasłami wolnościowców a oczekiwaniami zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego, które już od ponad stu lat ponosiło liczne ofiary związane z utratą niepodległości, marzyło więc jedynie o odzyskaniu niezależności przez swój kraj.

Dlatego najczęściej pod czarny sztandar udawali się ludzie nie widzący dużej szansy na poprawienie swego losu ani pod rządami zaborcy, ani w wolnej Polsce - rzemieślnicy, biedne drobnomieszczaństwo, lumpenproletariat, robotnicy niewykwalifikowani. Objawiało się to z jednej strony miałością intelektualną ruchu, a z drugiej przewagą akcji terrorystycznych nad innymi rodzajami działalności. Nie trzeba dodawać, że policja carska szczególnie zaciekle ścigała właśnie sprawców zamachów i sabotaży, zresztą często przeradzający się w zwykły bandytyzm firmowany czarną flagą, co przy wynikającej z samej specyfiki anarchizmu niechęci do formalizacji struktur miało duży wpływ na słabość organizacji wolnościowców. Trzeba także zwrócić uwagę na duży udział młodzieży żydowskiej w ruchu, który to fakt mógł także mieć negatywny wpływ na odbiór idei anarchistycznych przez duże grupy społeczeństwa.

W tym miejscu autor niniejszej pracy chciałby zacytować obszerniejszy fragment przemówienia dr Józefa Zielińskiego, wygłoszonego w Paryżu 18 marca 1906 r. Dobrze oddaje on uczucia samych anarchistów tego okresu, żyjących w atmosferze ciągłej nagonki ze strony władz zaborczych, ale i społeczeństwa, o którego wolność walczyli: „Dziś już wszystkie warstwy społeczne, wszystkie pisma w Polsce, wybitni mężowie nauki wydali stanowczą, bezwzględłą opinię co do anarchistów. [...] Rząd katuje, wieszka, rozstrzeliwa gorzej niż psów anarchistów, bez śledztwa i sądów, a najkrańcowsze nawet pisma w kraju i zagranicą nie wyrażają słowa oburzenia, notując jedynie w kronice obojętnych wypadków. Niemal cała prasa polska [...] identyfikuje anarchistów ze złodziejami, rabusiami, nożowcami i innymi pasożytami społeczeństwa. Nasze socjalistyczne pisma i odezwy uważają za konieczne, zmieszawszy ich z błotem, tępić wszelkimi sposobami. Nasi jakoby bezstronni pisarze i filozofowie, stojący na uboczu walki, przez pewien czas dobrotliwie, z politowaniem uśmiechali się nad garstką rozszalałych dzieciaków – dziś zaś wypowiadają już jasno, że anarchizm u nas to wal-

<sup>54</sup> Rappaport, *Anarchizm i anarchiści* ..., s. 8.

<sup>55</sup> Ludwik Kulczycki, *Anarchizm w obecnym ruchu społeczno-politycznym Rosji*, Warszawa 1907, s. 33.

<sup>56</sup> *O anarchizmie, anarchii*..., s. 4.

<sup>57</sup> Antonii Malinowski, *Mit wolności. Szkice o anarchizmie*, Warszawa 1983, s. 121.

<sup>58</sup> *O anarchizmie, anarchii* ..., s. 5 in.

<sup>59</sup> Michał „Kłapek” Sadowski, *Anarchizm na ziemiach polskich* ..., s. 51.

<sup>60</sup> Ludwik Kulczycki, *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902, s. 260 i 263.

ka na młyn rządu i burżuazji<sup>61</sup>”. Ta samoświadomość wyobcowania wolnościowców z otaczającego ich, wrogiego społeczeństwa nadaje jednoznacznie tragiczny wymiar losom bojowników spod znaku czarnego sztandaru.

Tak właśnie przedstawiają się w ogólnym zarysie tradycje polskiego anarchizmu i problemy, przed którymi jego zwolennicy stawali w tym okresie. To wszystko właśnie stało się jednym z wielu źródeł inspiracji dla nowej fali wolnościowców, która zaczęła narastać w naszym kraju na przełomie lat 70. i 80. XX w. Źródłem cały czas odkrywanym na nowo, o czym świadczy duża ilość, choć niestety nie różnorodność, publikacji dotyczących tego okresu w historii ruchu, wydawanych przez wolnościowe oficyny. Nie powinno nas to dziwić, gdyż zarówno na przełomie XIX i XX w., jak i pod koniec lat 80. XX w. polscy anarchiści musieli ustosunkować do podobnego w pewnej mierze problemu, tzn. odzyskania niezależności przez kraj, w którym żyją i z którym się w końcu, mimo internacjonalizmu samej ideologii, w jakimś stopniu identyfikują. To z pewnością jest jednym z powodów ciągłej popularności wśród wielu współczesnych nam wolnościowców poglądów, jakie prezentowali sto lat temu tacy myśliciele, jak Abramowski, gdyż mogą oni stanowić jedno ze źródeł odpowiedzi na pytania dręczące dzisiaj ludzi spod znaku czarnej flagi.

## Rozdział 2

Odrodzenie się polskiego ruchu anarchistycznego w latach 80. XX w.

### 2.1. Anarchizm po II wojnie światowej

Obie wojny światowe stały się bardzo ważnymi cezurami dla światowego ruchu anarchistycznego. Poprzedzający pierwszą z nich okres stosowania przez jego zwolenników „propagandy czynem” jako metody walki rewolucyjnej zdecydowanie obniżył stopień poparcia społecznego dla wolnościowców, przypinając im wizytówkę „wrogów narodu ludzkiego”. Z kolei Wielka Wojna, jak zauważa Daniel Grinberg, „zadała ludziom spod czarnego sztandaru cios znacznie potężniejszy niż wszystkie dotychczasowe represje razem wzięte. Nigdy już później nie odzyskali po nim dawnego wigoru”<sup>62</sup>. Oczywiście wyjątkiem był Półwysep Pirenejski, gdzie niemal przez całe dwudziestolecie międzywojenne funkcjonowała wyjątkowo prężna, ciesząca się dużym poparciem społecznym centrala anarchosyndykalistyczna CNT, której kres przyniosła dopiero przegrana wojna domowa z gen. Franco. Próbowano również w tym czasie podejmować inicjatywy prowadzące do integracji pochodzących z różnych krajów organizacji ruchu, czego najważniejszym przykładem jest utworzenie w 1922 r., działającego do tej pory, Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników (MSR), w którym dużą rolę odgrywał Rudolf Rocker. Nie pomogło to jednak wolnościowcom odbudować takiej siły, jaką dysponowali przed 1914 r. II wojna światowa tylko to rozbić pogłębiła.

Podobna ocena dotyczy także polskiego odłamu ruchu, który, jak wcześniej zaznaczono, nigdy nie ciesząc się większym poparciem ze strony społeczeństwa po 1918 r. zanikł prawie zupełnie. II wojna światowa, a zwłaszcza późniejsze rządy komunistów w naszym kraju nie pozostawiły miejsca dla działalności zwolenników anarchizmu, idei stawiającej na pierwszym miejscu wolność. Dlatego właśnie na okres niemal 40 lat ludzie spod znaku czarnego sztandaru właściwie znikają z naszej sceny politycznej oraz z życia społecznego.

Po drugiej stronie „żelaznej kurtyny” sytuacja przedstawiała się jednak inaczej. Co prawda, ruch anarchistyczny nie cieszył się już tak dużym poparciem, jak na przełomie XIX i XX w., nie miał też od momentu śmierci Kropotkina tak znanych oraz szanowanych myślicieli i działaczy, jednak nadal funkcjonowały organizacje międzynarodowe, np. International Workmen Association – Association International Travailleurs (IWA-AIT), oraz różne grupy narodowe. Stanowiły już one raczej margines życia politycznego, przegrywając w warunkach zwyciężającego powszechnie systemu demokracji parlamentarnej walkę o rząd dusz z masowymi partiami politycznymi. Oczywiście sytuacja ta zmieniła się wyraźnie na przełomie lat 60. i 70., w okresie rewolty studenckiej, kiedy to znowu czarne sztandary pojawiały się na masowych demonstracjach przeciwko rządzącym.

Ale zanim do tego doszło warto jeszcze wymienić parę przykładów powojennej aktywności wolnościowców. Roman Tokarczyk pisze o znacznym rozwoju publicystyki anarchistycznej w tym okresie, mającej przyczynić się do upowszechniania tej ideologii. Wymienia on przy tym wydawane od 1945 r. szwajcarskie pismo „Przebudzenie Anarchisty”, zauważając jednocześnie, iż nadal główną rolę ogrywają tu wydawnictwa francuskie z „La Liberation” na czele. W 1952 r. Francuz Fonteni opublikował *Manifest wolnego komunizmu*, który zdaniem Tokarczyka wyrażać miał poglądy reprezentatywne dla ówczesnych wolnościowców. Zawarta jest w nim ostra w formie i treści krytyka zarówno marksizmu, jak i państwowego socjalizmu. Tradycyjnie zaleca się masom ludowym „stworzenie rad, syndyków i komun, jako rzeczywiście ludowych, samorządowych narzędzi władzy, w zarodku niweczących jej centralizację, biurokratyzację i hierarchizację”. Dalej raz jeszcze podkreśla się, że żaden program ideologiczny nie prowadzący do rzeczywistej likwidacji państwa w każdej jego formie, nie zapewni pełnej swobody i równości jednostkom ludzkim<sup>63</sup>. Burzliwe nastroje polityczne końca lat 60., które mogły sprzyjać powrotowi idei anarchistycznych na pierwsze strony gazet, dobrze oddaje kolejny cytat z artykułu Romana Tokarczyka: „[...] bezdusność współczesnej cywilizacji burżuazyjnej, jej pustka wewnętrzna, rozpad racjonalnej percepcji świata, dezideologizacja społeczeństwa nastawionego na konsumpcję, nieświadome emocjonalne odurzenie z powodu nieludzkich warunków – wszystko to może zrodzić taką duchową i moralną atmosferę, w której zarodki anarchizmu rozwijają się nie gorzej, niż w dzielnicach nędzy i głodujących wsiach”<sup>64</sup>. Młodzi ludzie urodzeni po II wojnie światowej zaczęli protestować przeciw wszelkim skostniałym konwencjom, które zdominowały życie ich rodziców i nieodmiennie wiązały się z państwem liberalno-demokratycz-

<sup>61</sup> Rappaport, *Anarchizm i anarchiści ...*, s. 227 i 228.

<sup>62</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 9.

<sup>63</sup> Roman Tokarczyk, *Anarchizm po wojnie*, w: „Zeszyt Red Rat-u”, nr 2, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1999, s. 5.

<sup>64</sup> Tamże.



nym i gospodarką kapitalistyczną. Stąd właśnie znowu powróciła moda na „ikony” Marksa, Lenina, Trockiego, ale i innych rewolucjonistów, w tym anarchistów z XIX w. Pojawili się też nowi bohaterowie masowej wyobraźni - Mao Tse-Tung, czy Che Guevara<sup>65</sup>.

Wydaje się, że głównymi powodami, dla których ideologia spod znaku czarnej flagi mogła z nową siłą porwać znaczną liczbę młodych ludzi, była jej tradycyjna bezkompromisowość wobec zastanej rzeczywistości i wynikające z tego dążenie do jej radykalnej zmiany. Jednocześnie takie wartości, jak umiłowanie wolności, pacyfizm z jednej strony oraz bogate dziedzictwo walki rewolucyjnej z drugiej, mogły wydać się atrakcyjne dla rosnącego ruchu sprzeciwu, ogarniającego uniwersytety i zakłady pracy końca lat 60., kiedy to we wszelkich dziedzinach życia dopatrywano się dominacji ducha autorytaryzmu.

Niektóre wydarzenia związane z dziedzictwem Maja '68 warte są przywołania także dlatego, że jest ono nadal ważne dla wielu polskich anarchistów. Chociaż oceniają oni ten okres w różny sposób, co zostanie przedstawione w kolejnych rozdziałach tej pracy, to jest dla nich jasne, że właśnie wówczas myśl i praktyka wolnościowa, przyjmując rozmaite formy, znowu znalazła się w centrum wydarzeń, mających wpływ na ówczesne życie społeczne. Co prawda, często na wyrost identyfikuje się z ruchem wolnościowym wszelkie efekty rewolty studenckiej, czego przykładem jest określanie ugrupowań terrorystycznych typu Czerwonych Brygad, albo Frakcji Czerwonej Armii jako stricte anarchistycznych, ale nie da się ukryć, iż wiele inicjatyw podjętych w tym okresie historycznym jest kontynuowanych przez dzisiejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru.

Wśród wielu manifestów politycznych tego okresu, które nawiązywały do idei anarchistycznych, można wymienić pracę Francuza Maurice Juayana pt. *Anarchizm a współczesne społeczeństwo* z 1969 r. Decydującą rolę w zaprowadzeniu tzw. liberalnego socjalizmu powierza się tutaj nie klasie robotniczej, ale właśnie intelektualistom. Dalej warto też wspomnieć o wydanej rok wcześniej publikacji braci Daniela i Gabriela Cohn-Bendit pt. *Lewicowy radykalizm*, w której podjęli oni krytykę zarówno kapitalizmu, jak i komunizmu. Chcą oni doprowadzić do „społeczeństwa bez autorytetów i hierarchii, bez rządzących i rządzonych, bez sformalizowanych struktur i sztywnych praw”<sup>66</sup>. Można jeszcze przytoczyć tutaj wydaną w 1970 r. książkę Andre Gorz’a pt. *Od teorii do praktyki anarchizmu*, czy też poglądy Daniela Guerina, uważającego, że „monopolistyczne kierownictwo partii w dziedzinie ideologicznej” jest głównym źródłem zła występującego w państwach socjalistycznych, posługujących się, według niego, „biurokratycznym młotem centralizmu”. Co ciekawe, uznaje on marksizm i anarchizm za doktryny „bliźniacze” i pokrewne w swym rodowodzie<sup>67</sup>.

Jedną z ważniejszych postaci tych wydarzeń, której poglądy wywarły także pewien wpływ na postawy współczesnych nam wolnościowców jest Herbert Marcuse. To właśnie on jedyną drogę ucieczki przed degeneracją i umasowieniem kultury Zachodu widział w społeczeństwie „odmieńców i outsiderów”, gdyż to właśnie oni, jako jedyne, nie poddają się dzisiejszej indoktrynacji, propagandzie i manipulacji. Ponadto nie czerpią oni korzyści z uczestnictwa w systemie opartym na przymusie i z tego powodu są zdolni do przeprowadzenia niezależnej moralnej krytyki stosunków społecznych w nim panujących. Tym samym wyznaczył on przeżywającym znowu chwile chwały anarchistom cele ich działalności<sup>68</sup>.

Oprócz wyżej przedstawionych przykładów głośnych manifestów politycznych w czasie Maja'68 na pewno ważną rolę odgrywał także nurt filozoficzny zwany sytuacjonizmem, dzisiaj w dużej mierze identyfikowany jest z nim wspomniany we wstępie Piotr Rymarczyk. Myśl ta była inspirowana, m.in., sztuką awangardową dadaizmu i surrealizmu początków XX w., wczesnym Marksem – zwłaszcza teorią alienacji, Henri Lefebvre’em, anarchizmem z okresu I Międzynarodówki oraz organizacjami wolnościowymi w Hiszpanii. Zorganizowani oni byli początkowo wokół powstałego w 1957 r. magazynu „Situationiste Internationale”, a potem w organizacji Międzynarodowce Sytuacjonistycznej. Niemniej to właśnie w 1967 r. zostały opublikowane dwie książki będące ich deklaracjami ideowymi: *Społeczeństwo spektaklu* Guya Deborda i *Rewolucja dnia codziennego* Raoula Vaneigema. Wywarły one duży wpływ na francuskich studentów czerpiących z nich wiele swych haseł i postulatów. Sytuacjoniści obarczali kapitalizm winą za to, iż ludzie nie są już aktywnymi jednostkami kształtującymi siebie i swoją rzeczywistość, ale stali się pasywnymi przedmiotami w systemie, których jedynym zadaniem jest konsumpcja, oznaczająca nieustanne zaspokajanie sztucznie rozmnażanych potrzeb. Dostrzegali oni wyraźny kontrast między ekonomicznym bogactwem a miałością ówczesnej kultury. Rezultatem tego jest powszechna alienacja społeczna oraz hierarchizacja społeczeństwa według ilości posiadanych rzeczy. Krytykowali także Związek Radziecki, który opisywali jako kapitalistyczną biurokrację, bronili przy tym rad robotniczych. W ocenie sytuacjonistów wszystkie relacje międzyludzkie zredukowano do poziomu ekonomicznych transakcji, a życie społeczne przekształcone zostało w spektakl, gdzie głównym wątkiem jest właśnie nieustanna konsumpcja. Aby obudzić społeczeństwo, postulowali oni rewolucję codziennego życia, stąd ich poparcie dla studenckich rewolt, dzikich strajków, sabotażu itp. Ich swoisty elitaryzm objawiał się w tym, że dużą rolę w przeprowadzeniu rewolucji dawali właśnie studentom. Oczywiście, gdy tylko walka zostanie wygrana, grupy inicjujące akty rewolucyjne, jak chociażby właśnie Międzynarodówka Sytuacjonistyczna, rozwiążą się w sposób naturalny, bo już nie będą potrzebne. Wyzwolone w ten sposób jednostki zobaczyłyby całą obłudę i sztuczność otaczającej ich rzeczywistości, co umożliwiłoby im swobodne określenie i zapanowanie nad swą sytuacją, wyzwalając w końcu niezbędny potencjał, aby móc zrealizować własne, naturalne potrzeby. Społeczeństwo niezniewalane przez pieniądz, własność prywatną, państwo, niepodzielone na klasy, w którym aktywności jednostek nie będzie ograniczała specjalizacja pracy i produkcji, będzie, zdaniem sytuacjonistów, zorganizowane na zasadzie suwerennych i dobrowolnych komun, działających według reguł demokracji bezpośredniej. Mogłyby one współpracować zarówno na poziomie lokalnym, narodowym, jak i międzynarodowym opierając się na wzorcach federalistycznych. Zarówno w tej wizji, jak i w teorii rewolucji widzimy wyraźne wpływy anarchokomunizmu. Warto jednak zauważyć, że oni sami odżegnawali się od etykiety anarchistów, gdyż nie chcieli być ograniczani przez ramy żadnej ideologii. Co prawda, Międzynarodówka Sytuacjonistyczna rozpadła się już w 1972 r. wokół sporów dotyczących dalszej taktyki postępowania, mimo to ich poglądy oraz praktyczna działalność miały i nadal mają duży wpływ na wolnościowców wszelkich odłamów<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże, s. 6.

<sup>68</sup> Tamże.

Kolejnym ważnym zjawiskiem, które zaszło na przełomie lat 60. i 70. XX w., będącym inspiracją także dla części dzisiejszych anarchistów, było wyodrębnienie się samodzielnej myśli libertariańskiej. Już na wstępie należy mocno podkreślić odrębność tej myśli od tradycji Maja '68 i ogólnie całego nurtu kontrkulturowego. Narodziła się ona w specyficznej kulturze amerykańskiej, gdzie istniało zawsze duże przyzwolenie na gospodarkę wolnorynkową i własność prywatną oraz tradycja głębokiego poszanowania wolności osobistej jednostki, które to często traktuje się jako wzajemnie od siebie zależne. Zarazem stanowią one podstawę prezentowanej tu ideologii libertarnej. Autor niniejszej pracy zdecydował się na chronologiczne przedstawienie wydarzeń, procesów, nurtów myśli społeczno-politycznej, które wywarły wpływ na odrodzenie polskiego anarchizmu. Warto jednak podkreślić w tym miejscu, że nie stanowią one jednolitej i spójnej całości, czego przykładem jest właśnie libertarianizm, tak odrębny od dziedzictwa Maja '68.

Libertarianizm określa się jako filozofię polityczną i moralną, nawiązującą do klasycznego liberalizmu, zawierającą w sobie wątki antropologiczne, polityczne oraz ekonomiczne. Wśród jej ówczesnych propagatorów można wymienić Murraya N. Rothbarda, Karla Hessa, Johna Hospersa, Davida D. Friedmana, Roya Childsa, Roberta Lefevre'a. Charakteryzuje ich przekonanie, że „każdy powinien mieć nieograniczoną swobodę dysponowania swoją osobą i własnością, tj. owocami swojej pracy i tym co dobrowolnie otrzymał (dostał lub kupił) od innych (którzy weszli w posiadanie tego w podobny sposób), o ile nie ogranicza swobody dysponowania swoją osobą i własnością komuś innemu”<sup>70</sup>. Libertarianie odwołują się m.in. do poglądów amerykańskich anarchistów-indywidualistów z XIX w., takich jak Benjamin R. Tucker i Lysander Spooner, oraz do prac klasycznych liberałów, np. Frederica Bastiata i Jean Baptista Saya. Podkreślają jednak, że od pierwszych różni ich odrzucenie laborystycznej teorii wartości, od drugich zaś radykalna krytyka przymusowego opodatkowania. Nieobce są też im odwołania do poglądów Ludwiga von Misesa i Fryderyka Hayeka.

Właściwe początki tej myśli znajdujemy już w publikacjach Jaya Alberta Nocka, który w 1935 r. upowszechnił swą programową rozprawę pt. *Państwo nasz wróg* oraz w pismach Ayn Rand, emigrantki ze Związku Radzieckiego, takich jak, *Źródło* z 1942 r., czy *Zrzucony atlas* z 1953 r. Dla rozwoju myśli libertarnej ważne okazały się również prace Roberta Nozicka, szczególnie jego koncepcja własności i samo-posiadania, Jamesa M. Buchanana, który zajmował się m.in. teorią wyboru publicznego oraz Davida Gauthier, postzegającego wolność jako racjonalny wybór. Zajmowali się oni również teoriami sprawiedliwości, które stawały się odpowiedzią na propozycje modyfikacji liberalizmu, jakie w tym czasie dawał np. Johna Rawls<sup>71</sup>.

Jak widzimy, ruch libertarian wiąże się przede wszystkim z terytorium Stanów Zjednoczonych, gdzie działa nawet Partia Libertariańska, powstała w 1971 r. w wyniku rozłamu w Young Americans for Freedom – młodzieżówki Partii Republikańskiej, zbierająca w wyborach średnio ok. miliona głosów. W tym momencie warto podkreślić różnorodność amerykańskiego anarchizmu, którego anarchokapitalizm jest tylko jednym z odłamów. Można tu wymienić chociażby lewicowych anarchosyndykalistów z historycznego ruchu Industrial Workers of the World, anarchokomunistów z Love & Rage Revolutionary Anarchist Federation, anarchoindywidualistów skupionych wokół „Anarchy”, anarchoprymitywistów spod znaku „Fifth Estate” czy też „wolnościowy municypalizm” Murraya Bookchyna<sup>72</sup>.

Kończąc wątek libertarianizmu należy zaznaczyć, że w środowisku anarchistycznym, również polskim, istnieją często kontrowersje, czy libertarian można jeszcze uznawać za przedstawicieli ruchu. Niechęć do nich płynie zwłaszcza ze strony bardziej lewicowych odłamów wolnościowców, co wiąże się z wyraźną pochwałą wolnego rynku i własności prywatnej, które to głoszą libertarianie. W naszym kraju jednym z ważniejszych przedstawicieli tego odłamu ruchu jest Jacek Sierpiński.

W latach 1964-1970 szczyt swej aktywności przeżywała grupa teatralna Living Theatre, która była kolejnym z ważnych elementów życia kulturalnego i politycznego tego okresu, odbijającym się w poczynaniach wolnościowców w różnych krajach, w tym także w Polsce w latach 80. Teatr ten założyli w Nowym Yorku jeszcze w latach 40. Julian Beck i Judith Malin, wpisując się w alternatywny obieg teatralny, wzorujący się na zasadach awangardy dwudziestolecia międzywojennego. Gdy władze miasta pozbawiły ich siedziby, grupa zamieniła się w nomadyczną komunę, która jeździła od miasta do miasta, zatrzymując się głównie w ośrodkach uniwersyteckich, gdzie dawała przedstawienia posługując się metodami kreacji wspólnotowej, bez sztywnego podziału ról<sup>73</sup>.

W latach 60. stopniowo, m.in. dzięki kontaktom ze znanym anarchistą Paulem Goodmanem i humanistą Martinem Buberem, zaczęła się kształtować specyficzna ideologia wolnościowo-pacyfistyczna Living Theater, czerpiąca z taoizmu, judeo-chrześcijaństwa, marksizmu, myśli Gandiego, Bakunina, Kropotkina. Wtedy też powstały tak ważne projekty, jak *Mysteries*, *Frankenstein*, *Paradise now!*. Łączono w nich formę rytualnego zgromadzenia obrzędowego z aktualnym przesłaniem politycznym propagującym alternatywny styl życia, wzywającym do biernego oporu przeciw bezsensownemu prawu, sprzeciwiającym się dyskryminacji rasowej, społeczeństwu konsumpcyjnemu, wojnie w Wietnamie itp. Takie spektakle często przekształcały się w masowe demonstracje. Wszystko to zbliżało bardzo Living Theater do rewolty studenckiej końca lat 60., czyniąc go ważnym uczestnikiem tych wydarzeń, za co nierzadko jego członkowie płacili aresztowaniami przez policję, zakazami pobytu, pobiciami czy nagonką w prasie itd.<sup>74</sup>.

Na tle sprzeczności poglądów wobec poparcia dla coraz bardziej radykalnych działań zrewoltowanych studentów doszło w końcu do kilku podziałów grupy. Jedynie Beck i Malin broniący swych pacyfistycznych przekonań używali dalej nazwy Living Theater. Później do istniejącego od 1905 r. amerykańskiego anarchistycznego związku zawodowego IWW oraz prowadzić regularną

<sup>69</sup> Informacje na temat sytuacjonizmu pochodzą z artykułu *Guy Debord and the Situationists* zamieszczonego w książce Petera Marshalla *Demanding the impossible. A history of anarchism* upublicznionego pod adresem internetowym: [www.castless.ncl.ac.uk/Obituary/debord.html](http://www.castless.ncl.ac.uk/Obituary/debord.html).

<sup>70</sup> Cytat za [www.libertarianizm.pl](http://www.libertarianizm.pl)

<sup>71</sup> Wiadomości na temat libertarianizmu pochodzą ze strony internetowej [www.libertariznizm.pl](http://www.libertariznizm.pl) oraz z książki Justyny Miklaszewskiej *Libertariańska koncepcja wolności i własności*, Kraków 1994.

<sup>72</sup> Zawarte w tym akapicie informacje pochodzą z książki Jarosława Tomaszewicza, *Między faszysmem a anarchizmem. Nowe idee dla nowej ery*, Wydawnictwo „Zima”, Pyskowice 2000, s. 44 i n.

<sup>73</sup> Dzieje Living Theatre zostały opisane na podstawie artykułu Przemysława Wielgosza *Living Theatre. Polityka Estetycznego Gestu*, w: *Akcja Bezpośrednia*, nr 2, Warszawa 1993, s. 7 i 8.

<sup>74</sup> Tamże.

współpracę z licznymi wspólnotami alternatywnymi i wolnościowymi. Od połowy lat 70. starają się jednak rezygnować z polityczno-propagandowego wymiaru swej sztuki. Pod koniec lat 80., po śmierci Beck'a, siedzibą teatru stała się Francja<sup>75</sup>.

Warto zaznaczyć, że na przełomie lat 60. i 70. działało ok. setki zespołów alternatywnego teatru, z których bardziej znane to Open Theater, Bread and Puppet Theater, Odin Theater, ale też Laboratorium Jerzego Grotowskiego. Wpływ tej formy aktywności awangardowej odznaczył się także na happeningach Pomarańczowej Alternatywy z lat 80., wzorującej się w jeszcze większym stopniu na holenderskim Ruchu „Provo” i tamtejszym *Państwie Krasnoludków*. Materiały opisujące tego typu przedsięwzięcia są nadal publikowane w pismach współczesnych nam wolnościowców, co świadczy o ich zainteresowaniu również i tą formą aktywności, jako jednym ze źródeł inspiracji dla ich własnej działalności<sup>76</sup>.

Okres rewolty studenckiej, a w szerszym ujęciu rewolucji obyczajowej przyniósł także wyraźny wzrost popularności różnych sposobów życia, stanowiących alternatywę wobec sztywnych zasad społeczeństwa burżuazyjnego. Wobec negacji reguł, na których opierały się konsumpcyjne cywilizacje Zachodu, po raz kolejny młodzi ludzie zaczęli szukać inspiracji w refleksyjnej kulturze Wschodu. To wtedy modny stał się taoizm, buddyzm czy hinduizm, czego efektem było zakładanie różnych wspólnot żyjących na obrzeżach oficjalnego społeczeństwa, które w swym założeniu miały pomóc swym członkom odzyskać własną tożsamość, nadać prawdziwy cel życiu oraz pozwolić na pełną samorealizację, która wydawała się niemożliwa w ramach zindustrializowanego i zhierarchizowanego społeczeństwa kapitalistycznego.

Oczywiście twórcy takich komun odwoływali się też do myśli europejskiej, przy czym szczególnie przydatny okazywał się anarchizm, ze swą bogatą tradycją życia poza państwem. Rozwijano w nich idee feministyczne, pacyfistyczne, czy też ekologiczne, które miały polepszyć jakość życia w symbiozie z naturalnym środowiskiem, przy jednoczesnym odejściu od wszelkich form dyskryminacji i przemocy. Co prawda, dotyczyło to głównie bardzo eklektycznego ruchu hippisowskiego, który w tym czasie nie mógł osiągnąć większej popularności w rządzonej na sposób autorytarny Polsce, ale już dekadę później, w zmienionej sytuacji lat 80., znalazło to także odbicie w dążeniach młodzieży w naszym kraju.

Gdy opadła już fala burzliwych wystąpień studenckich, a większość hippiesów zakończyła zabawę w buntowników, obcięło włosy, poszli do pracy i zaczęli płacić podatki w drugiej połowie lat 70. zaczął się rodzić kolejny nurt kontestacyjny wobec społeczeństwa burżuazyjnego – punk<sup>77</sup>. W coraz trudniejszej sytuacji kryzysu ekonomicznego, który trapił wtedy państwa kapitalistyczne, wielu młodych ludzi nie widziało dla siebie szansy na stabilne i dobrze sytuowane życie. Stąd właśnie narodził się radykalny bunt, często brutalny w swej formie sprzeciw wobec wszelkich konwencji, które zdawało się, że tylko siłą własnej inercji podtrzymują społeczeństwo konsumpcyjne. Bunt ten znalazł swe ujęcie w muzyce, która była taka, jak jej twórcy i słuchacze: „brudna”, głośna, agresywna, nie dbająca o formę i treść. Naturalną bazą ideologiczną stał się dla punków anarchizm, jednak często nie zadawali oni sobie większego trudu, by zgłębić do końca przesłanie klasyków myśli wolnościowej. Największym zainteresowaniem cieszyła się ta część ich twórczości, w której krytykowali oni państwo i społeczeństwo burżuazyjne. Jednak na pierwszym miejscu zawsze stała muzyka. W oparciu o hasło „weź gitarę, zagraj dwa riffy i załóż swoją grupę” powstawało mnóstwo niezależnych zespołów, wokół których tworzyła się niezależna scena<sup>78</sup> muzyczna, w jej ramach organizowano koncerty oraz rozpowszechniano czasopisma i płyty, niesplamione współpracą z komercyjnymi wydawnictwami. Niektóre z tych grup zdobywały sobie niemal światową sławę, jak np. pochodzące z Wielkiej Brytanii - ojczyzny punka – „Sex Pistols”, „The Clash”, czy grające do dzisiaj „UK Subs”, albo amerykańskie „klasyki gatunku”- „The Ramones” i „Black Flag”. Jednak najważniejsze okazało się to, że punk tylko z kilkuletnim opóźnieniem dotarł do Polski, gdzie w zmienionej sytuacji wewnętrznej mógł się stać jednym z najważniejszych elementów umożliwiających odrodzenie się anarchizmu w naszym kraju<sup>79</sup>.

## 2.2. Przesłanki odrodzenia się polskiego anarchizmu w latach 80. XX w.

Przełom lat 70. i 80. przyniósł niespodziewany powrót wolnościowców do naszego życia publicznego. Nie tylko sam ten fakt, ale i skala tego zjawiska wydają się nadal zaskakujące, gdy weźmiemy pod uwagę, że przez blisko 40 lat mniej lub bardziej represyjnych rządów komunistów pilnujących swego monopolu zarówno w dziedzinie ideologii, jak i praktycznej działalności idee anarchistyczne, nie ciesząc się nigdy silnym poparciem naszego społeczeństwa, w tak dynamiczny sposób zjednały sobie poparcie wśród młodzieży polskiej lat 80. Dlatego dobrze byłoby bliżej przyjrzeć się tym wydarzeniom i procesom, które przyczyniły się do tego.

Jednym z nich była ówczesna sytuacja społeczno-gospodarcza w naszym kraju. Schyłek epoki Gierka przyniósł rozczarowanie wobec szumnych haseł z początków jego panowania. Stagnacja gospodarcza przeradzała się w stopniowo w permanentny kryzys, czego przejawem było to, że system centralnego planowania gospodarki opierającej się na przemyśle ciężkim nie był w stanie zaspokoić, rozbudzonych w pierwszej połowie lat 70., potrzeb konsumpcyjnych społeczeństwa. Powoli rósł ruch sprzeciwu wobec indolencji władzy, który z czasem przechodził od postulatów czysto społecznych poprzez prawa człowieka w stronę haseł reform politycznych<sup>80</sup>.

Coraz liczniejsze strajki i manifestacje, powstanie organizacji opozycyjnych, jak Komitet Obrony Robotników czy Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, kształtowanie się niezależnego obiegu informacji poprzez różnego rodzaju niekontrolowane przez pań-

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Punk (ang. śmieć) - takim mianem określa się ludzi słuchających specyficznej odmiany muzyki rockowej, punkrocka, co często idzie w parze z identyfikowaniem się w jakimś stopniu z ideologią anarchistyczną. Ten rodzaj muzyki pojawił się w połowie lat 70. XX w. Swoją największą popularność przeżywał na przełomie lat 70. i 80., głównie w Wielkiej Brytanii i USA.

<sup>78</sup> Termin scena niezależna oznacza – sieć osób tworzących nieoficjalny obieg kaset z muzyką alternatywną, organizujących koncerty grup alternatywnych, wydających pisma trzecioobiegowe; def. za Piotr Żuk, *Spoleczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłoter-si*, Warszawa 2001, s. 177.

<sup>79</sup> Mirosław Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1991, s. 7-10.

<sup>80</sup> Mirosław Pęczak, Jerzy Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław 1991, s. 100 i n.

stwo wydawnictwa, „latające uniwersytety” i kluby dyskusyjne powoli zmieniały świadomość obywateli, którym nie wystarczyło już życie w „najweselszym baraku w całym obozie socjalistycznym”. Tym bardziej, że w porównaniu już nie tylko z Zachodem, ale i innymi państwami „bloku” przestawało być tak zabawnie. Wszystko to zaowocowało procesem kształtowania się niekontrolowanych przez państwo związków zawodowych, którego kulminacją stały się Siepień’80 i powstanie „Solidarności”, które umożliwiły częściową demokratyzację życia publicznego ujawniając zróżnicowane postawy, preferencje i aspiracje różnych grup ludności<sup>81</sup>.

Sama „Solidarność” walczyła przyczyniając się do wzrostu zainteresowania problemami, które później poruszały różne odłamy ruchu wolnościowego. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w swych początkach ruch ten nawiązywał wprost do pomysłów myślicieli polskich, których związki z tradycją anarchistyczną są dzisiaj powszechnie uznawane. Przykładem jest jej program „Rzeczypospolitej Samorządnej” nawiązujący wyraźnie do poglądów Edwarda Abramowskiego wyrażonych w projekcie „Rzeczypospolitej Przyjaciół”. Jak podkreśla Franciszek Ryszka, „wydaje się zrozumiałe, że przeciw zbiurokratyzowanym, scentralizowanym i oderwanym od podłoża związkom zawodowym utworzył się ruch, przypominający pod różnymi względami doświadczenie, o którym mówię [chodzi tu o anarchistów hiszpańskich - przyp. autora] [...]. Idea federacji – zamiast centralizmu, niesformalizowany tok pracy, niwelacja interesów branżowych – to są cechy podobne”<sup>82</sup>. Pożytecznym będzie tutaj przytoczenie opinii Wojciecha Giełżyńskiego, co prawda pochodzącej już z połowy lat 80.: „[...] pod sakralną i narodową pokrywką w „Solidarności” odnowił się także nurt socjalizmu humanistycznego – i zarazem odżyły marzenia anarchosyndykalistyczne”<sup>83</sup>.

Oprócz tego, że zasady, w oparciu o które nowy związek budował swe struktury i program w dużym stopniu nawiązywały do tradycji wolnościowych, „Solidarność” poruszała też zagadnienia będące przedmiotem dużego zainteresowania dzisiejszych anarchistów, wychodząc przy tym poza zakres tradycyjnie rozumianych postulatów natury politycznej i gospodarczej. Jednym z takich obszarów życia społecznego była chociażby ochrona środowiska i szerzej rozumiana ekologia, tak ważna dla większości dzisiejszych ruchów alternatywnych, gdyż odnosi się ona bezpośrednio do jakości ludzkiego życia. Mówił o tym Program NSZZ „Solidarność” uchwalony w Gdańsku-Oliwie, a już w lipcu 1981 r. powołano Krajową Komisję Ochrony Środowiska Człowieka NSZZ „Solidarność”<sup>84</sup>. Wszystko to pomagało zwrócić większą uwagę na problemy wychodzące poza tradycyjnie rozumianą sferę konsumpcji.

Ale to nie z pokolenia „Solidarności” rekrutowali się młodzi ludzie, którzy stali się podstawą dla wszelkich ruchów alternatywnych lat 80., w tym dla współczesnego nam polskiego ruchu anarchistycznego. Stosunek dużej części ówczesnej młodzieży wobec „Solidarności” cechowała obojętność, a nawet wrogość. Mirosław Pęczak zauważa, iż aktualna polityka, konflikty między władzą a „Solidarnością” i związana z tym sytuacja społeczna kraju nie są dla tych młodych ludzi szczególnie istotne<sup>85</sup>. W warunkach gdy oficjalne władze straciły już wszelki autorytet, nie mogąc przy tym zapewnić nastolatkom szansy na dostatnią przyszłość, a główny nurt opozycji politycznej posługuje się nachalnie bożo-narodowo-powstańczą retoryką i szokuje szowinistyczno-nacjonalistycznymi wysokami niektórych swych przedstawicieli, wśród wielu młodych ludzi coraz większą popularnością cieszą się różne formy tego co Pęczak określa mianem „bycia obok [...] poza systemem tzn. niezależnie od tego, co dyktował konflikt polityczny, oficjalne instytucje, z Kościołem łącznie, oraz dominujące normy obyczajowe”<sup>86</sup>.

W takim właśnie momencie przywędrował do Polski punk. Wraz ze swoim bezkompromisowym przesłaniem, gdzie okrzyk „anarchia” bardzo często oznaczał po prostu to, co rozumie się pod nim w sensie potocznym, od którego ludzie spod znaku czarnego sztandaru tak często starali się uciec, tzn. rozkład, chaos, rozpad. Tyle, że na Zachodzie dotyczyło to „społeczeństwa burżuazyjnego”, a w naszych warunkach okazało się, że bardzo dobrze oddaje uczucia wielu młodych ludzi żyjących, jak wiadomo od momentu poprawek do konstytucji 1976 r., w socjalizmie.

Dlatego gdy w grudniu 1981 r. skończył się szesnastomiesięczny „karnawał wolności” i „Solidarność” zeszała do podziemia, swoją działalność zaczęły rozwijać niezależne zarówno od niej, jak i od państwa różnorodne organizacje wolnościowców. Często określa je się mianem grup typu wspólnotowo-ideologicznego, gdyż „grupują one jednostki połączone podobieństwem stosunku do wartości, poszukujące w grupie oparcia w sytuacji osamotnienia, alienacji, niezrozumienia czy izolacji wynikającej z faktu odmienności preferencji i zachowań kulturowych”<sup>87</sup>.

### 2.3. Polski ruch anarchistyczny w latach 80 XX w.

Pojawienie się zjawiska kontrkultury lat 80. miało chyba najbardziej decydujący wpływ na odrodzenie się polskich wolnościowców. W szarej rzeczywistości gospodarki ciągłego niedoboru jawiła się ona jako jedna z niewielu możliwości spontanicznego zamianowania własnej niezależności, przebywania w grupie ludzi charakteryzujących się podobnym światopoglądem oraz poczucia zajmowania się czymś rzeczywiście pożytecznym, czego efekt można było zobaczyć niemal natychmiast. Zaspokajało to potrzeby „robienia swojego”, odczucia, że „coś się dzieje”, bez uwikłania w problemy aktualnej polityki czy gospodarki, unikając jednocześnie spętania ogólnie przyjętymi normami zachowania. W takim warunkach anarchizm mógł dać młodym ludziom zarówno podbudowę ideologiczną, jak i pewne wzorce praktycznej działalności.

Należałoby w tym miejscu podkreślić specyfikę polskiego ruchu wolnościowego, na którą zwraca uwagę Wojciech Modzelewski, polegającą z jednej strony na tym, iż tworzył się samoistnie, „tzn. bez udziału animatorów z krajów zachodnich i bez jakiegokolwiek bezpośredniego wpływu z zagranicy. Kontakty tego typu pojawiły się dopiero później”<sup>88</sup>. Z drugiej strony nie zawiązał się on z inspiracji

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000, s. 25.

<sup>83</sup> Wojciech Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986, s. 138.

<sup>84</sup> Mirosław Pęczak, Jerzy Wertenstein-Żułowski, *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław 1991, s. 138.

<sup>85</sup> Tamże, s. 101.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> Tadeusz Paleczny, *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1997, s. 163.

<sup>88</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996, s. 99.

istniejących już wtedy w naszym kraju ugrupowań politycznych, gdyż „tworzenie ruchu anarchistycznego nie mieściło się w żaden sposób w zamierzeniach i działaniach ówczesnych środowisk opozycyjnych”<sup>89</sup>. Świadczy to o spontaniczności i niezależności wolnościowców, wykorzystujących zmiany zachodzące w PRL, przetwarzając na swój sposób zachowania charakterystyczne w tym czasie dla młodzieży kontrkulturowej Zachodu.

Jednym z ważniejszych czynników kształtujących środowisko polskich wolnościowców była niezależna scena rockowa. Jeszcze przed wprowadzeniem stanu wojennego organizowano festiwale muzyki alternatywnej, których sztandarowym przykładem jest oczywiście Jarocin. Były to okazje do spotkań przedstawicieli różnych subkultur młodzieżowych, wśród których można już było wyróżnić punków czy hippisów. Przyjeżdżali tam też członkowie nowych wspólnot religijnych lub parareligijnych, np. krisznaici, rastafarianie, buddyści, uczestnicy ruchu oazowego oraz „Jesus People”, które to stawały się również coraz bardziej popularne wśród poszukującej własnej tożsamości młodzieży. Na tego typu zlotach rozprowadzano już pierwsze polskie fanzyny, stanowiące jeden z najbardziej charakterystycznych elementów sceny niezależnej, np. „Szmata”, „Zjadacz radia”, „Azotox”, a także nieco późniejsze sławne „QQRVQ” Piotra „Pietii” Wierzbickiego<sup>90</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że samoświadomość przynależności tychże młodych ludzi do jakiejś szerszej wspólnoty spod znaku czarnego sztandaru i jednoznaczne określenie siebie jako anarchisty było jeszcze wtedy bardzo ograniczone. Przyczyny tego prezentowały się różnorodnie. Jako pierwszą można wymienić małą ilość opracowań dotyczących polskiej tradycji wolnościowych oraz ograniczony dostęp zarówno do nich, jak i do materiałów opisujących międzynarodowy ruch anarchistyczny. Oczywiście swoją rolę odegrało także życie w systemie tłumiącym wszelkie alternatywne wizje rzeczywistości. Po trzecie wydaje się, że członkom subkultur bardziej zależało na prostym zamianowaniu własnej wolności, chociażby wyróżniającym się w szarym tłumie wyglądem, niż na analizowaniu światłych wizji przyszłości, opierając się na tekstach klasyków, aby potem wcielać je w życie. Ważniejsze okazywało się zrobienie czegoś teraz, w swym najbliższym otoczeniu. Tym prostym potrzebom odpowiadała właśnie prymitywna wersja anarchizmu, jaką posługiwał się punk.

Stan wojenny tylko na krótko wstrzymał rozwój sceny alternatywnej w naszym kraju. Mimo częstych kłopotów z milicją liczba koncertów i festiwali, organizowanych najczęściej pod opieką klubów studenckich, stale rosła. Tworzył się specyficzny klimat tego kontrkulturowego środowiska, gdzie główną wartością stała się niezależność od wszelkich oficjalnych struktur, z którymi współpraca „karana” była ostracyzmem, gdyż uważano to za „sprzedanie się systemowi”. Przypadki takie nie były zresztą rzadkością, gdyż władze podejmowały liczne próby wykorzystania na swoją korzyść spontanicznego entuzjazmu młodzieży i dlatego właśnie radio oraz telewizja chętnie lansowały zespoły idące na kompromisy z polityczną cenzurą. Starano się także nie przesadzać zbyt w zakłócaniu alternatywnych imprez muzycznych, wychodząc z założenia, że lepiej, aby młodzi ludzie spędzali czas na koncertach niż na demonstracjach politycznych.

Jednak duża część grup muzycznych, zwłaszcza punkowych, nie chciała poddawać się ani dyktatowi cenzora oraz państwowych wydawców i mediów, ani stać się tubą oficjalnej opozycji politycznej, co stało się początkiem rozbudowanego tzw. trzeciego obiegu kultury. Tam właśnie wiele wolnościowych idei i sposobów działania mogło znaleźć swój wyraz stając się jednym z najważniejszych, oprócz nurtu stricte politycznego, elementów polskiego ruchu anarchistycznego. Młodzi ludzie bezinteresownie angażowali się w organizowanie koncertów, drukowanie nowych fanzinów oraz wydawanie i rozprowadzanie płyt i kaset takich zespołów, jak. „Dezert”, „TZN Xenna”, „Deuter”, „Kryzys”, głoszących hasło radykalnego odrzucenia całej otaczającej ich rzeczywistości PRL-u. Mirosław Pęczak uważa właśnie lata 1981-1984 za okres szczytowej popularności punk-rocka będącego w trudnej rzeczywistości stanu wojennego głosem protestu zarówno wobec marazmu szarego społeczeństwa, powszechnemu zakłamaniu, represyjnej władzy i takiej samej szkole. Rozwojowi tego zjawiska niewątpliwie sprzyjał też fakt, że rządzący patrzyli w dużej mierze przez palce na ten proceder, traktując to jako swoisty wentyl bezpieczeństwa systemu, dzięki któremu narastające w młodzieży lat 80. napięcie zostanie w jakimś stopniu rozładowane<sup>91</sup>.

Większość z działających w tym czasie grup muzycznych i wydawnictw okazała się mieć mocno efemeryczny charakter, co wynika z chyba nieodłącznej cechy organizacji anarchistycznych, powstających często dla wykonania konkretnego zadania, nie widzących sensu w formalizacji swych struktur dla samego trwania w oczekiwaniu na kolejne zlecenie. Jednak można też podać liczne przykłady zespołów czy pism działających przez dłuższy czas lub nawet po dziś dzień, co zostanie przedstawione przy okazji prezentacji bardziej opiniotwórczych środowisk polskiego ruchu anarchistycznego lat 80., w których to zaczynała swoją aktywność wielu wymienionych wolnościowców.

Tradycyjnie już za jedną z pierwszych i ważniejszych grup anarchistycznych w Polsce uważa się Ruch Społeczeństwa Alternatywnego. Jeden z jego współorganizatorów, wspomniany już Janusz Waluszko, tak określa grunt, na którym wytworzyła się ta inicjatywa: „RSA wywodzi się ze środowiska gdańskiej alternatywy, działającego na pograniczu opozycji politycznej i młodzieżowej kontrkultury, a skupionego wokół pisma „Gilotyna””. Gazeta ta była wydawana od marca 1980 r. w I Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku. Tworząca ją grupa posiadała pewne znamienne dla wolnościowców cechy, które powodowały konflikty nie tylko z władzą, ale i z opozycją. Po pierwsze: „Byliśmy skrajnie niezależni, otwarci na wszelkie poglądy, formy wypowiedzi i tematy (pisali u nas narodowcy i komuniści, a obok polityki, historii i muzyki – zajmowaliśmy się obyczajami, szkołą czy bombą atomową)”. Drugim powodem była niechęć do wszelkich form „samoograniczającej się rewolucji”, radykalizacja postulatów oraz chęć tworzenia własnych, w pełni samodzielnych struktur i działań, jak manifestacje, czy tworzenie forum dla wymiany poglądów oraz integracji różnych grup niezależnych. To wszystko powodowało, że współpraca z „Solidarnością” nie układała się<sup>92</sup>.

Kolejnym powtarzającym się często elementem opisu podobnych inicjatyw wolnościowych jest przewaga chęci realnych działań na polu życia społecznego nad jasno sprecyzowaną samokwalifikacją ideologiczną. Jak zauważa Waluszko, dopiero okres przełomu lat

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Pęczak, Weretenstein-Żuławski, *Spontaniczna...*, s. 100 i n.

<sup>91</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna ...*, s. 109.

<sup>92</sup> Janusz P. Waluszko, *Ruch społeczeństwa alternatywnego*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 1999, s. 3.

1981-1982 to czas „naszego przechodzenia na anarchizm (jesienią 1981 r. dowiedziałem się od znajomego narodowca i socjalisty, „Tirany”, że tak właśnie nazywają się nasze poglądy; ani wówczas, ani długo potem niczego z idejek nie czytaliśmy)”<sup>93</sup>. Podobne spostrzeżenie wyraża w swej książce Modzelewski pisząc, że nazwa „anarchizm”, jako element samoidentyfikacji przyjęta została dopiero po uformowaniu się ruchu, zaś u jego podstaw legły buntownicze akcje bezpośrednie oraz działalność intelektualna i artystyczna, a nie programowe traktaty pisane i czytane przez ówczesną młodzież<sup>94</sup>.

Ukoronowaniem pierwszego okresu działalności gdańskich wolnościowców okazało się sformułowanie w czerwcu 1983 r. manifestu Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego (RSA). W samej nazwie zawierał się program tej grupy: „[...] ruch – jako luźna forma organizacji, bez przywódców itd.; społeczeństwa – bo to ono a nie zdobycie władzy politycznej nas interesowało; wreszcie alternatywnego – tak wobec tego, co jest, jak i jako model współlistnienia różnych form organizacji życia zbiorowego w tym lepszym świecie”<sup>95</sup>. Ludzie angażujący się w RSA widzieli w nim jedynie grupę inicjatywną, a nie organizację sensu stricto. W manifestie możemy też przeczytać: „Jesteśmy ruchem rewolucyjnym, lecz nie chcemy władzy. Dążymy do uzyskania wolności pełnej i powszechnej poprzez: zwalczanie wszelkich przejawów propagandy (bez względu na to, czy jest to dziennik telewizyjny, reklama elektrycznej szczoteczki do zębów, czy kazanie z ambony); odrzucenie nieludzkich wytworów kultury i cywilizacji; rozwój samoświadomości i umiejętności tworzenia własnego JA. Jesteśmy także ruchem anarchistycznym. Władzę i – motywującą jej niezbędność – kulturę uważamy za źródło zła, lecz nie popieramy przemocy i terroru.[...] Odrzucamy wszelką własność, pieniądź, ekonomię opartą na chęci zysku i wzrostu [...] Negujemy wszelkie hierarchie, podziały i wartości jako relikty totalitarnej kultury”<sup>96</sup>. Taki zestaw haseł stał się powszechny wśród ludzi spod znaku czarnego sztandaru. We wrześniu tego samego roku powstało pismo „Homek” oraz zbierający się raz na tydzień klub dyskusyjny, co stało się podstawą dla późniejszej szerszej działalności grupy, której doświadczenia miały duże znaczenie dla odrodzenia się polskiego anarchizmu.

Ruch organizował coraz liczniejsze manifestacje oraz akcje ulotkowe, m.in. w sprawie służby zastępczej, przeciw wyborom i podwyżce cen, przez co zaczął popadać, zwłaszcza w sprawach wojska i religii, w coraz poważniejsze spory z „Solidarnością”. Latem 1984 r. udało się utworzyć Porozumienie Grup Niezależnych „Wolność” integrujące część środowisk gdańskich. Jedną z jej bardziej spektakularnych akcji było zatrzymanie pierwszomajowej demonstracji rządowej w 1985 r. i późniejsze bitwy z ZOMO. Nadało to aktywności wolnościowców duży rozgłos zarówno w kraju, jak i za granicą. Z drugiej jednak strony powrócił stereotyp anarchisty-terrorysty, co wraz z radykalnym sprzeciwem wobec porozumienia z władzą jeszcze bardziej odsuwało RSA od opozycji politycznej<sup>97</sup>.

Ważną inicjatywą Ruchu było też zorganizowanie „zlotu młodzieży wegetującej” – „Hyde Park” w lipcu 1985 r. w Złotej Górze. Wzięło w nim udział ok. 200 osób z Trójmiasta, Łodzi, Lublina i innych miast, „były teatry, muzyka, gazety oraz dyskusje o duszy i anarchii...”<sup>98</sup>. Po 1986 r. RSA przechodzi kryzys, wiążący się z tym, że część jego działaczy w efekcie prowadzenia „akcji bieżącej” trafiła do więzienia, a część przeszła do innych organizacji. Niektórzy zaczęli się bardziej angażować w działalność kontrkulturową we współpracy z Formacją Tranzytoryjną „Totart”, popularne też stały się skłonności ku „metafizyce społecznej” i pracy do wewnątrz jako formy ucieczki od życia społecznego<sup>99</sup>.

Był to już czas, kiedy w naszym kraju zaszły pewne widoczne zmiany sprzyjające rozwojowi przynajmniej niektórych inicjatyw wolnościowych. Takie wydarzenia i procesy próbował zestawzić Piotr Gliński, jedna z ważniejszych postaci w polskim ruchu ekologicznym, zawsze blisko związanym z ruchami stricto anarchistycznymi. Mówiąc o drugiej połowie lat 80. wskazuje on głównie na skutki wzmagającego się nacisku społecznego i rosnącej aktywności wspólnot lokalnych, rezygnację przez władze z doktrynalnej zasady jedności, uznającej w pewnym zakresie partykularność i odrębność interesów niektórych grup, dopuszczenie większej swobody wypowiedzi w środkach masowego przekazu oraz pozwalanie na „nieformalną legalizację” różnego rodzaju inicjatyw opozycyjnych. Gliński wspomina również o ugruntowaniu się „propluralistycznego” charakteru społeczeństwa, tzn. poparcia dla niezależnych związków czy też wspólnot lokalnych<sup>100</sup>.

Dla zrozumienia specyfiki działalności polskich anarchistów trzeba jednak podkreślić, że o ile władze mogły dawać pewne przyzwolenie na wzrost niezależnej aktywności na polu ekologii, pacyfizmu czy też feminizmu, problemów poruszanych również przez wolnościowców żywo uczestniczących w związanych z tymi zagadnieniami inicjatywach, to jednak inaczej rzecz się miała z działalnością anarchistyczną. Ludzie spod znaku czarnej flagi manifestujący radykalny sprzeciw nie tylko wobec władzy samej w sobie, ale również wszelkim próbom negocjacji z nią, przeprowadzanych przez oficjalną opozycją polityczną, byli nadal brutalnie zwalczani.

Mimo wszystko kryzys, jaki przechodził w owym czasie gdański RSA, nie oznaczał zahamowania rozwoju inicjatyw wolnościowych w naszym kraju. Na przykład Pęczak pisze: „Od 1985 r. w wielu miastach zaczynają się tworzyć niewielkie grupki młodych ludzi przyznających się do ideologii anarchistycznej. W Gdańsku, Warszawie, we Wrocławiu co jakiś czas dają o sobie znać organizujące manifestacje rozpędzane przez policję”<sup>101</sup>. Wspomina on też o takich ważnych pismach trzeciego obiegu, jak „Anarcholl”, „Terrorysta”, czy właśnie „Homek”.

Wielu ludzi związanych wcześniej z RSA zaangażowało się w działalność jawnej i pacyfistycznej organizacji Ruch „Wolność i Pokój”, której powstanie w kwietniu 1985 r. było wynikiem luźnych inicjatyw studenckich w Gdańsku, Warszawie, Krakowie, Wrocławiu

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm* ..., s. 100.

<sup>95</sup> Janusz P. Waluszko, *Ruch* ..., s. 4.

<sup>96</sup> Piotr Żuk, *Wybrane aspekty ruchu anarchistycznego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999, s. 27.

<sup>97</sup> Waluszko, *Ruch*..., s. 5.

<sup>98</sup> Tamże, s. 8.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna* ..., s. 140.

<sup>101</sup> Pęczak, *Mały słownik subkultur*..., s. 8.



wiu, a później też w Bydgoszczy, Gorzowie, Szczecinie, Poznaniu. Organizacja ta podejmowała problemy ochrony środowiska, zniesienia kary śmierci, postulatu wszechstronnego rozwoju człowieka i wzajemnej tolerancji, potrzeby współpracy wszystkich ruchów pokojowych i rozbrojenia Europy Środkowej. WiP prowadził też skuteczną kampanię dotyczącą zmiany przysięgi wojskowej oraz wprowadzenia możliwości odbywania służby zastępczej. Poruszano również zagadnienia dotyczące feminizmu czy też praw mniejszości seksualnych, co odsuwało WiP od konserwatywnej w tych sprawach „Solidarności”. Głównym organem prasowym tej niesformalizowanej organizacji była ukazująca się w latach 1986-1989 „Accapella”<sup>102</sup>.

Kiedy w naszym kraju zaczęło powstawać coraz więcej lokalnych grup proekologicznych, wśród ich założycieli i sympatyków znalazło się wiele osób w różny sposób, chociażby poprzez punk, związanych ze środowiskami wolnościowymi. Tak wtedy, jak i dzisiaj wydaje się, że poczuwają się oni do pewnej wspólnoty ideowej w sferze pojmowania roli człowieka w otaczającym go świecie natury. Wyraża się to chociażby w poparciu dla haseł równości wszystkich istot, demokracji bezpośredniej, antyhierarchiczności czy antystytucjonalizmu<sup>103</sup>. Pozwala to na wzajemne wsparcie organizowanych przez siebie akcji. W każdym razie aktywność na polu ekologii mogła dawać wrażenie możliwości dokonania realnych zmian bez ciągłego zagrożenia brutalnymi represjami ze strony państwa.

Kolejnym ważnym ośrodkiem związanym z tendencjami wolnościowymi stał się Wrocław, gdzie swoje sławne happeningi organizowała wspomniana już kontrkulturowa „Pomarańczowa Alternatywa” (PA). Korzeni jej powstania możemy szukać jeszcze w 1980 r., kiedy to studenci Uniwersytetu Wrocławskiego i Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych założyli Ruch Nowej Kultury, którego celem było „pogłębienie wrażliwości estetycznej i etycznej i budowanie nowych humanistycznych więzi międzyludzkich”. Gdy na jesieni 1981 r. wydano pierwszy numer pisma RNK właśnie pt. „Pomarańczowa Alternatywa”, cele te rozbudowano o promocję idei surrealizmu socjalistycznego, zakładającego tworzenie nowej sztuki na gruncie rzeczywistości socjalistycznej, posługując się przy tym wolną wyobraźnią surrealistyczną. Wtedy też przeprowadzono pierwsze happeningi oraz pokojowy „marsz wielkanocny” podobny do tych, jakie odbywały się na Zachodzie. Po 13 grudnia 1981 r. RNK rozpadł się, ale jego działalność kontynuował jeden z założycieli ruchu Waldemar Frydrych „Major”<sup>104</sup>.

Od połowy lat 80. „Majorowi” udaje się pod szyld „Pomarańczowej Alternatywy” wciągnąć więcej ludzi i to właśnie z tego okresu pochodzą jej najślawniejsze happeningi, jak: „Dzień Tajniaka”, „Dzień Krasnala”, „Rewolucja Krasnali”, „Dzień Milicjanta”. Warto podkreślić jest to, że inicjatywy pokrewne PA w innych ośrodkach wspierali zarówno przez członkowie RSA, jak i WiP, co świadczy o bliskiej współpracy różnych środowisk wolnościowych. Akcje PA, wzorując się w dużej mierze na pomysłach płynących z okresu rewolty studenckiej lat 60 i 70. XX w., a także z form ludycznego widowiska, kreowały wydarzenia, spektakle „angażując” przedstawicieli władzy i zwykłych przechodniów, przedstawiając w krzywym zwierciadle różne autorytety, jednocześnie stając się aktem zabawy ludowej. Wszystko było starannie zaplanowane łącznie z przewidzianym aresztowaniem przez milicję, co również stało się elementem przedstawienia<sup>105</sup>.

Władze miały więc często problemy z wyborem sposobu reagowania na przedsięwzięcia PA, nie będące same w sobie jawną demonstracją polityczną skierowaną przeciw rządzącym. Działalność „Majora” stanowiła ważny element ówczesnego środowiska wolnościowego i bez wątpienia jest nadal inspiracją dla dzisiejszych anarchistów. Forma happeningu jest przecież bardzo często wykorzystywana przy wszelkiego rodzaju manifestacjach i protestach. Może bowiem zainteresować oraz wprowadzić w konfuzję nie tylko postronnych ludzi, którzy inaczej nie zwróciliby uwagi na dany problem, ale także umożliwić w pewnym stopniu dezorganizację służb porządkowych wezwanych dla rozgonienia „groźnej i nielegalnej demonstracji ulicznej”<sup>106</sup>.

W drugiej połowie lat 80. także w Łodzi zawiązała się ciekawa grupa wolnościowców zajmująca się głównie działaniami na polu kontrkultury. Jednym z jej inicjatorów był Krzysztof Skiba, który w 1987 r. przeniósł się tam z Gdańska, gdzie wcześniej aktywnie udzielał się w RSA. Nawiasem mówiąc jego biografia, zwłaszcza ostatnie lata, dobrze pokazuje, w jak różne strony rozeszły się drogi polskich anarchistów z lat 80. W każdym razie walenie przyczynił się on do powołania do życia Galerii Działań Maniakalnych, blisko związanej również z „Pomarańczową Alternatywą”. Jednak w swojej aktywności, przejawiającej się zazwyczaj w happeningach, np.: „Dzień Dziecka”, „Galopująca Inflacja”, „Dzień Solidarności”, Galeria okazała się bardziej radykalna od PA, co oczywiście spotykało się z większą brutalnością ze strony milicji. Łódzcy anarchiści wydawali także własną gazetę „Przejęcie pały”<sup>107</sup>.

Rok 1988 przyniósł falę ożywienia politycznego w kraju, z czym współgrał wzrost aktywności gdańskiego RSA. Jako, że ciągle powstawały nowe ośrodki ruchu powiązane z Gdańskiem bądź tylko posługujące się nazwą RSA, np. w Szczecinie, Białymstoku, Zakopanem, Chełmnie, Sochaczewie, na pierwszy plan wysunęły się pomysły integracyjne środowisk wolnościowych. Efektem tego stała się wspólna inicjatywa RSA, WiP-u i Totart-u<sup>108</sup> zmierzająca do zorganizowania tzw. sieci wymiany pozytywnej, która od czerwca 1988 r., kiedy to napisano jej manifest, nosiła miano Międzymiastówki Anarchistycznej (MA). Jeżeli chodzi o cele MA, to pisano, iż „za Edwardem Abramowskim zapraszamy do zмовы powszechnej przeciwko państwu i za nim również stwierdzamy, że jedyny istotnie wartościowy składnik rozwoju, to rozwój przyjaźni, tylko nim mierzy się wyższość rozwoju społecznego”<sup>109</sup>.

Praktycznego wymiaru nabrała ona podczas letniego zlotu „Hyde Park”, kiedy to mogły się do niej włączyć grupy z innych miast. 30 października tego samego roku udało się zorganizować w Gdańsku I Spotkanie Integracyjne MA, na którym oprócz ok. 100 wolnościowców zjawili się także ZOMO, doprowadzając do aresztowania m.in. Janusza Waluszki i do spisania reszty uczestników, którzy zresztą kontynuowali potem zjazd w innym miejscu. W spotkaniu tym uczestniczyli także wymieniony już Piotr Rymarczyk<sup>110</sup>,

<sup>102</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 167.

<sup>103</sup> Tamże, s.164 i 165.

<sup>104</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna* ..., s. 162 i n.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 167.

<sup>108</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 7 i 8.

<sup>109</sup> Żuk, *Wybrane aspekty* ..., s. 45.

<sup>110</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 9.

który stał się obok m.in. Adama Rycia i Adama Nawierskiego jednym z organizatorów grupy anarchistycznej w Warszawie, która pierwszy raz zaistniała na demonstracji w marcu 1989 r. i zaczęła wydawać od czerwca tego roku pismo „Rewolta”.

Kolejne spotkanie MA odbyło się już na wiosnę 1989 r. w Dobrzenu koło Opola, gdzie zarysowało się coraz wyraźniejsze dążenie do przekształcenia MA w federację, co poszerzałoby jej znaczenie zdecydowanie poza funkcje forum wymiany informacji. W spotkaniu tym bierze udział Jacek Sierpiński, w tym czasie członek NZS, któremu jednak nie wystarczały już związki z opozycją polityczną, gdyż jej postulaty uważał on za zbyt mało radykalne oraz nie odpowiadały mu jej, zbyt duże jego zdaniem, związki z Kościołem. Ostatecznie jesienią 1989 r. na zjeździe w Warszawie w Szkolnym Ośrodku Socjoterapii MA przekształca się Federację Anarchistyczną (FA), mającą skupiać na zasadzie swobodnego akcesu grupy, środowiska i pojedyncze osoby związane z ruchem<sup>111</sup>.

Co ciekawe przełom lat 80. i 90. stał się również okresem, kiedy część wolnościowców zaczęła w jakimś stopniu próbować wprowadzać w życie zasady anarchosyndykalizmu. Mimo wyraźnie piłsudczykowski korzeni polskiego syndykalizmu czasu 20-lecia międzywojennego anarchiści próbując organizować ruch robotniczy świadomie czerpali także z tradycji Związku Związków Zawodowych, zwłaszcza późniejszego okresu aktywności tej organizacji. Jako przykład prezentowanego wtedy podejścia może posłużyć relacja Janusza Waluszki<sup>112</sup> opisującego ten okres swej działalności, w której podkreśla on, że podejmowano współpracę z różnymi środowiskami wywodzącymi się np. z Wolnych Związków Zawodowych, radykalnych odłamów „Solidarności”, Polskiej Partii Socjalistycznej-Radykalna Demokracja. Inspiracje też były wtedy rozmaite, wymienia się tu oprócz syndykalizmu okresu II RP i II wojny światowej, w którym to dostrzega on wyraźną ewolucję od poparcia dla Piłsudskiego do współpracy z AIT, także niepodległościowy socjalizm PPS, kooperatywnizm Abramowskiego, agraryzm PSL, tradycje samorządów robotniczych lat 1944-1947 i 1956-1959. Wszystko to umieszcza on w ramach „anarchizmu alternatywnego”, pisząc: „[...] kult współistnienia różnych dróg bardzo nam to ułatwia, nie interesowała nas żadna ortodoksja”. Wynikiem tak otwartego na różne wpływy podejścia było chociażby poparcie współtwórcy RSA dla prawa wolnościowców do walki o niepodległość swego kraju, który to postulat często wywoływał spory w ramach ruchu<sup>113</sup>.

Dalszym tendencjom integracyjnym w ruchu sprzyjały wydarzenia zdolne swą wagą zmobilizować do działania różne środowiska w całym kraju. Taką sprawą były chociażby plany budowy elektrowni atomowej w Żarnowcu. Wywołało to falę skutecznych i różnorodnych protestów, w których brali udział wolnościowcy wywodzący się z rozmaitych odłamów ruchu. Jeszcze pod koniec 1988 r. r. zawiązała się Federacja Zielonych<sup>114</sup>, skupiająca ekologów, także i tych o wolnościowych zapatrywaniach, z terenu całej Polski. Innym przykładem inicjatyw integracyjnych było powstanie w lecie 1989 r. w Gdańsku i Sopocie Grupy „X Pawilon” zrzeszającej ludzi z RSA, Ruchu „Twe Twa”, Totart-u, Solidarności Młodych (Wywrotowców), Solidarności Walczącej, KPN, Federacji Młodzieży Walczącej. Efektem tego stało się powstanie Klubu Inicjatyw Społecznych, gdzie główną rolę grali już anarchiści z RSA czy Czarnego Aliansu i inni<sup>115</sup>.

Wróćmy jednak do wątku FA, której powstanie było ważnym wydarzeniem w historii polskiego ruchu wolnościowego. Po pierwsze, zaistniała pewna struktura łącząca różne ośrodki w kraju, które identyfikowały się z czarnym sztandarem, oprócz już wymienionych można tu jeszcze dodać Lubelską Alternatywną Grupę Anarchistyczną (LAGA) z Lublina, „Czarny Alians” z Sopotu, „Czarnego Piotrusia” z Wrocławia czy Związek Anarchistyczny z Krakowa. Dalej federacja ta nabierała charakteru zdecydowanie bardziej politycznego, co mocno wykraczało poza ramy kontrkulturowej wymiany informacji, czemu w założeniu służyć miała MA. Taka zmiana staje się zawsze kwestią sporów w każdym światku anarchistycznym, gdyż zaraz pojawia się pytanie o poziom niezależności grup wchodzących w skład takiej wyższej struktury. W następnej kolejności wysuwany jest zarzut o próbę przejęcia kontroli nad ruchem. Podobnie stało się i w przypadku FA<sup>116</sup>.

Dodatkowe kontrowersje powstawały wokół metod walki z „systemem”. Coraz częściej powtarzały się krwawe bitwy z przedstawicielami bojówek skrajnie prawicowych, czego przykładem były starcia pod Pałacem Kultury w Warszawie w czasie Kongresu Prawicy, kiedy to wolnościowcy bili się z członkami Narodowego Odrodzenia Polski i zwyczajnymi skinami. Ponadto należało się jakoś odnieść do porozumień Okrągłego Stołu i wynikających z nich przemian. W tym miejscu trzeba podkreślić, że duża część anarchistów odebrała ten kompromis jako potwierdzenie swych podejrzeń wobec „Solidarności”, określających ją jako kolejną grupę ludzi żądnych przejścia rządów w Polsce. Ich dogadanie się z komunistami co do podziału wpływów we władzach w państwie zostało odebrane przez anarchistów, jako ostateczny symbol zdrady tych wszystkich wartości, jakie prezentowała „Solidarność” na początku swego istnienia. Pozostawały jednak pytania dotyczące ustosunkowania się do szybko zmieniającej się rzeczywistości. Pierwszym tego objawem był bojkot przeprowadzonych w czerwcu 1989 r. wyborów do sejmu kontraktowego, które traktowano jako pierwszy efekt dogadania się elit ponad głowami ludu.

Spory wokół tych problemów prowadzą w sposób naturalny do rozbitcia warszawskiej FA. Część działaczy pozostaje przy nazwie Międzymiastówka Anarchistyczna opowiadając się za „rewolucyjnym modelem działania”, gdyż nie mogli pogodzić się z opadnięciem fali nastrojów społecznych. Inni zostali przy nazwie RSA i popierali opcję bardziej pokojową oraz angażowali się we wspieranie inicjatyw informacyjnych i samoorganizacyjnych. Podobne wołty miały miejsce także w innych ośrodkach w całym kraju, co wyrażenie osłabiało FA<sup>117</sup>.

## 2. 4. Podsumowanie

<sup>111</sup> Patrz wywiad udzielony przez Jacka Sierpińskiego pismu „Inny Świat”, nr 9, s. 64.

<sup>112</sup> Janusz P. Waluszko, *W/s syndykalizmu...*, „Gazeta An arché”, nr 33, 1996.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 164.

<sup>115</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 8.

<sup>116</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 166.

<sup>117</sup> Pęczak, *Mały słownik* ..., s. 9.



Na podstawie przedstawionego skrótu historii polskiego anarchizmu w latach 80. można wysnuć wniosek, iż w dużym stopniu wyszedł on poza ramy, które nadawać by mu mogła tradycja ruchu wolnościowego z przełomu XIX i XX w. Decydujący wpływ miały na to przedstawione w pierwszej części niniejszego rozdziału procesy zachodzące w ramach ruchu spod znaku czarnego sztandaru po II wojnie światowej oraz specyficzna sytuacja naszego państwa, znajdującego się z jednej strony pod władzą represyjnego reżimu, a z drugiej doświadczającego głębokiego kryzysu gospodarczego. Wszystko to znalazło swój wyraz zarówno w myśli, jak i w praktyce działania współczesnych wolnościowców.

Należałoby więc zauważyć, iż polski anarchizm nie odrodził się jako formacja polityczna próbująca wcielić w życie idee jednego z historycznych nurtów myśli wolnościowej, np. anarchokomunizmu, ale był raczej wyrazem spontanicznej reakcji młodych ludzi, którzy poszukiwali własnej tożsamości buntując się zarówno przeciwko wzorcom narzucanym przez rządzących, rodzinę, lecz również rodzącą się opozycję polityczną związaną w różnym stopniu z „Solidarnością”. To specyficzne pokolenie często nie mogło już realizować w pełni własnych potrzeb w trapiącym ciężkim kryzysem społeczeństwie, zarazem mogło już w większym stopniu niż ich poprzednicy czerpać wzorce zachowań Zachodu, gdzie właśnie swoje apogeum przeżywała kontrkultura punków.

Ważnym czynnikiem stało się także poluzowanie więzów ograniczających samodzielne próby organizowania się społeczeństwa, czego objawem był nie tylko ruch związkowy, ale także powstawanie różnorodnych wspólnot opartych na poszukiwaniu nowej tożsamości oraz zawiązywania się grup, które tak jak RSA, dążyły do wyzwolenia jednostki nie chcąc wchodzić w ramy żadnej dogmatyki czy to komunistycznej, czy to „solidarnościowej”. Być może to wszystko razem sprawiło, że dla nowych wolnościowców najważniejsza stawała się praktyczna działalność „tu i teraz”, a niezagłębianie się w badanie swych tradycji historycznych, co i tak byłoby bardzo trudne z uwagi na małą liczbę i trudność dostępu do publikacji na ten temat. Wynikiem tego stało się nieprzywiązywanie dużej wagi, przynajmniej w początkowym okresie, do jakiejś ortodoksji i czystości ruchu pod względem ideologicznym.

Gdy patrzymy na działalność polskich anarchistów w latach 80. od razu rzucają nam się w oczy przynajmniej dwie podstawowe różnice w porównaniu z aktywnością ich historycznych protoplastów. Pierwsza z nich to rezygnacja z prób doprowadzenia do wybuchu rewolucji za pomocą środków siłowych, co wynika m.in. z faktu niepodzielania przez dużą część anarchistów wiary w oczyszczającą wszystko za jednym zamach moc radykalnej rewolucji. Oczywiście dochodzi do starć z milicją, ale jest to zazwyczaj traktowane jako działania obronne, a nie cel sam w sobie.

Drugą cechą, jaką warto by wymienić, jest duże znaczenie dla środowisk ludzi spod znaku czarnego sztandaru działalności związanej z tzw. sceną niezależną, w co wchodzi także happeningi „Pomarańczowej Alternatywy”. Staje się ona w dużej mierze podstawą dla integracji ruchu, przekazywania informacji, a dla dużej części jego członków możliwością zaspokojenia pragnienia działania w pełni wolnego od wszelkich ograniczeń życia oficjalnego. W tym znaczeniu można to uznać za część budowy struktur niezależnych i samodzielnych wobec systemu władzy i społeczeństwa.

Niemniej powtarzane są także te rodzaje aktywności, które były charakterystyczne dla ruchu anarchistycznego i sto lat temu. Można tutaj wspomnieć chociażby rozbudowaną działalność wydawniczą, kółka dyskusyjne, organizowanie demonstracji i pomoc w strajkach, absencjonizm polityczny. Także tak jak to było kiedyś, tak i teraz problemem przyczyniającym się do podziałów w ruchu stało się zagadnienie zawiązywania jakichś struktur wyższych, mających w założeniu pomóc w koordynacji poczynań wolnościowców. Trzeba było także odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób prowadzić działalność w państwie, które odzyskało niezależność. Wtedy też rozwiną się te cechy współczesnego polskiego anarchizmu, które stanowią o jego nowatorstwie i niezależności od jego tradycyjnych wzorów.

## Rozdział 2

Odrodzenie się polskiego ruchu anarchistycznego w latach 80. XX w.

### 2.1. Anarchizm po II wojnie światowej

Obie wojny światowe stały się bardzo ważnymi cezurami dla światowego ruchu anarchistycznego. Poprzedzający pierwszą z nich okres stosowania przez jego zwolenników „propagandy czynem” jako metody walki rewolucyjnej zdecydowanie obniżył stopień poparcia społecznego dla wolnościowców, przypinając im wizytówkę „wrogów narodu ludzkiego”. Z kolei Wielka Wojna, jak zauważa Daniel Grinberg, „zadała ludziom spod czarnego sztandaru cios znacznie potężniejszy niż wszystkie dotychczasowe represje razem wzięte. Nigdy już później nie odzyskali po nim dawnego wigoru”<sup>118</sup>. Oczywiście wyjątkiem był Półwysep Pirenejski, gdzie niemal przez całe dwudziestolecie międzywojenne funkcjonowała wyjątkowo prężna, ciesząca się dużym poparciem społecznym centrala anarchosyndykalistyczna CNT, której kres przyniosła dopiero przegrana wojna domowa z gen. Franco. Próbowano również w tym czasie podejmować inicjatywy prowadzące do integracji pochodzących z różnych krajów organizacji ruchu, czego najważniejszym przykładem jest utworzenie w 1922 r., działającego do tej pory, Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników (MSR), w którym dużą rolę odgrywał Rudolf Rocker. Nie pomogło to jednak wolnościowcom odbudować takiej siły, jaką dysponowali przed 1914 r. II wojna światowa tylko to rozbicie pogłębiła.

Podobna ocena dotyczy także polskiego odłamu ruchu, który, jak wcześniej zaznaczono, nigdy nie ciesząc się większym poparciem ze strony społeczeństwa po 1918 r. zanikł prawie zupełnie. II wojna światowa, a zwłaszcza późniejsze rządy komunistów w naszym kraju nie pozostawiły miejsca dla działalności zwolenników anarchizmu, idei stawiającej na pierwszym miejscu wolność. Dlatego właśnie na okres niemal 40 lat ludzie spod znaku czarnego sztandaru właściwie znikają z naszej sceny politycznej oraz z życia społecznego.

Po drugiej stronie „żelaznej kurtyny” sytuacja przedstawiała się jednak inaczej. Co prawda, ruch anarchistyczny nie cieszył się już tak dużym poparciem, jak na przełomie XIX i XX w., nie miał też od momentu śmierci Kropotkina tak znanych oraz szanowanych

<sup>118</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 9.

myślicieli i działaczy, jednak nadal funkcjonowały organizacje międzynarodowe, np. International Workmen Association – Association International Travailleurs (IWA-AIT), oraz różne grupy narodowe. Stanowiły już one raczej margines życia politycznego, przegrywając w warunkach zwyciężającego powszechnie systemu demokracji parlamentarnej walkę o rząd dusz z masowymi partiami politycznymi. Oczywiście sytuacja ta zmieniła się wyraźnie na przełomie lat 60. i 70., w okresie rewolty studenckiej, kiedy to znowu czarne sztandary pojawiały się na masowych demonstracjach przeciwko rządzącym.

Ale zanim do tego doszło warto jeszcze wymienić parę przykładów powojennej aktywności wolnościowców. Roman Tokarczyk pisze o znacznym rozwoju publicystyki anarchistycznej w tym okresie, mającej przyczynić się do upowszechniania tej ideologii. Wymienia on przy tym wydawane od 1945 r. szwajcarskie pismo „Przebudzenie Anarchisty”, zauważając jednocześnie, iż nadal główną rolę ogrywają tu wydawnictwa francuskie z „La Liberation” na czele. W 1952 r. Francuz Fonteni opublikował *Manifest wolnego komunizmu*, który zdaniem Tokarczyka wyrażać miał poglądy reprezentatywne dla ówczesnych wolnościowców. Zawarta jest w nim ostra w formie i treści krytyka zarówno marksizmu, jak i państwowego socjalizmu. Tradycyjnie zaleca się masom ludowym „stworzenie rad, syndyków i komun, jako rzeczywiście ludowych, samorządowych narzędzi władzy, w zarodku niweczających jej centralizację, biurokratyzację i hierarchizację”. Dalej raz jeszcze podkreśla się, że żaden program ideologiczny nie prowadzący do rzeczywistej likwidacji państwa w każdej jego formie, nie zapewni pełnej swobody i równości jednostkom ludzkim<sup>119</sup>.

Burzliwe nastroje polityczne końca lat 60., które mogły sprzyjać powrotowi idei anarchistycznych na pierwsze strony gazet, dobrze oddaje kolejny cytat z artykułu Romana Tokarczyka: „[...] bezdusność współczesnej cywilizacji burżuazyjnej, jej pustka wewnętrzna, rozpad racjonalnej percepcji świata, dezideologizacja społeczeństwa nastawionego na konsumpcję, nieświadome emocjonalne odurzenie z powodu nieludzkich warunków – wszystko to może zrodzić taką duchową i moralną atmosferę, w której zarodki anarchizmu rozwijają się nie gorzej, niż w dzielnicach nędzy i głodujących wsiach”<sup>120</sup>. Młodzi ludzie urodzeni po II wojnie światowej zaczęli protestować przeciw wszelkim skostniałym konwencjom, które zdominowały życie ich rodziców i nieodmiennie wiązały się z państwem liberalno-demokratycznym i gospodarką kapitalistyczną. Stąd właśnie znowu powróciła moda na „ikony” Marksa, Lenina, Trockiego, ale i innych rewolucjonistów, w tym anarchistów z XIX w. Pojawili się też nowi bohaterowie masowej wyobraźni - Mao Tse-Tung, czy Che Guevara<sup>121</sup>.

Wydaje się, że głównymi powodami, dla których ideologia spod znaku czarnej flagi mogła z nową siłą porwać znaczną liczbę młodych ludzi, była jej tradycyjna bezkompromisowość wobec zastanej rzeczywistości i wynikające z tego dążenie do jej radykalnej zmiany. Jednocześnie takie wartości, jak umiłowanie wolności, pacyfizm z jednej strony oraz bogate dziedzictwo walki rewolucyjnej z drugiej, mogły wydać się atrakcyjne dla rosnącego ruchu sprzeciwu, ogarniającego uniwersytety i zakłady pracy końca lat 60., kiedy to we wszelkich dziedzinach życia dopatrywano się dominacji ducha autorytaryzmu.

Niektóre wydarzenia związane z dziedzictwem Maja '68 warte są przywołania także dlatego, że jest ono nadal ważne dla wielu polskich anarchistów. Chociaż oceniają oni ten okres w różny sposób, co zostanie przedstawione w kolejnych rozdziałach tej pracy, to jest dla nich jasne, że właśnie wówczas myśl i praktyka wolnościowa, przyjmując rozmaite formy, znowu znalazła się w centrum wydarzeń, mających wpływ na ówczesne życie społeczne. Co prawda, często na wyrost identyfikuje się z ruchem wolnościowym wszelkie efekty rewolty studenckiej, czego przykładem jest określanie ugrupowań terrorystycznych typu Czerwonych Brygad, albo Frakcji Czerwonej Armii jako stricte anarchistycznych, ale nie da się ukryć, iż wiele inicjatyw podjętych w tym okresie historycznym jest kontynuowanych przez dzisiejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru.

Wśród wielu manifestów politycznych tego okresu, które nawiązywały do idei anarchistycznych, można wymienić pracę Francuza Maurice Juayana pt. *Anarchizm a współczesne społeczeństwo* z 1969 r. Decydującą rolę w zaprowadzeniu tzw. liberalnego socjalizmu powierza się tutaj nie klasie robotniczej, ale właśnie intelektualistom. Dalej warto też wspomnieć o wydanej rok wcześniejszej publikacji braci Daniela i Gabriela Cohn-Bendit pt. *Lewicowy radykalizm*, w której podjęli oni krytykę zarówno kapitalizmu, jak i komunizmu. Chcą oni doprowadzić do „społeczeństwa bez autorytetów i hierarchii, bez rządzących i rządzonych, bez sformalizowanych struktur i sztywnych praw”<sup>122</sup>. Można jeszcze przytoczyć tutaj wydaną w 1970 r. książkę Andre Gorz'a pt. *Od teorii do praktyki anarchizmu*, czy też poglądy Daniela Guerina, uważającego, że „monopolistyczne kierownictwo partii w dziedzinie ideologicznej” jest głównym źródłem zła występującego w państwach socjalistycznych, posługujących się, według niego, „biurokratycznym młotem centralizmu”. Co ciekawe, uznaje on marksizm i anarchizm za doktryny „bliźniacze” i pokrewne w swym rodowodzie<sup>123</sup>.

Jedną z ważniejszych postaci tych wydarzeń, której poglądy wywarły także pewien wpływ na postawy współczesnych nam wolnościowców jest Herbert Marcuse. To właśnie on jedyną drogę ucieczki przed degeneracją i umasowieniem kultury Zachodu widział w społeczeństwie „odmieńców i outsiderów”, gdyż to właśnie oni, jako jedyne, nie poddają się dzisiejszej indoktrynacji, propagandzie i manipulacji. Ponadto nie czerpią oni korzyści z uczestnictwa w systemie opartym na przymusie i z tego powodu są zdolni do przeprowadzenia niezależnej moralnej krytyki stosunków społecznych w nim panujących. Tym samym wyznaczył on przeżywającym znowu chwile chwały anarchistom cele ich działalności<sup>124</sup>.

Oprócz wyżej przedstawionych przykładów głośnych manifestów politycznych w czasie Maja '68 na pewno ważną rolę odgrywał także nurt filozoficzny zwany sytuacjonizmem, dzisiaj w dużej mierze identyfikowany jest z nim wspomniany we wstępie Piotr Rymarczyk. Myśl ta była inspirowana, m.in., sztuką awangardową dadaizmu i surrealizmu początków XX w., wczesnym Marksem – zwłaszcza teorią alienacji, Henri Lefebvre'm, anarchizmem z okresu I Międzynarodówki oraz organizacjami wolnościowymi w Hiszpanii. Zorganizowani oni byli początkowo wokół powstałego w 1957 r. magazynu „Situationiste Internationale”, a potem w organizacji Międzynarodowce Sytuacjonistycznej. Niemniej to właśnie w 1967 r. zostały opublikowane dwie książki będące ich deklaracjami

<sup>119</sup> Roman Tokarczyk, *Anarchizm po wojnie*, w: „Zeszyt Red Rat-u”, nr 2, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1999, s. 5.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> Tamże.

<sup>123</sup> Tamże, s. 6.

<sup>124</sup> Tamże.

ideowymi: *Spoleczeństwo spektaklu* Guya Deborda i *Rewolucja dnia codziennego* Raoula Vaneigema. Wywarły one duży wpływ na francuskich studentów czerpiących z nich wiele swych haseł i postulatów. Sytuacjoniści obarczali kapitalizm winą za to, iż ludzie nie są już aktywnymi jednostkami kształtującymi siebie i swoją rzeczywistość, ale stali się pasywnymi przedmiotami w systemie, których jedynym zadaniem jest konsumpcja, oznaczająca nieustanne zaspokajanie sztucznie rozmnażanych potrzeb. Dostrzegali oni wyraźny kontrast między ekonomicznym bogactwem a miałością ówczesnej kultury. Rezultatem tego jest powszechna alienacja społeczna oraz hierarchizacja społeczeństwa według ilości posiadanych rzeczy. Krytykowali także Związek Radziecki, który opisywali jako kapitalistyczną biurokrację, bronili przy tym rad robotniczych. W ocenie sytuacjonistów wszystkie relacje międzyludzkie zredukowano do poziomu ekonomicznych transakcji, a życie społeczne przekształcone zostało w spektakl, gdzie głównym wątkiem jest właśnie nieustanna konsumpcja. Aby obudzić społeczeństwo, postulowali oni rewolucję codziennego życia, stąd ich poparcie dla studenckich rewolt, dzikich strajków, sabotażu itp. Ich swoisty elitaryzm objawiał się w tym, że dużą rolę w przeprowadzeniu rewolucji dawali właśnie studentom. Oczywiście, gdy tylko walka zostanie wygrana, grupy inicjujące akty rewolucyjne, jak chociażby właśnie Międzynarodówka Sytuacjonistyczna, rozwiążą się w sposób naturalny, bo już nie będą potrzebne. Wyzwolone w ten sposób jednostki zobaczyłyby całą obłudę i sztuczność otaczającej ich rzeczywistości, co umożliwiłoby im swobodne określenie i zapanowanie nad swą sytuacją, wyzwalając w końcu niezbędny potencjał, aby móc zrealizować własne, naturalne potrzeby. Społeczeństwo niezniewalane przez pieniądz, własność prywatną, państwo, niepodzielone na klasy, w którym aktywności jednostek nie będzie ograniczała specjalizacja pracy i produkcji, będzie, zdaniem sytuacjonistów, zorganizowane na zasadzie suwerennych i dobrowolnych komun, działających według reguł demokracji bezpośredniej. Mogłyby one współpracować zarówno na poziomie lokalnym, narodowym, jak i międzynarodowym opierając się na wzorcach federalistycznych. Zarówno w tej wizji, jak i w teorii rewolucji widzimy wyraźne wpływy anarchokomunizmu. Warto jednak zauważyć, że oni sami odżegnali się od etykiety anarchistów, gdyż nie chcieli być ograniczani przez ramy żadnej ideologii. Co prawda, Międzynarodówka Sytuacjonistyczna rozpadła się już w 1972 r. wokół sporów dotyczących dalszej taktyki postępowania, mimo to ich poglądy oraz praktyczna działalność miały i nadal mają duży wpływ na wolnościowców wszelkich odłamów<sup>125</sup>.

Kolejnym ważnym zjawiskiem, które zaszło na przełomie lat 60. i 70. XX w., będącym inspiracją także dla części dzisiejszych anarchistów, było wyodrębnienie się samodzielnej myśli libertariańskiej. Już na wstępie należy mocno podkreślić odrębność tej myśli od tradycji Maja '68 i ogólnie całego nurtu kontrkulturowego. Narodziła się ona w specyficznej kulturze amerykańskiej, gdzie istniało zawsze duże przyzwolenie na gospodarkę wolnorynkową i własność prywatną oraz tradycja głębokiego poszanowania wolności osobistej jednostki, które to często traktuje się jako wzajemnie od siebie zależne. Zarazem stanowią one podstawę prezentowanej tu ideologii libertarnej. Autor niniejszej pracy zdecydował się na chronologiczne przedstawienie wydarzeń, procesów, nurtów myśli społeczno-politycznej, które wywarły wpływ na odrodzenie polskiego anarchizmu. Warto jednak podkreślić w tym miejscu, że nie stanowią one jednolitej i spójnej całości, czego przykładem jest właśnie libertarianizm, tak odrębny od dziedzictwa Maja '68.

Libertarianizm określa się jako filozofię polityczną i moralną, nawiązującą do klasycznego liberalizmu, zawierającą w sobie wątki antropologiczne, polityczne oraz ekonomiczne. Wśród jej ówczesnych propagatorów można wymienić Murraya N. Rothbarda, Karla Hessa, Johna Hospersa, Davida D. Friedmana, Roya Childsa, Roberta Lefevre'a. Charakteryzuje ich przekonanie, że „każdy powinien mieć nieograniczoną swobodę dysponowania swoją osobą i własnością, tj. owocami swojej pracy i tym co dobrowolnie otrzymał (dostał lub kupił) od innych (którzy weszli w posiadanie tego w podobny sposób), o ile nie ogranicza swobody dysponowania swoją osobą i własnością komuś innemu”<sup>126</sup>. Libertarianie odwołują się m.in. do poglądów amerykańskich anarchistów-indywidualistów z XIX w., takich jak Benjamin R. Tucker i Lysander Spooner, oraz do prac klasycznych liberałów, np. Frederica Bastiata i Jean Baptista Saja. Podkreślają jednak, że od pierwszych różni ich odrzucenie laborystycznej teorii wartości, od drugich zaś radykalna krytyka przymusowego opodatkowania. Nieobce są też im odwołania do poglądów Ludwiga von Misesa i Fryderyka Hayeka.

Właściwe początki tej myśli znajdujemy już w publikacjach Jaya Alberta Nocka, który w 1935 r. upowszechnił swą programową rozprawę pt. *Państwo nasz wróg* oraz w pismach Ayn Rand, emigrantki ze Związku Radzieckiego, takich jak, *Źródło* z 1942 r., czy *Zrzucony atlas* z 1953 r. Dla rozwoju myśli libertarnej ważne okazały się również prace Roberta Nozicka, szczególnie jego koncepcja własności i samo-posiadania, Jamesa M. Buchanana, który zajmował się m.in. teorią wyboru publicznego oraz Davida Gauthier, przestrzegającego wolność jako racjonalny wybór. Zajmowali się oni również teoriami sprawiedliwości, które stawały się odpowiedzią na propozycje modyfikacji liberalizmu, jakie w tym czasie dawał np. Johna Rawls<sup>127</sup>.

Jak widzimy, ruch libertarian wiąże się przede wszystkim z terytorium Stanów Zjednoczonych, gdzie działa nawet Partia Libertariańska, powstała w 1971 r. w wyniku rozłamu w Young Americans for Freedom – młodzieżówki Partii Republikańskiej, zbierająca w wyborach średnio ok. miliona głosów. W tym momencie warto podkreślić różnorodność amerykańskiego anarchizmu, którego anarchokapitalizm jest tylko jednym z odłamów. Można tu wymienić chociażby lewicowych anarchosyndykalistów z historycznego ruchu Industrial Workers of the World, anarchokomunistów z Love & Rage Revolutionary Anarchist Federation, anarchoindywidualistów skupionych wokół „Anarchy”, anarchoprymitywistów spod znaku „Fifth Estate” czy też „wolnościowy municypalizm” Murraya Bockchina<sup>128</sup>.

Kończąc wątek libertarianizmu należy zaznaczyć, że w środowisku anarchistycznym, również polskim, istnieją często kontrowersje, czy libertarian można jeszcze uznawać za przedstawicieli ruchu. Niechęć do nich płynie zwłaszcza ze strony bardziej lewicowych

<sup>125</sup> Informacje na temat sytuacjonizmu pochodzą z artykułu *Guy Debord and the Situationists* zamieszczonego w książce Petera Marshalla *Demanding the impossible. A history of anarchism* upublicznionego pod adresem internetowym: [www.castless.ncl.ac.uk/Obituary/debord.html](http://www.castless.ncl.ac.uk/Obituary/debord.html).

<sup>126</sup> Cytat za [www.libertarianizm.pl](http://www.libertarianizm.pl)

<sup>127</sup> Wiadomości na temat libertarianizmu pochodzą ze strony internetowej [www.libertarianizm.pl](http://www.libertarianizm.pl) oraz z książki Justyny Miklaszewskiej *Libertariańska koncepcja wolności i własności*, Kraków 1994.

<sup>128</sup> Zawarte w tym akapicie informacje pochodzą z książki Jarosława Tomaszewicza, *Między faszyzmem a anarchizmem. Nowe idee dla nowej ery*, Wydawnictwo „Zima”, Pyskowice 2000, s. 44 i n.

odłamów wolnościowców, co wiąże się z wyraźną pochwałą wolnego rynku i własności prywatnej, które to głoszą libertarianie. W naszym kraju jednym z ważniejszych przedstawicieli tego odłamu ruchu jest Jacek Sierpiński.

W latach 1964-1970 szczyt swej aktywności przeżywała grupa teatralna Living Theatre, która była kolejnym z ważnych elementów życia kulturalnego i politycznego tego okresu, odbijającym się w poczynaniach wolnościowców w różnych krajach, w tym także w Polsce w latach 80. Teatr ten założyli w Nowym Yorku jeszcze w latach 40. Julian Beck i Judith Malin, wpisując się w alternatywny obieg teatralny, wzorujący się na zasadach awangardy dwudziestolecia międzywojennego. Gdy władze miasta pozbawiły ich siedziby, grupa zamieniła się w nomadyczną komunę, która jeździła od miasta do miasta, zatrzymując się głównie w ośrodkach uniwersyteckich, gdzie dawała przedstawienia posługując się metodami kreacji wspólnotowej, bez sztywnego podziału ról<sup>129</sup>.

W latach 60. stopniowo, m.in. dzięki kontaktom ze znanym anarchista Paulem Goodmanem i humanistą Martiniem Buberem, zaczęła się kształtować specyficzna ideologia wolnościowo-pacyfistyczna Living Theater, czerpiąca z taoizmu, judeo-chrześcijaństwa, marksizmu, myśli Gandiego, Bakunina, Kropotkina. Wtedy też powstały tak ważne projekty, jak *Mysteries*, *Frankenstein*, *Paradise now!*. Łączono w nich formę rytualnego zgromadzenia obrzędowego z aktualnym przesłaniem politycznym propagującym alternatywny styl życia, wzywającym do biernego oporu przeciw bezsensownemu prawu, sprzeciwiającym się dyskryminacji rasowej, społeczeństwu konsumpcyjnemu, wojnie w Wietnamie itp. Takie spektakle często przekształcały się w masowe demonstracje. Wszystko to zbliżało bardzo Living Theater do rewolty studenckiej końca lat 60., czyniąc go ważnym uczestnikiem tych wydarzeń, za co nierzadko jego członkowie płacili aresztowaniami przez policję, zakazami pobytu, pobiciami czy nagonką w prasie itd.<sup>130</sup>

Na tle sprzeczności poglądów wobec poparcia dla coraz bardziej radykalnych działań zrewoltowanych studentów doszło w końcu do kilku podziałów grupy. Jedyne Beck i Malin broniący swych pacyfistycznych przekonań używali dalej nazwy Living Theater. Postanowili wejść do istniejącego od 1905 r. amerykańskiego anarchistycznego związku zawodowego IWW oraz prowadzić regularną współpracę z licznymi wspólnotami alternatywnymi i wolnościowymi. Od połowy lat 70. starają się jednak rezygnować z polityczno-propagandowego wymiaru swej sztuki. Pod koniec lat 80., po śmierci Beck'a, siedzibą teatru stała się Francja<sup>131</sup>.

Warto zaznaczyć, że na przełomie lat 60. i 70. działało ok. setki zespołów alternatywnego teatru, z których bardziej znane to Open Theater, Bread and Puppet Theater, Odin Theater, ale też Laboratorium Jerzego Grotowskiego. Wpływ tej formy aktywności awangardowej odznaczył się także na happeningach Pomarańczowej Alternatywy z lat 80., wzorującej się w jeszcze większym stopniu na holenderskim Ruchu „Provo” i tamtejszym *Państwie Krasnoludków*. Materiały opisujące tego typu przedsięwzięcia są nadal publikowane w pismach współczesnych nam wolnościowców, co świadczy o ich zainteresowaniu również i tą formą aktywności, jako jednym ze źródeł inspiracji dla ich własnej działalności<sup>132</sup>.

Okres rewolty studenckiej, a w szerszym ujęciu rewolucji obyczajowej przyniósł także wyraźny wzrost popularności różnych sposobów życia, stanowiących alternatywę wobec sztywnych zasad społeczeństwa burżuazyjnego. Wobec negacji reguł, na których opierały się konsumpcyjne cywilizacje Zachodu, po raz kolejny młodzi ludzie zaczęli szukać inspiracji w refleksyjnej kulturze Wschodu. To wtedy modny stał się taoizm, buddyizm czy hinduizm, czego efektem było zakładanie różnych wspólnot żyjących na obrzeżach oficjalnego społeczeństwa, które w swym założeniu miały pomóc swym członkom odzyskać własną tożsamość, nadać prawdziwy cel życiu oraz pozwolić na pełną samorealizację, która wydawała się niemożliwa w ramach zindustrializowanego i zhierarchizowanego społeczeństwa kapitalistycznego.

Oczywiście twórcy takich komun odwoływali się też do myśli europejskiej, przy czym szczególnie przydatny okazywał się anarchizm, ze swą bogatą tradycją życia poza państwem. Rozwijano w nich idee feministyczne, pacyfistyczne, czy też ekologiczne, które miały polepszyć jakość życia w symbiozie z naturalnym środowiskiem, przy jednoczesnym odejściu od wszelkich form dyskryminacji i przemocy. Co prawda, dotyczyło to głównie bardzo eklektycznego ruchu hippisowskiego, który w tym czasie nie mógł osiągnąć większej popularności w rządzonej na sposób autorytarny Polsce, ale już dekadę później, w zmienionej sytuacji lat 80., znalazło to także odbicie w dążeniach młodzieży w naszym kraju.

Gdy opadła już fala burzliwych wystąpień studenckich, a większość hippiesów zakończyła zabawę w buntowników, obcięto włosy, poszli do pracy i zaczęli płacić podatki w drugiej połowie lat 70. zaczął się rodzić kolejny nurt kontestacyjny wobec społeczeństwa burżuazyjnego – punk<sup>133</sup>. W coraz trudniejszej sytuacji kryzysu ekonomicznego, który trapił wtedy państwa kapitalistyczne, wielu młodych ludzi nie widziało dla siebie szansy na stabilne i dobrze sytuowane życie. Stąd właśnie narodził się radykalny bunt, często brutalny w swej formie sprzeciw wobec wszelkich konwencji, które zdawało się, że tylko siłą własnej inercji podtrzymują społeczeństwo konsumpcyjne. Bunt ten znalazł swe ujęcie w muzyce, która była taka, jak jej twórcy i słuchacze: „brudna”, głośnie, agresywna, nie dbająca o formę i treść. Naturalną bazą ideologiczną stał się dla punków anarchizm, jednak często nie zadawali oni sobie większego trudu, by zgłębić do końca przesłanie klasyków myśli wolnościowej. Największym zainteresowaniem cieszyła się ta część ich twórczości, w której krytykowali oni państwo i społeczeństwo burżuazyjne. Jednak na pierwszym miejscu zawsze stała muzyka. W oparciu o hasło „weź gitarę, zagraj dwa riffy i załóż swoją grupę” powstawało mnóstwo niezależnych zespołów, wokół których tworzyła się niezależna scena<sup>134</sup> muzyczna, w jej ramach organizowano koncerty oraz rozpowszechniano czasopisma i płyty, niesplamio-

<sup>129</sup> Dzieje Living Theatre zostały opisane na podstawie artykułu Przemysława Wielgosza *Living Theatre. Polityka Estetycznego Gestu*, w: *Akcja Bezpośrednia*, nr 2, Warszawa 1993, s. 7 i 8.

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Tamże.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> Punk (ang. śmieć) - takim mianem określa się ludzi słuchających specyficznej odmiany muzyki rockowej, punkrocka, co często idzie w parze z identyfikowaniem się w jakimś stopniu z ideologią anarchistyczną. Ten rodzaj muzyki pojawił się w połowie lat 70. XX w. Swoją największą popularność przeżywał na przełomie lat 70. i 80., głównie w Wielkiej Brytanii i USA.

<sup>134</sup> Termin scena niezależna oznacza – sieć osób tworzących nieoficjalny obieg kaset z muzyką alternatywną, organizujących koncerty grup alternatywnych, wydających pisma trzeciobiegowe; def. za Piotr Żuk, *Spoleczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłoter-si*, Warszawa 2001, s. 177.

ne współpracą z komercyjnymi wydawnictwami. Niektóre z tych grup zdobywały sobie niemal światową sławę, jak np. pochodzące z Wielkiej Brytanii - ojczyzny punka – „Sex Pistols”, „The Clash”, czy grające do dzisiaj „UK Subs”, albo amerykańskie „klasyki gatunku” – „The Ramones” i „Black Flag”. Jednak najważniejsze okazało się to, że punk tylko z kilkuletnim opóźnieniem dotarł do Polski, gdzie w zmienionej sytuacji wewnętrznej mógł się stać jednym z najważniejszych elementów umożliwiających odrodzenie się anarchizmu w naszym kraju<sup>135</sup>.

## 2.2. Przesłanki odrodzenia się polskiego anarchizmu w latach 80. XX w.

Przełom lat 70. i 80. przyniósł niespodziewany powrót wolnościowców do naszego życia publicznego. Nie tylko sam ten fakt, ale i skala tego zjawiska wydają się nadal zaskakujące, gdy weźmiemy pod uwagę, że przez blisko 40 lat mniej lub bardziej represyjnych rządów komunistów pilnujących swego monopolu zarówno w dziedzinie ideologii, jak i praktycznej działalności idee anarchistyczne, nie ciesząc się nigdy silnym poparciem naszego społeczeństwa, w tak dynamiczny sposób zjednały sobie poparcie wśród młodzieży polskiej lat 80. Dlatego dobrze byłoby bliżej przyjrzeć się tym wydarzeniom i procesom, które przyczyniły się do tego.

Jednym z nich była ówczesna sytuacja społeczno-gospodarcza w naszym kraju. Schyłek epoki Gierka przyniósł rozczarowanie wobec szumnych haseł z początków jego panowania. Stagnacja gospodarcza przeradzała się w stopniowo w permanentny kryzys, czego przejawem było to, że system centralnego planowania gospodarki opierającej się na przemyśle ciężkim nie był w stanie zaspokoić, rozbudzonych w pierwszej połowie lat 70., potrzeb konsumpcyjnych społeczeństwa. Powoli rósł ruch sprzeciwu wobec indolencji władzy, który z czasem przechodził od postulatów czysto społecznych poprzez prawa człowieka w stronę haseł reform politycznych<sup>136</sup>.

Coraz liczniejsze strajki i manifestacje, powstanie organizacji opozycyjnych, jak Komitet Obrony Robotników czy Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, kształtowanie się niezależnego obiegu informacji poprzez różnego rodzaju niekontrolowane przez państwo wydawnictwa, „latające uniwersytety” i kluby dyskusyjne powoli zmieniały świadomość obywateli, którym nie wystarczało już życie w „najweselszym baraku w całym obozie socjalistycznym”. Tym bardziej, że w porównaniu już nie tylko z Zachodem, ale i innymi państwami „bloku” przestawało być tak zabawnie. Wszystko to zaowocowało procesem kształtowania się niekontrolowanych przez państwo związków zawodowych, którego kulminacją stały się Sierpień’80 i powstanie „Solidarności”, które umożliwiły częściową demokratyzację życia publicznego ujawniając zróżnicowane postawy, preferencje i aspiracje różnych grup ludności<sup>137</sup>.

Sama „Solidarność” walczyła przyczyniła się do wzrostu zainteresowania problemami, które później poruszały różne odłamy ruchu wolnościowego. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w swych początkach ruch ten nawiązywał wprost do pomysłów myślicieli polskich, których związki z tradycją anarchistyczną są dzisiaj powszechnie uznawane. Przykładem jest jej program „Rzeczypospolitej Samorządnej” nawiązujący wyraźnie do poglądów Edwarda Abramowskiego wyrażonych w projekcie „Rzeczypospolitej Przyjaciół”. Jak podkreśla Franciszek Ryszka, „wydaje się zrozumiałe, że przeciw zbiurokratyzowanym, scentralizowanym i oderwanym od podłoża związkom zawodowym utworzył się ruch, przypominający pod różnymi względami doświadczenie, o którym mówię [chodzi tu o anarchistów hiszpańskich - przyp. autora] [...]. Idea federacji – zamiast centralizmu, niesformalizowany tok pracy, niwelacja interesów branżowych – to są cechy podobne”<sup>138</sup>. Pożytecznym będzie tutaj przytoczenie opinii Wojciecha Giełżyńskiego, co prawda pochodzącej już z połowy lat 80.: „[...] pod sakralną i narodową pokrywką w „Solidarności” odnowił się także nurt socjalizmu humanistycznego – i zarazem odżyły marzenia anarchosyndykalistyczne”<sup>139</sup>.

Oprócz tego, że zasady, w oparciu o które nowy związek budował swe struktury i program w dużym stopniu nawiązywały do tradycji wolnościowych, „Solidarność” poruszała też zagadnienia będące przedmiotem dużego zainteresowania dzisiejszych anarchistów, wychodząc przy tym poza zakres tradycyjnie rozumianych postulatów natury politycznej i gospodarczej. Jednym z takich obszarów życia społecznego była chociażby ochrona środowiska i szerzej rozumiana ekologia, tak ważna dla większości dzisiejszych ruchów alternatywnych, gdyż odnosi się ona bezpośrednio do jakości ludzkiego życia. Mówił o tym Program NSZZ „Solidarność” uchwalony w Gdańsku-Oliwie, a już w lipcu 1981 r. powołano Krajową Komisję Ochrony Środowiska Człowieka NSZZ „Solidarność”<sup>140</sup>. Wszystko to pomagało zwrócić większą uwagę na problemy wychodzące poza tradycyjnie rozumianą sferę konsumpcji.

Ale to nie z pokolenia „Solidarności” rekrutowali się młodzi ludzie, którzy stali się podstawą dla wszelkich ruchów alternatywnych lat 80., w tym dla współczesnego nam polskiego ruchu anarchistycznego. Stosunek dużej części ówczesnej młodzieży wobec „Solidarności” cechowała obojętność, a nawet wrogość. Mirosław Pęczak zauważa, iż aktualna polityka, konflikty między władzą a „Solidarnością” i związana z tym sytuacja społeczna kraju nie są dla tych młodych ludzi szczególnie istotne<sup>141</sup>. W warunkach gdy oficjalne władze straciły już wszelki autorytet, nie mogąc przy tym zapewnić nastolatkom szansy na dostatnią przyszłość, a główny nurt opozycji politycznej posługuje się nachalnie bożo-narodowo-powstańczą retoryką i szokuje szowinistyczno-nacjonalistycznymi wyskokami niektórych swych przedstawicieli, wśród wielu młodych ludzi coraz większą popularnością cieszą się różne formy tego co Pęczak określa mianem „bycia obok [...] poza systemem tzn. niezależnie od tego, co dyktował konflikt polityczny, oficjalne instytucje, z Kościołem włącznie, oraz dominujące normy obyczajowe”<sup>142</sup>.

W takim właśnie momencie przywędrował do Polski punk. Wraz ze swoim bezkompromisowym przesłaniem, gdzie okrzyk „anarchia” bardzo często oznaczał po prostu to, co rozumie się pod nim w sensie potocznym, od którego ludzie spod znaku czarnego sztandaru

<sup>135</sup> Mirosław Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1991, s. 7-10.

<sup>136</sup> Mirosław Pęczak, Jerzy Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław 1991, s. 100 i n.

<sup>137</sup> Tamże.

<sup>138</sup> *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000, s. 25.

<sup>139</sup> Wojciech Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986, s. 138.

<sup>140</sup> Mirosław Pęczak, Jerzy Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław 1991, s. 138.

<sup>141</sup> Tamże, s. 101.

<sup>142</sup> Tamże.

daru tak często starali się uciec, tzn. rozkład, chaos, rozpad. Tyle, że na Zachodzie dotyczyło to „społeczeństwa burżuazyjnego”, a w naszych warunkach okazało się, że bardzo dobrze oddaje uczucia wielu młodych ludzi żyjących, jak wiadomo od momentu poprawek do konstytucji 1976 r., w socjalizmie.

Dlatego gdy w grudniu 1981 r. skończył się szesnastomiesięczny „karnawał wolności” i „Solidarność” zeszała do podziemia, swoją działalność zaczęły rozwijać niezależne zarówno od niej, jak i od państwa różnorodne organizacje wolnościowców. Często określa je się mianem grup typu wspólnotowo-ideologicznego, gdyż „grupują one jednostki połączone podobieństwem stosunku do wartości, poszukujące w grupie oparcia w sytuacji osamotnienia, alienacji, niezrozumienia czy izolacji wynikającej z faktu odmienności preferencji i zachowań kulturowych”<sup>143</sup>.

### 2.3. Polski ruch anarchistyczny w latach 80 XX w.

Pojawienie się zjawiska kontrkultury lat 80. miało chyba najbardziej decydujący wpływ na odrodzenie się polskich wolnościowców. W szarej rzeczywistości gospodarki ciągłego niedoboru jawiła się ona jako jedna z niewielu możliwości spontanicznego zamianowania własnej niezależności, przebywania w grupie ludzi charakteryzujących się podobnym światopoglądem oraz poczucia zajmowania się czymś rzeczywiście pożytecznym, czego efekt można było zobaczyć niemal natychmiast. Zaspokajało to potrzeby „robienia swojego”, odczucia, że „coś się dzieje”, bez uwikłania w problemy aktualnej polityki czy gospodarki, unikając jednocześnie spętania ogólnie przyjętymi normami zachowania. W takich warunkach anarchizm mógł dać młodym ludziom zarówno podbudowę ideologiczną, jak i pewne wzorce praktycznej działalności.

Należałoby w tym miejscu podkreślić specyfikę polskiego ruchu wolnościowego, na którą zwraca uwagę Wojciech Modzelewski, polegającą z jednej strony na tym, iż tworzył się samoistnie, „tzn. bez udziału animatorów z krajów zachodnich i bez jakiegokolwiek pośredniego wpływu z zagranicy. Kontakty tego typu pojawiły się dopiero później”<sup>144</sup>. Z drugiej strony nie zawiązał się on z inspiracji istniejących już wtedy w naszym kraju ugrupowań politycznych, gdyż „tworzenie ruchu anarchistycznego nie mieściło się w żaden sposób w zamierzeniach i działaniach ówczesnych środowisk opozycyjnych”<sup>145</sup>. Świadczy to o spontaniczności i niezależności wolnościowców, wykorzystujących zmiany zachodzące w PRL, przetwarzając na swój sposób zachowania charakterystyczne w tym czasie dla młodzieży kontrkulturowej Zachodu.

Jednym z ważniejszych czynników kształtujących środowisko polskich wolnościowców była niezależna scena rockowa. Jeszcze przed wprowadzeniem stanu wojennego organizowano festiwale muzyki alternatywnej, których sztandarowym przykładem jest oczywiście Jarocin. Były to okazje do spotkań przedstawicieli różnych subkultur młodzieżowych, wśród których można już było wyróżnić punków czy hippisów. Przyjeżdżali tam też członkowie nowych wspólnot religijnych lub parareligijnych, np. krisznaici, rastafarianie, buddyści, uczestnicy ruchu oazowego oraz „Jesus People”, które to stawały się również coraz bardziej popularne wśród poszukującej własnej tożsamości młodzieży. Na tego typu zlotach rozprowadzano już pierwsze polskie fanzyny, stanowiące jeden z najbardziej charakterystycznych elementów sceny niezależnej, np. „Szmata”, „Zjadacz radia”, „Azotox”, a także nieco późniejsze sławne „QQRYQ” Piotra „Pietii” Wierzbickiego<sup>146</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że samoświadomość przynależności tychże młodych ludzi do jakiejś szerszej wspólnoty spod znaku czarnego sztandaru i jednoznaczne określenie siebie jako anarchisty było jeszcze wtedy bardzo ograniczone. Przyczyny tego prezentowały się różnorodnie. Jako pierwszą można wymienić małą ilość opracowań dotyczących polskich tradycji wolnościowych oraz ograniczony dostęp zarówno do nich, jak i do materiałów opisujących międzynarodowy ruch anarchistyczny. Oczywiście swoją rolę odegrało także życie w systemie tłumiącym wszelkie alternatywne wizje rzeczywistości. Po trzecie wydaje się, że członkom subkultur bardziej zależało na prostym zamianowaniu własnej wolności, chociażby wyróżniającym się w szarym tłumie wyglądem, niż na analizowaniu światłych wizji przyszłości, opierając się na tekstach klasyków, aby potem wcielić je w życie. Ważniejsze okazywało się zrobienie czegoś teraz, w swym najbliższym otoczeniu. Tym prostym potrzebom odpowiadała właśnie prymitywna wersja anarchizmu, jaką posługiwał się punk.

Stan wojenny tylko na krótko wstrzymał rozwój sceny alternatywnej w naszym kraju. Mimo częstych kłopotów z milicją liczba koncertów i festiwali, organizowanych najczęściej pod opieką klubów studenckich, stale rosła. Tworzył się specyficzny klimat tego kontrkulturowego środowiska, gdzie główną wartością stała się niezależność od wszelkich oficjalnych struktur, z którymi współpraca „karana” była ostracyzmem, gdyż uważano to za „sprzedanie się systemowi”. Przypadki takie nie były zresztą rzadkością, gdyż władze podejmowały liczne próby wykorzystania na swoją korzyść spontanicznego entuzjazmu młodzieży i dlatego właśnie radio oraz telewizja chętnie lansowały zespoły idące na kompromisy z polityczną cenzurą. Starano się także nie przesadzać zbyt w zakłócaniu alternatywnych imprez muzycznych, wychodząc z założenia, że lepiej, aby młodzi ludzie spędzali czas na koncertach niż na demonstracjach politycznych.

Jednak duża część grup muzycznych, zwłaszcza punkowych, nie chciała poddawać się ani dyktatowi cenzora oraz państwowych wydawców i mediów, ani stać się tubą oficjalnej opozycji politycznej, co stało się zaczątkiem rozbudowanego tzw. trzeciego obiegu kultury. Tam właśnie wiele wolnościowych idei i sposobów działania mogło znaleźć swój wyraz stając się jednym z najważniejszych, oprócz nurtu strictly politycznego, elementów polskiego ruchu anarchistycznego. Młodzi ludzie bezinteresownie angażowali się w organizowanie koncertów, drukowanie nowych fanzinów oraz wydawanie i rozprowadzanie płyt i kaset takich zespołów, jak. „Dezert”, „TZN Xenna”, „Deuter”, „Kryzys”, głoszących hasło radykalnego odrzucenia całej otaczającej ich rzeczywistości PRL-u. Mirosław Pęczak uważa właśnie lata 1981-1984 za okres szczytowej popularności punk-rocka będącego w trudnej rzeczywistości stanu wojennego głosem protestu zarówno wobec marazmu szarego społeczeństwa, powszechnemu zakłamaniu, represyjnej władzy i takiej

<sup>143</sup> Tadeusz Paleczny, *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1997, s. 163.

<sup>144</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996, s. 99.

<sup>145</sup> Tamże.

<sup>146</sup> Pęczak, Weretenstein-Żułowski, *Spontaniczna...*, s. 100 i n.

samej szkole. Rozwojowi tego zjawiska niewątpliwie sprzyjał też fakt, że rządzący patrzyli w dużej mierze przez palce na ten proceder, traktując to jako swoisty wentyl bezpieczeństwa systemu, dzięki któremu narastające w młodzieży lat 80. napięcie zostanie w jakimś stopniu rozładowane<sup>147</sup>.

Większość z działających w tym czasie grup muzycznych i wydawnictw okazała się mieć mocno efemeryczny charakter, co wynika z chyba nieodłącznej cechy organizacji anarchistycznych, powstających często dla wykonania konkretnego zadania, nie widzących sensu w formalizacji swych struktur dla samego trwania w oczekiwaniu na kolejne zlecenie. Jednak można też podać liczne przykłady zespołów czy pism działających przez dłuższy czas lub nawet po dziś dzień, co zostanie przedstawione przy okazji prezentacji bardziej opiniotwórczych środowisk polskiego ruchu anarchistycznego lat 80., w których to zaczynała swoją aktywność wielu wymienionych wolnościowców.

Tradycyjnie już za jedną z pierwszych i ważniejszych grup anarchistycznych w Polsce uważa się Ruch Społeczeństwa Alternatywnego. Jeden z jego współorganizatorów, wspomniany już Janusz Waluszko, tak określa grunt, na którym wytworzyła się ta inicjatywa: „RSA wywodzi się ze środowiska gdańskiej alternatywy, działającego na pograniczu opozycji politycznej i młodzieżowej kontrkultury, a skupionego wokół pisma „Gilotyna””. Gazeta ta była wydawana od marca 1980 r. w I Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku. Tworząca ją grupa posiadała pewne znamienne dla wolnościowców cechy, które powodowały konflikty nie tylko z władzą, ale i z opozycją. Po pierwsze: „Byliśmy skrajnie niezależni, otwarci na wszelkie poglądy, formy wypowiedzi i tematy (pisali u nas narodowcy i komuniści, a obok polityki, historii i muzyki – zajmowaliśmy się obyczajami, szkołą czy bombą atomową)”. Drugim powodem była niechęć do wszelkich form „samoograniczającej się rewolucji”, radykalizacja postulatów oraz chęć tworzenia własnych, w pełni samodzielnych struktur i działań, jak manifestacje, czy tworzenie forum dla wymiany poglądów oraz integracji różnych grup niezależnych. To wszystko powodowało, że współpraca z „Solidarnością” nie układała się<sup>148</sup>.

Kolejnym powtarzającym się często elementem opisu podobnych inicjatyw wolnościowych jest przewaga chęci realnych działań na polu życia społecznego nad jasno sprecyzowaną samokwalifikacją ideologiczną. Jak zauważa Waluszko, dopiero okres przełomu lat 1981-1982 to czas „naszego przechodzenia na anarchizm (jesienią 1981 r. dowiedziałem się od znajomego narodowca i socjalisty, „Tirany”, że tak właśnie nazywają się nasze poglądy; ani wówczas, ani długo potem niczego z idejek nie czytaliśmy)”<sup>149</sup>. Podobne spostrzeżenie wyraża w swej książce Modzelewski pisząc, że nazwa „anarchizm”, jako element samoidentyfikacji przyjęta została dopiero po uformowaniu się ruchu, zaś u jego podstaw legły buntownicze akcje bezpośrednie oraz działalność intelektualna i artystyczna, a nie programowe traktaty pisane i czytane przez ówczesną młodzież<sup>150</sup>.

Ukoronowaniem pierwszego okresu działalności gdańskich wolnościowców okazało się sformułowanie w czerwcu 1983 r. manifestu Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego (RSA). W samej nazwie zawierał się program tej grupy: „[...] ruch – jako luźna forma organizacji, bez przywódców itd.; społeczeństwa – bo to ono a nie zdobycie władzy politycznej nas interesowało; wreszcie alternatywnego – tak wobec tego, co jest, jak i jako model współistnienia różnych form organizacji życia zbiorowego w tym lepszym świecie”<sup>151</sup>. Ludzie angażujący się w RSA widzieli w nim jedynie grupę inicjatywną, a nie organizację sensu stricto. W manifestie możemy też przeczytać: „Jesteśmy ruchem rewolucyjnym, lecz nie chcemy władzy. Dążymy do uzyskania wolności pełnej i powszechnej poprzez: zwalczanie wszelkich przejawów propagandy (bez względu na to, czy jest to dziennik telewizyjny, reklama elektrycznej szczoteczki do zębów, czy kazanie z ambony); odrzucenie nieludzkich wytworów kultury i cywilizacji; rozwój samoświadomości i umiejętności tworzenia własnego JA. Jesteśmy także ruchem anarchistycznym. Władzę i – motywującą jej niezbędność – kulturę uważamy za źródło zła, lecz nie popieramy przemocy i terroru.[...] Odrzucamy wszelką własność, pieniądze, ekonomię opartą na chęci zysku i wzroście [...] Negujemy wszelkie hierarchie, podziały i wartości jako relikty totalitarnej kultury”<sup>152</sup>. Taki zestaw haseł stał się powszechny wśród ludzi spod znaku czarnego sztandaru. We wrześniu tego samego roku powstało pismo „Homek” oraz zbierający się raz na tydzień klub dyskusyjny, co stało się podstawą dla późniejszej szerszej działalności grupy, której doświadczenia miały duże znaczenie dla odrodzenia się polskiego anarchizmu.

Ruch organizował coraz liczniejsze manifestacje oraz akcje ulotkowe, m.in. w sprawie służby zastępczej, przeciw wyborom i podwyżce cen, przez co zaczął popadać, zwłaszcza w sprawach wojska i religii, w coraz poważniejsze spory z „Solidarnością”. Latem 1984 r. udało się utworzyć Porozumienie Grup Niezależnych „Wolność” integrujące część środowisk gdańskich. Jedną z jej bardziej spektakularnych akcji było zatrzymanie pierwszomajowej demonstracji rządowej w 1985 r. i późniejsze bitwy z ZOMO. Nadało to aktywności wolnościowców duży rozgłos zarówno w kraju, jak i za granicą. Z drugiej jednak strony powrócił stereotyp anarchisty-terrorysty, co wraz z radykalnym sprzeciwem wobec porozumienia z władzą jeszcze bardziej odsuwało RSA od opozycji politycznej<sup>153</sup>.

Ważną inicjatywą Ruchu było też zorganizowanie „zlotu młodzieży wegetującej” – „Hyde Park” w lipcu 1985 r. w Złotej Górze. Wzięło w nim udział ok. 200 osób z Trójmiasta, Łodzi, Lublina i innych miast, „były teatry, muzyka, gazety oraz dyskusje o duszy i anarchii...”<sup>154</sup>. Po 1986 r. RSA przechodzi kryzys, wiążący się z tym, że część jego działaczy w efekcie prowadzenia „akcji bieżącej” trafiła do więzienia, a część przeszła do innych organizacji. Niektórzy zaczęli się bardziej angażować w działalność kontrkulturową

<sup>147</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna ...*, s. 109.

<sup>148</sup> Janusz P. Waluszko, *Ruch społeczeństwa alternatywnego*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 1999, s. 3.

<sup>149</sup> Tamże.

<sup>150</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm ...*, s. 100.

<sup>151</sup> Janusz P. Waluszko, *Ruch ...*, s. 4.

<sup>152</sup> Piotr Żuk, *Wybrane aspekty ruchu anarchistycznego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999, s. 27.

<sup>153</sup> Waluszko, *Ruch...*, s. 5.

<sup>154</sup> Tamże, s. 8.



we współpracy z Formacją Tranzytoryjną „Totart”, popularne też stały się skłonności ku „metafizyce społecznej” i pracy do wewnątrz jako formy ucieczki od życia społecznego<sup>155</sup>.

Był to już czas, kiedy w naszym kraju zaszły pewne widoczne zmiany sprzyjające rozwojowi przynajmniej niektórych inicjatyw wolnościowych. Takie wydarzenia i procesy próbował zestawzić Piotr Gliński, jedna z ważniejszych postaci w polskim ruchu ekologicznym, zawsze blisko związanym z ruchami stricte anarchistycznymi. Mówiąc o drugiej połowie lat 80. wskazuje on głównie na skutki wzmagającego się nacisku społecznego i rosnącej aktywności wspólnot lokalnych, rezygnację przez władze z doktrynalnej zasady jednomyślności, uznającej w pewnym zakresie partykularność i odrębność interesów niektórych grup, dopuszczenie większej swobody wypowiedzi w środkach masowego przekazu oraz pozwalanie na „nieformalną legalizację” różnego rodzaju inicjatyw opozycyjnych. Gliński wspomina również o ugruntowaniu się „propluralistycznego” charakteru społeczeństwa, tzn. poparcia dla niezależnych związków czy też wspólnot lokalnych<sup>156</sup>.

Dla zrozumienia specyfiki działalności polskich anarchistów trzeba jednak podkreślić, że o ile władze mogły dawać pewne przyzwolenie na wzrost niezależnej aktywności na polu ekologii, pacyfizmu czy też feminizmu, problemów poruszanych również przez wolnościowców żywo uczestniczących w związanych z tymi zagadnieniami inicjatywach, to jednak inaczej rzecz się miała z działalnością anarchistyczną. Ludzie spod znaku czarnej flagi manifestujący radykalny sprzeciw nie tylko wobec władzy samej w sobie, ale również wszelkim próbom negocjacji z nią, przeprowadzanych przez oficjalną opozycją polityczną, byli nadal brutalnie zwalczani.

Mimo wszystko kryzys, jaki przechodził w owym czasie gdański RSA, nie oznaczał zahamowania rozwoju inicjatyw wolnościowych w naszym kraju. Na przykład Pęczak pisze: „Od 1985 r. w wielu miastach zaczynają się tworzyć niewielkie grupki młodych ludzi przyznających się do ideologii anarchistycznej. W Gdańsku, Warszawie, we Wrocławiu co jakiś czas dają o sobie znać organizując manifestacje rozpędzane przez policję”<sup>157</sup>. Wspomina on też o takich ważnych pismach trzeciego obiegu, jak „Anarcholl”, „Terrorysta”, czy właśnie „Homek”.

Wielu ludzi związanych wcześniej z RSA zaangażowało się w działalność jawnej i pacyfistycznej organizacji Ruch „Wolność i Pokój”, której powstanie w kwietniu 1985 r. było wynikiem luźnych inicjatyw studenckich w Gdańsku, Warszawie, Krakowie, Wrocławiu, a później też w Bydgoszczy, Gorzowie, Szczecinie, Poznaniu. Organizacja ta podejmowała problemy ochrony środowiska, zniesienia kary śmierci, postulatu wszechstronnego rozwoju człowieka i wzajemnej tolerancji, potrzeby współpracy wszystkich ruchów pokojowych i rozbrojenia Europy Środkowej. WiP prowadził też skuteczną kampanię dotyczącą zmiany przysięgi wojskowej oraz wprowadzenia możliwości odbywania służby zastępczej. Poruszano również zagadnienia dotyczące feminizmu czy też praw mniejszości seksualnych, co odsuwało WiP od konserwatywnej w tych sprawach „Solidarności”. Głównym organem prasowym tej niesformalizowanej organizacji była ukazująca się w latach 1986-1989 „Accapella”<sup>158</sup>.

Kiedy w naszym kraju zaczęło powstawać coraz więcej lokalnych grup proekologicznych, wśród ich założycieli i sympatyków znalazło się wiele osób w różny sposób, chociażby poprzez punk, związanych ze środowiskami wolnościowymi. Tak wtedy, jak i dzisiaj wydaje się, że poczuwają się oni do pewnej wspólnoty ideowej w sferze pojmowania roli człowieka w otaczającym go świecie natury. Wyraża się to chociażby w poparciu dla haseł równości wszystkich istot, demokracji bezpośredniej, antyhierarchiczności czy antyinstytucjonalizmu<sup>159</sup>. Pozwala to na wzajemne wsparcie organizowanych przez siebie akcji. W każdym razie aktywność na polu ekologii mogła dawać wrażenie możliwości dokonania realnych zmian bez ciągłego zagrożenia brutalnymi represjami ze strony państwa.

Kolejnym ważnym ośrodkiem związanym z tendencjami wolnościowymi stał się Wrocław, gdzie swoje sławne happeningi organizowała wspomniana już kontrkulturowa „Pomarańczowa Alternatywa” (PA). Korzeni jej powstania możemy szukać jeszcze w 1980 r., kiedy to studenci Uniwersytetu Wrocławskiego i Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych założyli Ruch Nowej Kultury, którego celem było „pogłębienie wrażliwości estetycznej i etycznej i budowanie nowych humanistycznych więzi międzyludzkich”. Gdy na jesieni 1981 r. wydano pierwszy numer pisma RNK właśnie pt. „Pomarańczowa Alternatywa”, cele te rozbudowano o promocję idei surrealizmu socjalistycznego, zakładającego tworzenie nowej sztuki na gruncie rzeczywistości socjalistycznej, posługując się przy tym wolną wyobraźnią surrealistyczną. Wtedy też przeprowadzono pierwsze happeningi oraz pokojowy „marsz wielkanocny” podobny do tych, jakie odbywały się na Zachodzie. Po 13 grudnia 1981 r. RNK rozpadł się, ale jego działalność kontynuował jeden z założycieli ruchu Waldemar Frydrych „Major”<sup>160</sup>.

Od połowy lat 80. „Majorowi” udaje się pod szyld „Pomarańczowej Alternatywy” wciągnąć więcej ludzi i to właśnie z tego okresu pochodzą jej najślawniejsze happeningi, jak: „Dzień Tajniaka”, „Dzień Krasnala”, „Rewolucja Krasnali”, „Dzień Milicjanta”. Warte podkreślenia jest to, że inicjatywy pokrewne PA w innych ośrodkach wspierali zarówno przez członkowie RSA, jak i WiP, co świadczy o bliskiej współpracy różnych środowisk wolnościowych. Akcje PA, wzorując się w dużej mierze na pomysłach płynących z okresu rewolty studenckiej lat 60 i 70. XX w., a także z form ludycznego widowiska, kreowały wydarzenia, spektakle „angażując” przedstawicieli władzy i zwykłych przechodniów, przedstawiając w krzywym zwierciadle różne autorytety, jednocześnie stając się aktem zabawy ludowej. Wszystko było starannie zaplanowane łącznie z przewidzianym aresztowaniem przez milicję, co również stało się elementem przedstawienia<sup>161</sup>.

Władze miały więc często problemy z wyborem sposobu reagowania na przedsięwzięcia PA, nie będące same w sobie jawną demonstracją polityczną skierowaną przeciw rządzącym. Działalność „Majora” stanowiła ważny element ówczesnego środowiska wolnościowego i bez wątplenia jest nadal inspiracją dla dzisiejszych anarchistów. Forma happeningu jest przecież bardzo często wykorzystywana przy wszelkiego rodzaju manifestacjach i protestach. Może bowiem zainteresować oraz wprowadzić w konfuzję nie tyl-

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna ...*, s. 140.

<sup>157</sup> Pęczak, *Mały słownik subkultur...*, s. 8.

<sup>158</sup> Paleczny, *Kontestacja: ...*, s. 167.

<sup>159</sup> Tamże, s.164 i 165.

<sup>160</sup> Pęczak, Wertenstein-Żuławski, *Spontaniczna ...*, s. 162 i n.

<sup>161</sup> Tamże.



ko postronnych ludzi, którzy inaczej nie zwróciliby uwagi na dany problemem, ale także umożliwić w pewnym stopniu dezorganizację służb porządkowych wezwanych dla rozgonienia „groźnej i nielegalnej demonstracji ulicznej”<sup>162</sup>.

W drugiej połowie lat 80. także w Łodzi zawiązała się ciekawa grupa wolnościowców zajmująca się głównie działaniami na polu kontrkultury. Jednym z jej inicjatorów był Krzysztof Skiba, który w 1987 r. przeniósł się tam z Gdańska, gdzie wcześniej aktywnie udzielał się w RSA. Nawiasem mówiąc jego biografia, zwłaszcza ostatnie lata, dobrze pokazuje, w jak różne strony rozeszły się drogi polskich anarchistów z lat 80. W każdym razie walczył się on do powołania do życia Galerii Działań Maniakalnych, blisko związanej również z „Pomarańczową Alternatywą”. Jednak w swojej aktywności, przejawiającej się zazwyczaj w happeningach, np.: „Dzień Dziecka”, „Galopująca Inflacja”, „Dzień Solidarności”, Galeria okazała się bardziej radykalna od PA, co oczywiście spotykało się z większą brutalnością ze strony milicji. Łódzcy anarchiści wydawali także własną gazetę „Przeziębienie pały”<sup>163</sup>.

Rok 1988 przyniósł falę ożywienia politycznego w kraju, z czym współgrał wzrost aktywności gdańskiego RSA. Jako, że ciągle powstawały nowe ośrodki ruchu powiązane z Gdańskiem bądź tylko posługujące się nazwą RSA, np. w Szczecinie, Białymstoku, Zakopanem, Chełmnie, Sochaczewie, na pierwszy plan wysunęły się pomysły integracyjne środowisk wolnościowych. Efektem tego stała się wspólna inicjatywa RSA, WiP-u i Totart-u<sup>164</sup> zmierzająca do zorganizowania tzw. sieci wymiany pozytywnej, która od czerwca 1988 r., kiedy to napisano jej manifest, nosiła miano Międzymiastówki Anarchistycznej (MA). Jeżeli chodzi o cele MA, to pisano, iż „za Edwardem Abramowskim zapraszamy do zмовы powszechnej przeciwko państwu i za nim również stwierdzamy, że jedyny istotnie wartościowy składnik rozwoju, to rozwój przyjaźni, tylko nim mierzy się wyższość rozwoju społecznego”<sup>165</sup>.

Praktycznego wymiaru nabrała ona podczas letniego zlotu „Hyde Park”, kiedy to mogły się do niej włączyć grupy z innych miast. 30 października tego samego roku udało się zorganizować w Gdańsku I Spotkanie Integracyjne MA, na którym oprócz ok. 100 wolnościowców zjawili się także ZOMO, doprowadzając do aresztowania m.in. Janusza Waluszki i do spisania reszty uczestników, którzy zresztą kontynuowali potem zjazd w innym miejscu. W spotkaniu tym uczestniczył także wymieniony już Piotr Rymarczyk<sup>166</sup>, który stał się obok m.in. Adama Rycia i Adama Nawierskiego jednym z organizatorów grupy anarchistycznej w Warszawie, która pierwszy raz zaistniała na demonstracji w marcu 1989 r. i zaczęła wydawać od czerwca tego roku pismo „Rewolta”.

Kolejne spotkanie MA odbyło się już na wiosnę 1989 r. w Dobrzenu koło Opola, gdzie zarysowało się coraz wyraźniejsze dążenie do przekształcenia MA w federację, co poszerzałoby jej znaczenie zdecydowanie poza funkcje forum wymiany informacji. W spotkaniu tym bierze udział Jacek Sierpiński, w tym czasie członek NZS, któremu jednak nie wystarczały już związki z opozycją polityczną, gdyż jej postulaty uważał on za zbyt mało radykalne oraz nie odpowiadały mu jej, zbyt duże jego zdaniem, związki z Kościołem. Ostatecznie jesienią 1989 r. na zjeździe w Warszawie w Szkolnym Ośrodku Socjoterapii MA przekształca się Federację Anarchistyczną (FA), mającą skupiać na zasadzie swobodnego akcesu grupy, środowiska i pojedyncze osoby związane z ruchem<sup>167</sup>.

Co ciekawe przełom lat 80. i 90. stał się również okresem, kiedy część wolnościowców zaczęła w jakimś stopniu próbować wprowadzać w życie zasady anarchosyndykalizmu. Mimo wyraźne piłsudczykowski korzeni polskiego syndykalizmu czasu 20-lecia międzywojennego anarchiści próbując organizować ruch robotniczy świadomie czerpali także z tradycji Związku Związków Zawodowych, zwłaszcza późniejszego okresu aktywności tej organizacji. Jako przykład prezentowanego wtedy podejścia może posłużyć relacja Janusza Waluszki<sup>168</sup> opisującego ten okres swej działalności, w której podkreśla on, że podejmowano współpracę z różnymi środowiskami wywodzącymi się np. z Wolnych Związków Zawodowych, radykalnych odłamów „Solidarności”, Polskiej Partii Socjalistycznej-Radykalna Demokracja. Inspiracje też były wtedy rozmaite, wymienia się tu oprócz syndykalizmu okresu II RP i II wojny światowej, w którym to dostrzega on wyraźną ewolucję od poparcia dla Piłsudskiego do współpracy z AIT, także niepodległościowy socjalizm PPS, kooperatywność Abramowskiego, agraryzm PSL, tradycje samorządów robotniczych lat 1944-1947 i 1956-1959. Wszystko to umieszcza on w ramach „anarchizmu alternatywnego”, pisząc: „[...] kult współistnienia różnych dróg bardzo nam to ułatwiał, nie interesowała nas żadna ortodoksja”. Wynikiem tak otwartego na różne wpływy podejścia było chociażby poparcie współtwórcy RSA dla prawa wolnościowców do walki o niepodległość swego kraju, który to postulat często wywoływał spory w ramach ruchu<sup>169</sup>.

Dalszym tendencjom integracyjnym w ruchu sprzyjały wydarzenia zdolne swą wagą zmobilizować do działania różne środowiska w całym kraju. Taką sprawą były chociażby plany budowy elektrowni atomowej w Żarnowcu. Wywołało to falę skutecznych i różnorodnych protestów, w których brali udział wolnościowcy wywodzący się z rozmaitych odłamów ruchu. Jeszcze pod koniec 1988 r. r. zawiązała się Federacja Zielonych<sup>170</sup>, skupiająca ekologów, także i tych o wolnościowych zapatrywaniach, z terenu całej Polski. Innym przykładem inicjatyw integracyjnych było powstanie w lecie 1989 r. w Gdańsku i Sopocie Grupy „X Pawilon” zrzeszającej ludzi z RSA, Ruchu „Twe Twa”, Totart-u, Solidarności Młodych (Wywrotowców), Solidarności Walczącej, KPN, Federacji Młodzieży Walczącej. Efektem tego stało się powstanie Klubu Inicjatyw Społecznych, gdzie główną rolę grali już anarchiści z RSA czy Czarnego Aliansu i inni<sup>171</sup>.

Wróćmy jednak do wątku FA, której powstanie było ważnym wydarzeniem w historii polskiego ruchu wolnościowego. Po pierwsze, zaistniała pewna struktura łącząca różne ośrodki w kraju, które identyfikowały się z czarnym sztandarem, oprócz już wymienionych można tu jeszcze dodać Lubelską Alternatywną Grupę Anarchistyczną (LAGA) z Lublina, „Czarny Alians” z Sopotu, „Czarnego Piotrusia” z Wrocławia czy Związek Anarchistyczny z Krakowa. Dalej federacja ta nabierała charakteru zdecydowanie bardziej

<sup>162</sup> Tamże.

<sup>163</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 167.

<sup>164</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 7 i 8.

<sup>165</sup> Żuk, *Wybrane aspekty* ..., s. 45.

<sup>166</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 9.

<sup>167</sup> Patrz wywiad udzielony przez Jacka Sierpińskiego pismu „Inny Świat”, nr 9, s. 64.

<sup>168</sup> Janusz P. Waluszko, *W/s syndykalizmu...*, „Gazeta An arché”, nr 33, 1996.

<sup>169</sup> Tamże.

<sup>170</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 164.

<sup>171</sup> Waluszko, *Ruch* ..., s. 8.

politycznego, co mocno wykraczało poza ramy kontrkulturowej wymiany informacji, czemu w założeniu służyć miała MA. Taka zmiana staje się zawsze kwestią sporów w każdym świecie anarchistycznym, gdyż zaraz pojawia się pytanie o poziom niezależności grup wchodzących w skład takiej wyższej struktury. W następnej kolejności wysuwany jest zarzut o próbę przejęcia kontroli nad ruchem. Podobnie stało się i w przypadku FA<sup>172</sup>.

Dodatkowe kontrowersje powstawały wokół metod walki z „systemem”. Coraz częściej powtarzały się krwawe bitwy z przedstawicielami bojówek skrajnie prawicowych, czego przykładem były starcia pod Pałacem Kultury w Warszawie w czasie Kongresu Prawicy, kiedy to wolnościowcy bili się z członkami Narodowego Odrodzenia Polski i zwyczajnymi skinami. Ponadto należało się jakoś odnieść do porozumień Okrągłego Stołu i wynikających z nich przemian. W tym miejscu trzeba podkreślić, że duża część anarchistów odebrała ten kompromis jako potwierdzenie swych podejrzeń wobec „Solidarności”, określających ją jako kolejną grupę ludzi żądnych przejęcia rządów w Polsce. Ich dogadanie się z komunistami co do podziału wpływów we władzach w państwie zostało odebrane przez anarchistów, jako ostateczny symbol zdrady tych wszystkich wartości, jakie prezentowała „Solidarność” na początku swego istnienia. Pozostawały jednak pytania dotyczące ustosunkowania się do szybko zmieniającej się rzeczywistości. Pierwszym tego objawem był bojkot przeprowadzonych w czerwcu 1989 r. wyborów do sejmu kontraktowego, które traktowano jako pierwszy efekt dogadania się elit ponad głowami ludu.

Spory wokół tych problemów prowadzą w sposób naturalny do rozbitcia warszawskiej FA. Część działaczy pozostaje przy nazwie Międzymiastówka Anarchistyczna opowiadając się za „rewolucyjnym modelem działania”, gdyż nie mogli pogodzić się z opadnięciem fali nastrojów społecznych. Inni zostali przy nazwie RSA i popierali opcję bardziej pokojową oraz angażowali się we wspieranie inicjatyw informacyjnych i samoorganizacyjnych. Podobne wołty miały miejsce także w innych ośrodkach w całym kraju, co w miarę osłabiało FA<sup>173</sup>.

#### 2. 4. Podsumowanie

Na podstawie przedstawionego skrótu historii polskiego anarchizmu w latach 80. można wysnuć wniosek, iż w dużym stopniu wyszedł on poza ramy, które nadawać by mu mogła tradycja ruchu wolnościowego z przełomu XIX i XX w. Decydujący wpływ miały na to przedstawione w pierwszej części niniejszego rozdziału procesy zachodzące w ramach ruchu spod znaku czarnego sztandaru po II wojnie światowej oraz specyficzna sytuacja naszego państwa, znajdującego się z jednej strony pod władzą represyjnego reżimu, a z drugiej doświadczającego głębokiego kryzysu gospodarczego. Wszystko to znalazło swój wyraz zarówno w myśli, jak i w praktyce działania współczesnych wolnościowców.

Należałoby więc zauważyć, iż polski anarchizm nie odrodził się jako formacja polityczna próbująca wcielić w życie idee jednego z historycznych nurtów myśli wolnościowej, np. anarchokomunizmu, ale był raczej wyrazem spontanicznej reakcji młodych ludzi, którzy poszukiwali własnej tożsamości buntując się zarówno przeciwko wzorcom narzucanym przez rządzących, rodzinę, lecz również rodzącą się opozycję polityczną związaną w różnym stopniu z „Solidarnością”. To specyficzne pokolenie często nie mogło już realizować w pełni własnych potrzeb w trapiącym ciężkim kryzysie społeczeństwie, zarazem mogło już w większym stopniu niż ich poprzednicy czerpać wzorce zachowań Zachodu, gdzie właśnie swoje apogeum przeżywała kontrkultura punków.

Ważnym czynnikiem stało się także poluzowanie więzów ograniczających samodzielne próby organizowania się społeczeństwa, czego objawem był nie tylko ruch związkowy, ale także powstawanie różnorodnych wspólnot opartych na poszukiwaniu nowej tożsamości oraz zawiązywania się grup, które tak jak RSA, dążyły do wyzwolenia jednostki nie chcąc wchodzić w ramy żadnej dogmatyki czy to komunistycznej, czy to „solidarnościowej”. Być może to wszystko razem sprawiło, że dla nowych wolnościowców najważniejsza stawała się praktyczna działalność „tu i teraz”, a niezagłębianie się w badanie swych tradycji historycznych, co i tak byłoby bardzo trudne z uwagi na małą liczbę i trudność dostępu do publikacji na ten temat. Wynikiem tego stało się nieprzywiązywanie dużej wagi, przynajmniej w początkowym okresie, do jakiejś ortodoksji i czystości ruchu pod względem ideologicznym.

Gdy patrzemy na działalność polskich anarchistów w latach 80. od razu rzucają nam się w oczy przynajmniej dwie podstawowe różnice w porównaniu z aktywnością ich historycznych protoplastów. Pierwsza z nich to rezygnacja z prób doprowadzenia do wybuchu rewolucji za pomocą środków siłowych, co wynika m.in. z faktu niepodzielania przez dużą część anarchistów wiary w oczyszczającą wszystko za jednym zamach moc radykalnej rewolucji. Oczywiście dochodzi do starć z milicją, ale jest to zazwyczaj traktowane jako działania obronne, a nie cel sam w sobie.

Drugą cechą, jaką warto by wymienić, jest duże znaczenie dla środowisk ludzi spod znaku czarnego sztandaru działalności związanej z tzw. sceną niezależną, w co wchodzi także happeningi „Pomarańczowej Alternatywy”. Staje się ona w dużej mierze podstawą dla integracji ruchu, przekazywania informacji, a dla dużej części jego członków możliwością zaspokojenia pragnienia działania w pełni wolnego od wszelkich ograniczeń życia oficjalnego. W tym znaczeniu można to uznać za część budowy struktur niezależnych i samodzielnych wobec systemu władzy i społeczeństwa.

Niemniej powtarzane są także te rodzaje aktywności, które były charakterystyczne dla ruchu anarchistycznego i sto lat temu. Można tutaj wspomnieć chociażby rozbudowaną działalność wydawniczą, kółka dyskusyjne, organizowanie demonstracji i pomoc w strajkach, absencjonizm polityczny. Także tak jak to było kiedyś, tak i teraz problemem przyczyniającym się do podziałów w ruchu stało się zagadnienie zawiązywania jakichś struktur wyższych, mających w założeniu pomóc w koordynacji poczynań wolnościowców. Trzeba było także odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób prowadzić działalność w państwie, które odzyskało niezależność. Wtedy też rozwiną się te cechy współczesnego polskiego anarchizmu, które stanowią o jego nowatorstwie i niezależności od jego tradycyjnych wzorów.

#### Rozdział 4

<sup>172</sup> Paleczny, *Kontestacja*: ..., s. 166.

<sup>173</sup> Pęczak, *Mały słownik* ..., s. 9.

W tej części niniejszej pracy jej autor chciałby się skupić na prezentacji i skonfrontowaniu poglądów wybranych wolnościowców na zagadnienie samej istoty współczesnego anarchizmu. Reprezentują oni różne ośrodki ruchu oraz mają często zgoła odmienne spojrzenie na przedstawione niżej tematy. Co charakterystyczne, w większości poświęcili oni już sporo swojego życia na realizację idei anarchistycznych, więc ich opinie opierają się na własnych przemyśleniach, prowadzonych polemikach oraz działalności praktycznej. Stąd znają oni wiele problemów nurtujących ludzi spod znaku czarnego sztandaru oraz są rozpoznawalni w tym środowisku, a także poza nim, o czym świadczy odwoływanie się do ich wypowiedzi przez naukowców i dziennikarzy zajmujących się z różnorodnych powodów ruchem. Wybór przez autora akurat takich, a nie innych wolnościowców w dużej mierze wynika z procesu zapoznawania się z publikacjami związanymi z poruszaną tutaj tematyką. W nich to właśnie pojawiali się często anarchiści, których wypowiedzi na różnorodne kwestie zostały niżej przytoczone. Nie oznacza to w żadnym razie, że wyczerpują oni w swej liczbie szeroki krąg ciekawych postaci polskiego anarchizmu, wnoszących wiele do działań podejmowanych w ramach ruchu.

O prócz próby uchwycenia tych cech anarchizmu, które są najważniejsze dla dzisiejszych ludzi spod znaku czarnej flagi zostaną w niniejszym rozdziale zaprezentowane dwa inne problemy bezpośrednio związane z tym zagadnieniem. Chodzi tu przede wszystkim o kwestię możliwości wyznaczenia jednoznacznych podziałów ideologicznych w ruchu, co łączy się z pytaniem o znaczenie określenia własnej odrębności i tożsamości przez poszczególnych jego działaczy. Drugi problem dotyczy krytyki różnych działań, w których biorą udział ludzie identyfikujący się z czarnym sztandarem, a które według wielu wolnościowców tak naprawdę przynoszą tylko szkodę ruchowi. To także okaże się pomocne przy próbie wyznaczenia istoty współczesnego anarchizmu.

#### 4.1. Próby określenia istoty współczesnego anarchizmu

Autorzy podejmujący temat anarchizmu przyjmowali różnorodne definicje tego zjawiska, oceniając je najczęściej w kategoriach ideologii czy też ruchu społecznego, tworząc lub posługując się na swój użytek wieloma podziałami i klasyfikacjami, mającymi im pomóc ująć w jakiejś czytelnej ramy ten tak rozległy i płynny temat. Jednak wydaje się, że zabiegi te mogą prowadzić do błędów bądź to w rezultacie dążenia do maksymalnej obiektywizacji, bądź z drugiej strony nadmiernego subiektywizmu, wynikającego chociażby z osobistych uprzedzeń do tej, czego by nie mówić, radykalnej ideologii<sup>174</sup>. Dlatego pożytecznym wydaje się ograniczenie do zaprezentowania i skonfrontowania poglądów samych wolnościowców na ten temat, dla których przecież kwestie samookreślenia albo oczyszczenia ruchu ze zjawisk, które uznawane są przez nich za negatywne, mają podstawowe znaczenie.

Współcześni badacze ruchów społecznych zajmujący się dzisiejszym anarchizmem, umieszczają go zazwyczaj w grupie tzw. nowych ruchów społecznych<sup>175</sup>, których występowanie stanowi według nich jedną z cech społeczeństwa postindustrialnego. Głównym polem konfliktu społecznego, w jakim miałyby funkcjonować te ruchy, jest sfera kultury<sup>176</sup> oraz manipulacja jej znaczeniami, co uważa się za podstawowe narzędzie represji, gdy tymczasem dawniej „stare” ruchy społeczne uwikłane były w starcie pomiędzy pracą a kapitałem. Na tym obszarze, skupiającym się na sferze aksjologicznej naszego życia, mają prowadzić swą działalność obok ludzi spod znaku czarnego sztandaru także pacyfiści, ekolodzy, feministki itp. Takie podejście spotykamy u Piotra Żuka, Kariny Stasiuk czy też Wojciecha Modzelewskiego, którzy swe inspiracje czerpią w dużym stopniu z teorii Alaina Touraine’a.

W wypowiedziach współczesnych polskich anarchistów znajdziemy z pewnością dużo argumentów na poparcie takiego ujęcia dzisiejszego polskiego anarchizmu, jednak z drugiej strony należy pamiętać, że zarazem podkreślają oni znaczenie czysto politycznego wymiaru swojej działalności, który skupia się na gruntownej zmianie panującego dzisiaj porządku. Janusz Waluszko krytykując książkę Żuka<sup>177</sup> zauważa, że traktowanie anarchizmu jako kolejnego odłamu tzw. nowych ruchów społecznych, mających skupić swą aktywność na przemianach dotyczących sfery kultury i wartości obowiązujących we współczesnym społeczeństwie, jest nieprawidłowe, gdyż wolnościowcy koncentrują się raczej na budowie niezależnych od systemu samorządnych wspólnot. Pisze on: „To nie jakieś *normy kultury*, lecz brak dostępu społeczeństwa do materialnych podstaw kształtowania życia jako podmiot własnego działania (a nie cudzy przedmiot) sprawia, iż system wygląda tak a nie inaczej”<sup>178</sup>. To sprowadza nas znowu na pole walki politycznej i ekonomicznej.

Próbując zrozumieć, czym jest anarchizm dla dzisiejszych polskich wolnościowców przydatne wydaje się zmierzenie się z jednym z zarzutów najczęściej wysuwanych przeciw tej ideologii, tzn. całkowitej utopijności jego założeń. We wspomnianej już parokrotnie dyskusji grupy intelektualistów z początku lat 80. Marek Waldenberg zauważa: „Zresztą sądzę, że jeżeli w ogóle warto się anarchizmem zajmować, to nie dlatego, by można było uznać, iż jest to kierunek, który może dać też pozytywne rozwiązania. Anarchizm jest, w moim przekonaniu, istotnie kierunkiem może nawet i kuszącym dla intelektualistów, ale naprawdę utopijnym, niezależnie od

<sup>174</sup> O tego typu problemach wspomina Daniel Grinberg we wstępie do wielokrotnie już tutaj cytowanej pracy *Ruch Anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*”, Warszawa 1994, s. 7-11.

<sup>175</sup> Więcej na temat tzw. nowych ruchów społecznych czytaj w: P. Kuczyński, M. Frybes, J. Strzelecki, *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine’a*, Gdańsk 1998, oraz Grażyna Ulicka *Nowe ruchy społeczne: niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993.

<sup>176</sup> Pod terminem kultury rozumie się tutaj – system wyuczonych, przekazywanych przez transmisję międzypokoleniową zobiektywizowanych wartości, norm, wzorów zachowania, idei oraz wierzeń, wyrażających się zarówno w materialnych, jak i niematerialnych wytworach, wspólnych dla danej zbiorowości społecznej na pewnym etapie jej historycznego rozwoju, wytworzonych w toku współżycia i współdziałania ludzi; def. Za Krzysztof Olechnicki, Paweł Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, 106.

<sup>177</sup> Janusz P. Waluszko, *Lakierowany Żuk*, tekst przesłany przez Waluszko autorowi niniejszej pracy.

<sup>178</sup> Tamże.

wieloznaczności słowa utopia”<sup>179</sup>. Tymczasem jeżeli za myślenie utopijne uznamy przekonanie o posiadaniu przez siebie szczegółowego projektu urządzenia lepszego świata, który uszczęśliwi całą ludzkość, okaże się, iż, jak pisze Modzelewski, anarchizm „nie tyle jest ideologią postulującą nowy ustrój (choć ta kwestia pojawia się w pismach anarchistycznych) [...] Jest on przede wszystkim formą krystalizacji nonkonformistycznych postaw i tożsamości oraz formowania się nowej ‘dysydenckiej’ społeczności”<sup>180</sup>. Nadaje mu to również wymiar realnie konstruktywny, co pozwala ruchowi wykraczać poza czystą negację wielu cech społeczeństwa, w którym żyją wolnościowcy. Argumentem na odparcie zarzutów o utopijność anarchizmu może być także chociażby specyficznie lekceważący stosunek wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru wobec, jak to nazywa Janusz Waluszko, „idejek”, co ma pokazać ich dystans do wszelkich, jednoznacznych wizji zbawienia ludzkości.

Jak już zostało wyżej zauważone, jedną z podstawowych wartości anarchizmu jest postulowana przez ten ruch akceptacja dla wszelkich sposobów życia, preferowanych przez danego człowieka, pod warunkiem oczywiście, że nie pociągają one za sobą krzywdy innych ludzi. Ta pochwała indywidualizmu i nonkonformizmu wobec często sztucznie narzuconych reguł zjednuje dla tej idei coraz to nowe pokolenia młodych ludzi. Dlatego z pewnością pożyteczne będzie bliższe przyjrzenie się temu, jak ten „alternatywizm” postrzegają konkretni przedstawiciele ruchu spod znaku czarnej flagi.

Już w pierwszym numerze „Mać Pariadki” przedstawiono odpowiedzi grupy ludzi w różny sposób związanych z ruchem na pytanie „Czym dla Ciebie jest alternatywa?”<sup>181</sup>. Piotr Gociek, poeta i uczestnik WiP, stwierdził, iż dla niego oznacza ona możliwość wyboru, kształtowania własnej psychiki oraz rzeczywistości, zgodnie ze swoim sumieniem. Piotr Rymarczyk, będący w tamtym czasie członkiem warszawskiego Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego, odpowiedział, że nie wie, co to jest alternatywa. Z kolei „Pietia”, twórca „QORYQ”, posłużył się w swej wypowiedzi opisem niezależnej sceny muzycznej, podkreślając przemianę, jaką przeszło wiele „alternatywnych” zespołów z lat 80., stając się uznanymi gwiazdami rockowymi promowanymi przez oficjalne media. Sceptyczny stosunek do wyróżniania lub poświęcania szczególnej uwagi środowisku polskiej kontkultury wyraził w swej odpowiedzi W. Sobolewski, ex-Szef Soc-Sztabu Warszawskiej Pomarańczowej Alternatywy. Dla niego nie jest to alternatywa czy też kontrkultura, ale co najwyżej zlepek różnych subkultur<sup>182</sup>. Całkiem odmienne ujęcie tematu zaprezentował Marcin Kaczyński, założyciel WiP-u i uczestnik FA. Pojęcie alternatywy potraktował on bardzo szeroko, pisząc o wszelkich zjawiskach politycznych, społecznych i kulturowych, które mają wpływ na tworzenie się nowego paradygmatu rozwoju cywilizacyjnego, mogącego pomóc wyzwolić się nam z miejsko-przemysłowej pułapki, gdyż jego główną zasadą byłoby podporządkowanie polityki wartościom moralnym. Szczególną rolę w powstaniu tego nowego paradygmatu ma według Kaczyńskiego kultura alternatywna<sup>183</sup>, niezależna od wszelkiego mecenatu i cenzury, o przewadze przekazu nad chęcią uzyskania zysku, gdzie będą zacierały się różnice między twórcą a odbiorcą, co umożliwi swobodną wymianę myśli czy idei<sup>184</sup>.

Już w tych paru wypowiedziach zauważamy tendencje do postrzegania „alternatywizmu” jako zapewnienia sobie prawa do podejmowania decyzji zgodnie z własną wolą oraz dążenie do kształtowania samego siebie w oparciu o pewne wartości moralne, co w perspektywie może pozwolić na wyzwolenie coraz większych obszarów rzeczywistości z dominujących w niej utartych przekonań, często szkodliwych dla żyjących według nich ludzi.

Stosowana przez Janusza Waluszko koncepcja „alternatywizmu”, którą przytacza Karina Stasiuk, pomoże nam lepiej pojąć istotę współczesnego polskiego anarchizmu, a co za tym idzie - zrozumieć, dlaczego pewne grupy ludzi identyfikują się z nim. Podejście wolnościowe miałyby więc przede wszystkim oznaczać akceptację różnych sposobów organizacji społeczeństwa, sposobów myślenia i działania. Owocowałyby to budową różnych alternatyw, zarówno w sferze materialnej, jak i świadomościowej, odrzuceniem przy tym wszelkiego przymusu władzy, wszystkiego, co ogranicza wolność. W ten sposób ludzie wyzwoliliby się ze sztucznych potrzeb, takich jak pogoń za władzą, konsumpcja, przemoc i pouczenie innych o tym, co dla nich dobre. W końcu przekroczyliby to ramy samego anarchizmu, gdyż korzystałoby się z różnych koncepcji alternatywnych. Warto podkreślić, że i w tym przypadku dla powodzenia tej swoistej „rewolucji bez fajerwerków” bardzo ważną okazuje się sfera świadomości, kultury, co wiązać można chociażby z tym, że w okresie III RP bezpośrednie środki represji fizycznych zostały, w porównaniu z poprzednim okresem, znacznie ograniczone. Nie oznacza to jednak, że Waluszko nie dostrzega materialnych problemów ograniczających wolność człowieka, które również muszą zostać rozwiązane. O tym jednak zdają się często zapominać niektórzy autorzy próbujący na swój sposób opisać polski ruch wolnościowy<sup>185</sup>.

Także Jarosław Urbański z Poznania, wieloletni już działacz anarchistyczny, przez jakiś czas identyfikowany z anarchosyndykalizmem, w wywiadzie udzielonym autorowi niniejszej pracy za pomocą internetu, wyraził swój pogląd na istotę anarchizmu: „[...] to przede wszystkim pewien styl działania, pewien ‘model działania’ oparty o pewnego typu tożsamość historyczną i ideologiczną [...] opartego na własnych wyborach, krytycznego w stosunku do rzeczywistości polityczno-społecznej, zaangażowanego, świadomego, głęboko demokratycznego (kolegialność podejmowania decyzji dotyczących grupy, wspólnot), i samorządnego (istotę tego ostatniego

<sup>179</sup> *O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000, s. 10.

<sup>180</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996, s. 104.

<sup>181</sup> *Alternatywa?! „Mać Pariadka”*, nr 1, Gdańsk 1990, s. 3-6.

<sup>182</sup> Termin subkultura oznacza – kulturę grupy społecznej lub zbiorowości, różniącą się w podstawowych społeczno-kulturowych aspektach od kultury szerszego środowiska; różnice te dotyczą przede wszystkim wartości i norm społecznych, zwyczajów, tradycji, religii i języka; def. za Olechnicki, Załęcki, *Słownik...*, s. 208.

<sup>183</sup> Termin kultura alternatywna oznacza – twórcze i pozytywne treści tworzone w ramach kontrkultury, obejmujące takie dziedziny, jak m.in. niekonwencjonalna medycyna, ruch pacyfistyczny, ruch ekologiczny, ruch wyzwolenia kobiet; def. za Olechnicki, Załęcki, *Słownik...*, s. 106.

<sup>184</sup> Tamże.

<sup>185</sup> Karina Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka kultury w tekstach trzeciego obiegu z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999, s. 62-63.

można sprowadzić do stwierdzenia, że różnica między rządem i samorządem jest taka, jak między gwałtem i samogwałtem)<sup>186</sup>. I tutaj zauważamy, iż anarchizm zostaje sprowadzony raczej do pewnego sposobu życia, a nie jakiegoś modelu ideologicznego, określającego jednoznacznie całą rzeczywistość.

Kolejnym przykładem takiego sposobu rozumienia idei wolnościowych jest opinia wyrażona przez anarchistę o pseudonimie „Chrystus”. Píše on: „Dla mnie anarchizm to przede wszystkim niezależność w sensie odcięcia się od jakiejkolwiek orientacji politycznej [...] Anarchizm jest jedyną ideologią, która pozbawiona jest przemocy wobec tych, którzy pragną po prostu żyć tak, jak chcą oni sami, a nie inni. [...] sam anarchizm polega na akceptowaniu inności, a nie zwalczaniu jej, bo właśnie ta różnorodność stanowi prawdziwe bogactwo. Należy po prostu być sobą, bez żadnych niedomówień, czy zakłamań, a zwalczać wyłącznie wszystko, co związane jest z polityką<sup>187</sup>. W wypowiedzi tej również akcent kładzie się przede wszystkim na prawo każdej jednostki do postępowania zgodnie z wybraną przez siebie drogą życiową.

Ciekawym przykładem rzeczywiście dalekiego odejścia od tradycyjnego pojmowania anarchizmu jako pewnej doktryny politycznej są poglądy Dariusza Misiuny, wyrażone w „Maci” w tekście pt. *Anarchizm bez anarchizmu*. Proponuje on odrzucenie anarchizmu jako ideologii zakładającej, że istnieje jakiś stan, w którym jedne funkcje (bezpieczeństwo i kapitał) tłumią pozostałe (wolność i samorealizację), a propozycje wolnościowe będą lekarstwem na tę sytuację. Według Misiuny jest to dążenie wynikające z założeń rodem z Oświecenia, tj. budowy jednej mapy wyjaśniającej całą rzeczywistość. Tymczasem on, inspirując się buddyzmem i taoizmem, píše, iż „anarchia-nie-anarchistyczna postuluje radykalny subiektywizm i nie wierzy w nic. Oznacza to nastawienie się głównie na proces, a nie na cel, odrzucając wszelkie mapy tłumaczące rzeczywistość. Dzięki temu nasze pragnienia wyzwolą się, co umożliwi wyjście z labiryntu, który przecież sami stwarzamy”. Tak rozumiany anarchizm stanowi, jak stwierdza Karina Stasiuk, jedynie pewną wizję tego, „jak człowiek powinien budować swoją tożsamość i jak dochodzić do szczęścia, nie unieszczęśliwiając jednocześnie innych<sup>188</sup>.

Chyba największą wagę do tematyki związanej z kulturą przykładają polscy sytuacjoniści. Prezentacja ich poglądów na podstawie wypowiedzi Piotra Rymarczyka jest tutaj usprawiedliwiona może nie tyle dużą liczbą aktywistów utożsamiających się z tym odłamek ruchu, ile bardziej konkretnością i spójnością prezentowanych przez nich poglądów oraz ich wieloletnią już obecnością wśród ludzi spod znaku czarnego sztandaru. Rymarczyk podkreśla jedną z podstawowych cech panującej obecnie, według niego, kultury masowej<sup>189</sup>: polega ona na tym, że nie pozostawia miejsca na egzystowanie odmiennym kontrkulturom. Pozostawia to człowieka bez żadnej możliwości wyboru, bez żadnej alternatywy. Wchłania ona w siebie nawet najdrobniejsze przejawy działania i myślenia niezależnego, także wtedy, gdy są one objawem buntu przeciw niej i próbą wyzwolenia się od niej. Rymarczyk píše więc: „Kultura masowa wchłonięciu kontrkultury zawdzięcza swój dzisiejszy drapieżno-zmysłowy image i barwny pluralizm. W akcie kulturowego kanibalizmu odrzucone zostało jednak to, co stanowiło rdzeń kontestacyjnej myśli – idea jednostkowej wolności i samodzielnego tworzenia własnego życia”. Pada tu przykład emancypacji seksualnej, która miałaby stać się środkiem autoekspresji, została wykorzystana do pobudzającej konsumpcji manipulacji<sup>190</sup>.

Polscy sytuacjoniści szukają więc w anarchizmie możliwości odzyskania zdolności do autonarracji, tzn. „definiowania naszego życia w kategoriach dziejów naszych osobistych namiętności – infantrylnych i swojsko-niesamowitych – które, wychowani w zekonomizowanym, nastawionym na działania instrumentalne społeczeństwie, tracimy zwykle wraz z dzieciństwem<sup>191</sup>. Ta umiejętność budowy alternatywy stanowi w ujęciu Rymarczyka jedną z podstawowych wartości, jakie niosą ze sobą idee wolnościowe, gdyż: „Kto bowiem nie potrafi opowiedzieć siebie, ten zostaje opowiedziany<sup>192</sup>.

Swój własny sposób ujęcia zagadnienia „alternatywizmu” jako jednej z głównych wartości, jakie niesie ze sobą anarchizm, prezentują również polscy libertarianie. Jednym z ich głównych przedstawicieli jest wspomniany wielokrotnie Jacek Sierpiński, jego jednoznaczne i często niekonwencjonalne poglądy wywołały już nie jeden raz gorącą polemikę w świątku wolnościowców, co jest jednym z głównych powodów przytoczenia ich w tej pracy. Stwierdza on: „Bycie anarchistą oznacza postawę, charakteryzującą się niechęcią do faktu istnienia jakiegokolwiek rządu oraz dążeniem do osiągnięcia stanu nierządu<sup>193</sup>. Treścią idei wolnościowych jest więc negacja, wszelkie propozycje stworzenia czegoś po usunięciu rządu wychodzą już poza „bycie anarchistą”, a ich urzeczywistnienie umożliwi dopiero zrealizowanie postulatów anarchistycznego.

Programem Sierpińskiego jest właśnie libertarianizm, który opiera się na regule, że „każdy człowiek powinien mieć całkowitą swobodę dysponowania swoją osobą i wszystkim, co posiadał nie wchodząc w konflikt z innymi ludźmi, o ile nie ogranicza on takiej swobody innym<sup>194</sup>. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż takie sformułowanie nie odbiega zasadniczo od poglądów innych anarchistów. Nie wdając się w rozwinięcie zasad myśli libertarnej, co zostanie przedstawione w dalszej części tej rozprawy, na razie trzeba stwierdzić, że opiera się ona na odmiennej wizji otaczającej nas rzeczywistości, a co za tym idzie - inaczej formułuje poglądy na temat alternatywy wobec niej.

<sup>186</sup> W ten sam sposób wywiadów udzielili także: „Krzysio”, „Asiek”, Janusz P. Waluszko, Piotr Nadziejka i Jacek Sierpiński.

<sup>187</sup> @dam „Chrystus”, *Czym jest dla mnie anarchizm – refleksje...*, „Gazeta An Arché”, nr 48, listopad 1997; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>188</sup> Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 65.

<sup>189</sup> Termin kultura masowa oznacza – homogeniczną kulturę tworzoną w nowoczesnych industrialnych i postindustrialnych społeczeństwach, upowszechniana lub/i popularyzowana przez środki masowego przekazu, obejmujące standardowe wartości normy, opinie, style życia, poglądy, sztukę, modę i dobra materialne; def. za Olechnicki, Załęcki, *Słownik...*, s. 107.

<sup>190</sup> Tamże, s.68.

<sup>191</sup> Piotr Rymarczyk, *Opowiedz siebie*, „Parada Krytyczna”, 8 październik 2000.

<sup>192</sup> Tamże.

<sup>193</sup> Jacek Sierpiński, *Mania pozytywności*, „Mać pariadka ...”, nr 3, data wydania nieznaną.

<sup>194</sup> Jacek Sierpiński, „ABC libertarianizmu”, tekst przedstawiony na Festiwalu Wolności, Katowice 1-3 maja 1997, [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

Sierpiński odrzuca takie kategorie, jak „sztuczne i naturalne potrzeby”, „kultura masowa i kontrkultura”, gdyż są z gruntu sztuczne, opierając się na jakiejś subiektywnej ocenie i mogą prowadzić do próby narzucenia innym swojego własnego modelu „dobrego życia”. W tym ujęciu ludzie po prostu mają różne potrzeby i wszystkie one są naturalne, a ważne jest jedynie to, by mogły być one swobodnie zaspokajane, czemu sprzyja właśnie prawdziwie wolny rynek, gdzie obowiązywałyby prawa konkurencji, zjawiska jak najbardziej naturalnego w całej przyrodzie, oraz wolna gra popytu i podaży<sup>195</sup>.

Taka jest właśnie alternatywa wobec wszelkich form życia opartych na przymusie, także jeżeli chodzi o przymus mający w swych założeniach chronić jednostkę przed autodestrukcją, np. zakaz narkotyków. Jak widzimy jedną z zasadniczych cech polskich libertarian jest przypisywanie dużej wyzwolicielskiej roli wolnemu rynkowi oraz pozostawienie wszelkich innych sfer życia, w tym kultury, swobodnym wyborom ludzi, bez próby oceniania tego, co jest naturalne, a co sztuczne i wynikające z negatywnie postrzeganego konsumeryzmu. Takie stawianie sprawy jest głównym powodem, dla którego duża część, zwłaszcza lewicowo nastawionych wolnościowców, neguje przynależność tego odłamu anarchizmu do ruchu.

Opierając się na wywiadach udzielonych autorowi za pomocą internetu warto tu zaprezentować stosunek dzisiejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru do ich historycznego dziedzictwa. Dostyć radykalny, lecz jednocześnie charakterystyczny dla tego środowiska – zwłaszcza jego części związanej z punk-rockiem - stosunek do tego zagadnienia wyraził „Krzysio”: „Nie interesuje mnie przeszłość. Raczej przyszłość. A najbardziej teraźniejszość”. Możemy tu tylko dodać punkowskie zawołanie: No Future! Podobnie wypowiedział się na ten temat także Jarosław Urbański, pisząc o polskich wzorcach: „Generalnie nie ma tego zbyt wiele w sensie obiektywnym, a osobiście nie przykładam do tego jakiejś większej wagi”. W bardziej stonowany sposób odpowiedziała pochodząca z Wrocławia anarchistka o przydomku „Asiek”: „[...] jestem metafizycznym anarchistą, dlatego historia niewiele jest mi w stanie zaproponować. Bardziej filozofia, np. taoizm, czy każdy pisarz, który wspomina o wartości jednostki: Kundera, Girard i mnóstwo, których nie ma sensu wliczać”. Widzimy tutaj charakterystyczną dla czasów postmodernistycznych chęć wyjścia poza sformalizowane kręgi myśli stricte politycznej i traktowanie na równi wszystkich źródeł, z których można czerpać inspiracje<sup>196</sup>.

Jacek Sierpiński często w swoich polemikach wspiera się różnymi autorytetami spośród anarchistów indywidualistów działających na przełomie XIX i XX w., a także ogólnie znanych ekonomistów, takich jak von Mises, Hayek, M. Friedman. Wśród polskich inspiracji dominuje odwoływanie się do Abramowskiego, i to co ciekawe przez wolnościowców często bardzo różniących się w podzielnym poglądach, jak Waluszko i libertarianin z „GAA”. Współtwórca RSA wspomina również o wpływie myśli i religii Wschodu, futurystach i o takich pisarzach, jak Camus, Witkacy, Gombrowicz, Miłosz, Mrozek, Vonnegut, Brecht, a z klasyków anarchizmu – Kropotkin. Wrocławski wolnościowiec Piotr Nadzieja wymienia w tym kontekście także Machajskiego, a z historii współczesnej także dziedzictwo „Pomarańczowej Alternatywy”. Z kolei dla warszawskich anarchistów, zaczynających swą działalność na przełomie lat 80. i 90., z których wielu studiowało socjologię, charakterystyczne są odwołania do myślicieli tzw. nowej lewicy: neoanarchistów, postmodernistów, sytuacjonistów, „szkoły frankfurckiej”<sup>197</sup>.

Mimo wszystko jednak rzuca się w oczy fakt nieprzykładania szczególnie ważnej roli do historycznych wzorców oraz to, że zdecydowana większość współczesnych anarchistów nie dąży do wcielenia dzisiaj w życie recept swych protoplastów sprzed dziesięcioleci. Taktuje się je zazwyczaj na równi z wieloma innymi źródłami inspiracji.

## 4.2. Problem podziałów ideologicznych we współczesnym polskim anarchizmie

Jak widzimy we współczesnym polskim ruchu anarchistycznym mieszczą się ludzie prezentujący różne poglądy, nierzadko sobie przeciwstawne. Z tego powodu ciekawe wydaje się zagadnienie podziałów ideowych w środowisku polskich wolnościowców, a przede wszystkim to, jak postrzegają je sami anarchiści. Zadając im te pytanie autor niniejszej rozprawy posłużył się klasyfikacją popularną wśród uczelnianych badaczy anarchizmu, np. Piotra Żuka, która dzieli polskich wolnościowców na sytuacjonistów, libertarian, anarchosyndykalistów, anarchofeministki oraz ludzi nie dających się podciągnąć pod ten podział<sup>198</sup>.

W tej sprawie zdania są bardzo podzielone. Z jednej strony możemy spotkać się z wypowiedziami negującymi istnienie takich podziałów. Na przykład „Krzysio” stwierdził, że czuje się anarchoindywidualistą, ale bliskie są mu idee większości nurtów anarchizmu i dlatego nie powinno się mówić o odłamach i podziałach, gdyż wolnościowcy prezentują chyba najbardziej zwarty program. „Asiek” zaś uznaje z kolei tego typu kategoryzacje za sztuczne, ponieważ „w końcu każdy jest inny i nie obejmują one każdej jednostki”. Sama siebie określiła zaś jako „anarchistkę metafizyczną”<sup>199</sup>.

Piotr Nadzieja stwierdza, że tak naprawdę sytuacjonistów w Polsce jest bardzo mało, a libertarianom, według niego, bliżej jest do UPR niż anarchizmu. Opowiada się on bardziej za podziałem „geograficznym”, gdyż „każdy ośrodek ma bowiem w Polsce swoją ‘melodię’”. Czyni on też uwagę, że podziały w ruchu istniały zawsze, a jednym z głównych ich powodów są scysje towarzyskie, którym dopiero później dorabia się motywy ideologiczne. Podobnie odpowiedział też Jarosław Urbański, zwracając uwagę, że z powodu tego, iż ruch nie jest silny, instynkt samozachowawczy każe unikać takich podziałów, które zresztą jeżeli następują, wynikają nierzadko z osobistych sympatii i antypatii, którym potem dorabia się ideowe motywy. Jeżeli zaś chodzi o podział Żuka pisze on: „No cóż, może ten podział jest prawdziwy z naukowego punktu widzenia, ale ‘samoświadomość’ uczestników ruchu w ten sposób się ‘nie roz-

<sup>195</sup> Tamże.

<sup>196</sup> Cyt. za wywiadem udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>197</sup> Piotr Żuk, *Wybrane aspekty ruchu anarchistycznego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999, s. 47-50.

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Cyt. za wywiadem udzielonym autorowi za pomocą internetu.

kładu'. [...] Ale nie zauważyłem, aby na gruncie tych podziałów trwała wewnątrz ruchu jakaś dyskusja. [...] Osobiście po trosze identyfikuję się ze wszystkimi tymi nurtami”<sup>200</sup>.

Gruntowną krytykę podziału Żuka przeprowadził Janusz Waluszko, przedstawiając zarazem (w wywiadzie udzielonym za pomocą internetu autorowi tej pracy) swój obraz środowiska polskich wolnościowców. Stwierdza on: „[...] ogół anarchistów to alternatywiści, bez specjalnych odjazdów w tym czy w innym kierunku, zajmujący się wszystkim po trochu, przede wszystkim zaś własnym życiem i byciem z innymi”. Dalej dodaje, że libertarianie po rozpadzie „An Arché” przestali być widoczni jako spójna grupa, sytuacjoniści zaś działają w Warszawie i we Wrocławiu, ale i tam nie stanowią większości. Jeżeli zaś chodzi o anarchosyndykalizm, to jest on różnie rozumiany, stąd trudno ocenić jego realną siłę jako odrębnego odłamu ruchu. Dlatego wydaje się, że najbardziej odpowiadająca prawdzie jest kategoria ludzi spod znaku czarnego sztandaru, którzy nie dają się zakwalifikować do jakiegoś konkretnego odłamu ideologicznego ruchu. Waluszko podkreśla, iż w przypadku przeważającej większości wolnościowców „idejki” nie rzucają się im zbyt na głowę, a na wszelkie podziały zdecydowanie większy wpływ mają stosunki towarzyskie. Jako przykład odstępstwa od tej zasady mogą posłużyć właśnie zażarte polemiki między sytuacjonistami a libertarianami. Także sam Żuk, swego czasu wolnościowiec związany z FA, toczył zacięte boje z Sierpińskim. To również mogło zaważyć na zaproponowany przez niego podział polskiego ruchu anarchistycznego<sup>201</sup>.

Sam współtwórca grupy „An Arché” w wywiadzie przeprowadzonym przez internet także nie akceptuje wyżej przedstawionego podziału. Według niego w polskim ruchu anarchistycznym można wyróżnić dwie podstawowe tendencje: kolektywistyczną i indywidualistyczną. W tym ujęciu zasadniczych różnic między nurtem „syndykalistycznym” a „sytuacjonistycznym” według Sierpińskiego nie ma, zwłaszcza iż w latach 50. XX w. oryginalni sytuacjoniści opowiadali się za radami robotniczymi. Z tego powodu oba te nurty zalicza on do kolektywistów, sam zaś umieszcza się zdecydowanie wśród indywidualistów, określając siebie również mianem wolnorynkowego anarchisty i libertarianina<sup>202</sup>.

Wydaje się, że podstawową wadą wszelkich klasyfikacji mających na celu jednoznaczne wyznaczenie podziałów ideologicznych we współczesnym polskim anarchizmie jest to, iż dla większości samych wolnościowców są one całkowicie bez znaczenia. Ludzie spod znaku czarnego sztandaru, niezależnie od różnic poglądów, które w wielu kwestiach między nimi występują, walczą przede wszystkim o prawo do realizacji swojego własnego sposobu na życie. Nie jest dla nich najważniejszą sprawą stworzenie dokładnego programu, którego realizacja doprowadziłaby społeczeństwo do życia w „krajnie mlekiem i miodem płynącej”, czym zajmują się partie polityczne. Oczywiście powstają różne manifesty zmierzające do ukazania głównych ideałów anarchistycznych szerszej publiczności, ale i w nich kładzie się nacisk na obudzenie w innych ludziach chęci na realizację własnej drogi życiowej. Co więcej, przecież ruch wolnościowy zawsze znany był z płynności i częstych zmian zarówno w ramach swych struktur, jak i stosowanych metod i podzielanych w danym momencie przez określone grupy idei, czego przykłady możemy znaleźć w wielokrotnie już przytaczanej książce Grinberga, opisującej ruch na przełomie XIX i XX w.<sup>203</sup>

Gdybyśmy przyjęli podział zaproponowany przez Żuka, otrzymalibyśmy z pewnością niepełny i w dużym stopniu zaciemniony obraz polskich wolnościowców. Można się zgodzić z jego wstępnym założeniem, iż przy ocenie środowiska anarchistycznego stara dychotomia lewica-prawica traci na znaczeniu, gdyż pewne postulaty i wartości przywiązane do każdej z tych stron możemy odnaleźć w poglądach poszczególnych wolnościowców. Na przykład Janusz Waluszko deklaruje się jako patriota i często odnosi się pozytywnie do polskiej tradycji historycznej dotyczącej chociażby funkcjonowania społeczności Słowian czy też okresu I Rzeczypospolitej, a z kolei Sierpiński jest gorącym zwolennikiem własności prywatnej i wolnego rynku. Jednocześnie przecież pozostają anarchistami, dążącymi do radykalnej przemiany obecnej rzeczywistości, broniąc prawa każdej jednostki do życia niezależnie od wzorców narzuconych przez jakąkolwiek wspólnotę.

Co prawda, klasyfikacja przedstawiona przez Żuka przypomina te, którymi posługują się badacze zjawisk społecznych na Zachodzie, co on sam zresztą zauważa, ale nie dość, iż nie oddaje ona realiów liczbowych, tzn. rzeczywistego znaczenia danego nurtu jeżeli chodzi o liczbę ludzi się z nim identyfikujących, to przede wszystkim zaciemnia w pewnym sensie wartości, na których opiera się polski anarchizm. Warto jeszcze raz przypomnieć, że na wszelkie scysje i podziały w ramach ruchu mają swój wpływ również konflikty towarzyskie, co jeszcze bardziej pogłębia trudności przy próbie wychwycenia jakichś linii podziałów stricte ideologicznych.

#### 4. 3. Przykłady samokrytyki w ruchu anarchistycznym

Uwzględniając fakt, że w polskim ruchu anarchistycznym podejmowane są rozmaite formy aktywności, a ludzie, którzy „wstępują w jego szeregi” mają często odmienne motywy i oczekiwania wobec samego ruchu, często dochodzi w nim do zachowań mocno krytykowanych przez wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru. W tym punkcie niniejszej pracy zostanie przedstawionych kilka najczęściej podnoszonych kwestii dotyczących samokrytyki dokonywanej w środowisku wolnościowców. Pomoże to lepiej zrozumieć specyfikę tego ruchu oraz rozwieje pewne mity, na których opiera się potoczny wizerunek anarchisty, powielany w środkach masowego przekazu, przez co zapadający głęboko w świadomość zwykłych obywateli.

Jedną z ciekawszych i bardziej gruntownych krytyk polskich wolnościowców przeprowadził Mateusz Kwaterko, ukazując różne, jego zdaniem, występujące w ruchu patologie na przykładzie przygotowań do demonstracji pierwszomajowej w 2001 r., które opisał w broszurze pt. *Cztery miesiące, które wstrząsnęły światkiem... Uwagi na temat „Kampanii M-1” i polskiego środowiska anarchistycznego*. W jego opinii sam ruch przestał już właściwie istnieć, co bynajmniej samym anarchistom nie przeszkadza. Jedną z głównych przyczyn takiej sytuacji upatruje on w odejściu od rewolucyjnych tradycji tej ideologii, które to samoograniczenie objawia się chociażby w dążeniu do zalegalizowania własnych manifestacji, postulowaniu „radykalnych działań w ramach prawa”, co miałyby

<sup>200</sup> Tamże.

<sup>201</sup> Tamże.

<sup>202</sup> Tamże.

<sup>203</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 176-194.



zwiększyć poparcie dla akcji wolnościowców, czy też w unikaniu konfrontacji z policją, tak jakby samo jej istnienie nie było jedną wielką prowokacją i wystarczającym powodem do jednoznacznego sprzeciwu<sup>204</sup>.

To dziwne wyrywanie zębów bezkompromisowej przeciwieństwu w swych pierwotnych założeniach idei znajduje również odbicie w rozwoju w świadku anarchistycznym dziwnie pojętej moralności. Według Kwaterko jest to „moralność chrześcijańska w jej idealnej postaci”, a przeciwieństwo „anarchiście w sutannie nie jest do twarzy”. Mimo że anarchiści ponad wszystko przedkładają wolność, coraz powszechniejsza wśród nich staje się etyka opierająca się na mgliście uzasadnionych zakazach. Powodem tego zjawiska miałby być brak możliwości rzeczywistego radykalnego działania, prowadzący do frustracji, która zostanie zmniejszona, jeżeli tę niemoc usprawiedliwi się zakazem obowiązującym pomiędzy ludźmi spod znaku czarnej flagi<sup>205</sup>.

Jednak te pierwsze przykłady odejścia od zasad swej własnej ideologii wynikają z głębszego problemu, który dotyczy samego celu działalności Federacji Anarchistycznej w jej obecnym kształcie. Sensem jej powstania była potrzeba koordynacji działań wolnościowców w skali kraju, przy jednoczesnym czerpaniu bogactwa i siły z różnorodności poszczególnych ośrodków anarchistycznych działających w tamtym czasie w Polsce. Okazało się jednak, iż w praktyce właśnie to zróżnicowanie ograniczało zakres działań FA. W efekcie prowadzone przez nią akcje oraz próby samookreślenia ideowego były skutkiem coraz dalej idących kompromisów, co zaowocowało tym, iż federacja sama w sobie pozostawała całkowicie nieokreślona, a jej cele sprowadzały się „do kilku mętnych frazesów, komunałów, które wszystkie poszczególne ośrodki mogły zaakceptować i uznać za swoje”. Zaczęto więc na siłę unikać konfliktów i zacierać różnice między odmiennymi grupami w ruchu, czego objawem stała się jego bezideowość, która to z czasem jako swoista „beztreściowa ideologia” przyjmowała coraz więcej wolnościowców, oszczędzając sobie trudu myślenia i autonomicznego działania.

W praktyce oznaczało to zawężenie możliwych akcji do działań defensywnych, przejawiających się np. w dążeniu do zalegalizowania własnych manifestacji, postulowaniu radykalnych działań, ale w ramach prawa, co miałoby zwiększyć poparcie dla akcji wolnościowców. Kwaterko pisze: „Tak skodyfikowany ruch anarchistyczny stał się ruchem martwym: bezruchem. Utracił tę atrakcyjność, która dawniej wyrastała z jego spontaniczności, skandaliczności, radykalizmu, pomysłowości, itp.”. Sama FA stała się zaś, wedle niego, biurokratyczna w tym sensie, że jej uczestnicy podzieli się na doskonale zapowiadających się biurokratów oraz na tych, którzy ich dla własnego spokoju tolerują<sup>206</sup>.

W swej broszurze Kwaterko zauważa, że wolnościowcy zaczęli dążyć, zresztą zgodnie z duchem czasu, do wyrobienia sobie w mediach akceptowanego dla polskiego społeczeństwa oblicza, a podejmowane akcje nierzadko traktowali instrumentalnie, jako swoiste produkty medialne. Stąd właśnie prawdziwymi celami „M-1”, tzn. zorganizowania demonstracji pierwszomajowej, stało się z jednej strony wyrobienie w środowisku anarchistycznym przeświadczenia, że FA jest poważną organizacją, a z drugiej strony zorganizowanie ogólnopolskiej manifestacji „niezadowolonych” w Warszawie, w której rolę przywódców odegrać mieli wyłącznie anarchiści. Dlatego właśnie odrzucono ofertę współpracy wysuniętą ze strony trockistów zarazem próbując, niemrawo, dogadać się ze związkami zawodowymi, w kontaktach z którymi na przestrzeni swojej historii anarchiści często kwestionowali zawłaszczenie prawa do reprezentowania robotników, zresztą tak jak nie godzili się na „reprezentowanie” społeczeństwa przez polityków. A przeciwieństwo, jak pisze Kwaterko, niezadowolonym w spełnieniu ich postulatów mogą pomóc tylko oni sami<sup>207</sup>.

Tymczasem organizatorzy „M-1” „zdają się nieustannie sugerować inną odpowiedź biurokratyczną i partyjną: to anarchiści winni uświadomić społeczeństwu jakie są jego marzenia i jak może je urzeczywistnić”. Grupy niezadowolonych powinny więc przejść wyznaczaną przez wolnościowców trasą manifestacji, wnosząc przygotowane przez nich hasła i machając czarnymi flagami, aby wypaść fotogenicznie. Osiągnięciu tego celu służyć ma właśnie ta swoista „samoograniczająca się rewolucja”. Przejawiała się ona w propozycjach mówiących o konieczności zaprzestania wygłaszania haseł rewolucyjnych, gdyż dla współczesnych ludzi są one martwe i dlatego trzeba im zaproponować tworzenie alternatywnej rzeczywistości. W opinii Kwaterki doprowadziło to do sytuacji, w której najśmielszym marzeniem radykałów jest integracja z systemem, zdobycie spektakularnego uznania: przekształcenie się w oficjalnych reprezentantów niezadowolonych. Tymczasem ruch anarchistyczny, tak skandaliczny z punktu widzenia wszystkich dominujących ideologii, musi nieustannie dowodzić swej skandaliczności, a nie rezygnować z niej, upodabniając się do wszystkiego, co z założenia przeciwieństwo odrzuca. Inaczej w tym środowisku coraz powszechniejsza stanie się postawa, którą przypisano organizatorom „M-1”, a wyrażająca się w sformułowaniu: „Rewolucja będzie transmitowana w telewizji, albo nie będzie jej wcale”<sup>208</sup>.

Także Janusz Waluszko opisywał w swych tekstach pewne procesy i postawy, które jego zdaniem wpływają niekorzystnie na działalność polskiego ruchu anarchistycznego. Jednym z często powtarzających się w tej krytyce motywów jest wyrażanie negatywnego stosunku do tzw. akcjonizmu<sup>209</sup>, stającego się dla wielu współczesnych wolnościowców, zwłaszcza młodego pokolenia, jednym z podstawowych powodów zarówno identyfikowania się z ruchem, jak i prowadzonej w jego ramach aktywności. Chodzi tutaj przede wszystkim o zadowalanie się postawą opierającą się na pragnieniu „żeby coś się działo” oraz „bycia ze swoimi ludźmi”, gdzie celem jest działanie samo w sobie. Podstawową wadą tego typu motywacji jest, według Waluszki, towarzyszący jej tak często brak szerszej, całościowej refleksji na temat otaczającej nas rzeczywistości, co pozwalałoby określić jakąś swoją wizję jej zmiany, bez powtarzania w kółko tych samych, nieprzemyślanych haseł. Ta dziwna ucieczka od ideowości oraz nieuwzględnienie specyfiki miejsca, w którym się żyje, prowadzi do tego, że z jednej strony pomysły na konkretne akcje przyjmuje się bezrefleksyjnie z Zachodu, a z drugiej - bra-

<sup>204</sup> Mateusz Kwaterko, *Cztery miesiące, które wstrząsnęły światkiem... Uwagi na temat „Kampanii M-1” i polskiego środowiska anarchistycznego*, Wydawnictwo Negacja, kwiecień 2002; autor niniejszej pracy posłużył się tekstem powyższej broszury dostępnym na stronie internetowej: [www.pbn.biskupin.wroc.pl](http://www.pbn.biskupin.wroc.pl).

<sup>205</sup> Tamże.

<sup>206</sup> Tamże.

<sup>207</sup> Tamże.

<sup>208</sup> Tamże.

<sup>209</sup> Czyt., m.in., w: „Lokomotywa Bez Nóg”, wywiad z Januszem P. Waluszko, nr 25, koniec lata 2002, s. 10-12.



kuje rzeczywistej wymiany myśli, która, np. na forum FA, mogłaby doprowadzić do określenia celów polskiego ruchu anarchistycznego. Jak widać, znajdujemy tutaj podobne wątki, jak w broszurze Kwaterki<sup>210</sup>.

Jednak wydaje się, że dla Waluszki utrzymanie przez ludzi spod znaku czarnego sztandaru całościowej, rewolucyjnej wizji rzeczywistości jest co najmniej tak samo ważne, jak umożliwienie tworzenia jej przez nas samych w oparciu o prawdziwy „alternatywizm”, wymagający zdobycia podstawowego zaplecza materialnego umożliwiającego wyjście poza system. Wyrazem „akcjonizmu” jest więc pusta, bo nie poparta głębszą refleksją, kontestacja, bunt przeciw rzeczywistości, typowy dla młodzieży w ogóle, a nie budowa alternatywy. Skutkiem tego są tak prozaiczne zjawiska, jak wyraźny spadek aktywności dużej części wolnościowców, wywodzącej się ze studentów, w okresie sesji i wakacji oraz odchodzenie z czasem aktywistów z ruchu, gdyż „bunt buntem, ale ustawić się w życiu też trzeba, a potem i odpocząć”. Waluszko podkreśla, że często wina leży po stronie bardziej doświadczonych działaczy: „[...] ludzie odchodzą, bo to my a nie system nie mamy im dziś na ogół wiele do zaproponowania, nie umiemy dać im pracy, a często nawet rozrywki. Ba – sami często nie umiemy ich sobie zorganizować, a bez tego nie ma mowy o alternatywie”.

Oprócz spraw tak podstawowych dla samego kierunku, w którym ma podążać ruch jako pewna całość, o ile oczywiście można go w ogóle tak określać, Waluszko porusza również problem aktywności samych punków, która to wpływa najbardziej na opinię zwykłych ludzi o anarchizmie. Na wstępie trzeba podkreślić, że zdaniem współtwórcy RSA punki wcale nie miały decydującego znaczenia w procesie odrodzenia się ruchu wolnościowego w Polsce. Stwierdza, że na niego oraz na grupę ludzi, w której się obracał na początku lat 80., większy wpływ mieli np. hippisi, punki zaś przez długi czas zamknięte były w swoim świecie getta muzycznego, stanowiącego swoisty wentyl bezpieczeństwa dla władzy, co „widziała komuna (‘nie chcą być czerwoni, niech będą zieloni, byle by nic nie robili’, jak mawiał Jurek Urban) i my”<sup>211</sup>. Dopiero po mocnej krytyce postawy tego środowiska, punki zaczęły uczestniczyć w WiP, PA, MA, FA itp. Wedle Waluszki „na tym polegał fart punków, a niefart hipisów (etc.), że ci (choć o wiele wybitniejsi jako kontrkultura) mogli załapać się tylko na ‘Solidarność’ i jej korzenie (KOR, SKS, itp.), a tamci – na różne formacje alternatywne, powstałe dzięki instytucjonalizacji owej ‘Solidarności’ właśnie”<sup>212</sup>.

Nie da się ukryć, że włączenie się punków do ruchu wolnościowego było dla niego sporym wsparciem, ale jednocześnie płytkość zaangażowania wielu z nich, a co za tym idzie ich sposób zachowania się przyczyniły się do ugruntowania negatywnego wizerunku anarchisty. Waluszko zauważa, że ci „buntownicy” często odrzucają wszelką odpowiedzialność za swe czyny pod pozorem negacji kultury ich rodziców. Jednocześnie, jak możemy przeczytać w 49. numerze „Homka” taką opinię: „Dziś wśród kontestatorów modna jest sama kontestacja, praca zwierząt, służba zastępcza (ale nie walka z armią), czasami antyklerykalizm, a przede wszystkim muzyka [...] Niemodny jest naród, praca, rewolucja społeczna, czy tzw. polityka [...] W efekcie nasi ‘buntownicy’ nie mają żadnego wpływu na to, co się z nimi robi, a co gorsze – sami są własnymi strażnikami”<sup>213</sup>. Dla wielu punków anarchizm polega więc na tworzeniu kiepskiej jakości zinów, wyżywaniu się w efemerycznych zespołach muzycznych czy też uczestniczeniu w pijatykach i zadymach na koncertach.

Podobne problemy zasygnalizował także Jarosław Urbański: „[...] chęć działania nie idzie w parze z autorefleksją nad tym czym jest ruch i jaka jest moja rola w ruchu. Ruch anarchistyczny cierpi na tą samą chorobę co wszystkie inne struktury wykształcone w tym systemie – brak zdolności do funkcjonowania na zasadach tego co określam ‘głębką demokracją’. Chętnie są podejmowane próby krytyki systemu i walki z jego patologiami, ale nie ma tego w odniesieniu do ruchu, czy własnej osoby. Nie jest to zresztą dziwne zwracając uwagę na wiek większości uczestników”<sup>214</sup>. W opinii tej uwidacznia nam się obawa przed przechodzeniem na ruch cech systemu, z którym miał on walczyć, które są przecież sprzeczne z „modelem działania” zaproponowanego przez Urbańskiego przy okazji próby określenia istoty anarchizmu.

Jeszcze bardziej jednoznaczną krytykę świata punkowego, którego członkowie chcieliby uchodzić za wolnościowców, możemy znaleźć w jednym z artykułów zamieszczonych w „Gazecie An Arché”<sup>215</sup>. Jego autor, używając świadomie radykalnej formy, pisze, że podstawowymi formami aktywności w tym środowisku są picie taniego wina, ćpanie, szukanie „dymu”, rozbijając przy tym własne koncerty i „czad-giełdy”, zaczepianie zwykłych obywateli itp. Zarzuca im także, iż często nie biorą nawet udziału w manifestacjach poruszających problemy, które są ważne z punktu widzenia idei anarchistycznych, wspominając nawet o tym, że nierzadko bardziej chętni do pomocy przy ich organizowaniu okazują się SHARP-owcy<sup>216</sup>. Co więcej, nie reagują oni wystarczająco na apele Anarchistycznego Czarnego Krzyża, drukowane często w gazetach wolnościowych, a dotyczące przecież represjonowanych współbraci z ruchu. Także takie akcje, jak „Food Not Bombs”, polegające na rozdawaniu jedzenia bezdomnym również nie znajdują wystarczającego wsparcia w postaci masowego uczestniczenia w nich punków. Autor tego artykułu jedną z głównych przyczyn takiego stanu upatruje w tym, że „wielu z was ma z pewnością kupę szmalu, ale zgrywa wielkich żebraków, często objając kogoś za kilka nędznych groszy [...] widzę, że większość ‘buntowników’ to ludkowie na garnuszku rodzinki, a bunt jest tylko ortodoksyjnym, ‘modnym’ okresem w życiu i niczym poza tym!”

Swoją własną krytykę pewnych tendencji w ruchu anarchistycznym przedstawił, jak zawsze w sposób niecodzienny w tym środowisku, Jacek Sierpiński. Zauważa on, iż od pewnego momentu modne staje się „bycie pozytywnym”, co kojarzy się w powszechnym odczuciu z czymś dobrym, sympatycznym i budzącym zaufanie. Stąd jednym z poważniejszych zarzutów, jakie wysuwają przeciw sobie ludzie zaangażowani w politykę jest oskarżenie o nieposiadanie pozytywnego programu, każdy zaś „program negatywny” zostaje od razu skrytykowany jako „jałowa negacja”. Według Sierpińskiego „manii pozytywności” uległ także polski ruch anarchistycz-

<sup>210</sup> Tamże.

<sup>211</sup> Waluszko, *Lakierowany Żuk*, s. 1, [jwal@pg.gda.pl](mailto:jwal@pg.gda.pl).

<sup>212</sup> Tamże.

<sup>213</sup> *Moda i bunt*, „Homek”, nr 49, październik 1992.

<sup>214</sup> Tamże.

<sup>215</sup> @dam „Chrystus”, *Manifest do punków*. (o ile tacy w ogóle czytają to pismo...), „Gazeta An Arché”, nr 49, styczeń 1998.

<sup>216</sup> Specyficzna odmiana skinów z grupy Skinheads Against Racist Prejudas, którzy nie podzielają przekonań rasistowskich i nazi-stowskich. Ich poglądy są w wielu aspektach zbieżne z tymi, które wyznają punki.

ny, czego objawem jest tworzenie na siłę programy opisujące ‘stan idealny’. Tacy „anarchiści nie chcą po prostu zniesienia rządu i aparatu przymusu – chcą zastąpienia tego rządu przez coś stałego i ściśle określonego, a czemu nadają rozmaite nazwy typu: ‘wolna federacja komun’, ‘powszechny samorząd’, ‘społeczeństwo alternatywne’ itd.” Sierpiński pisze dalej, że takie określanie, jak powinni się zachowywać inni ludzie, jest zasadniczo sprzeczne z sensem anarchizmu, który to, jak zostało już wspomniane, zdaniem jednego z twórców „GAA” spełnia się całkowicie w negacji rządu. Wszelkie wizje tego, co nastąpi później, należy pozostawić do swobodnego rozstrzygnięcia każdemu człowiekowi z osobna<sup>217</sup>.

#### 4.4. Podsumowanie

Przyglądając się opiniom wolnościowców na problematykę związaną bezpośrednio z samym anarchizmem i ruchem go uosabiającym, zauważamy dużą różnorodność opinii jeżeli chodzi o definicję postawy wolnościowej, kwestię podziałów w nim występujących czy też pożądaną form aktywności. Już tutaj dają się zauważyć pewne różnice w podejściu do tych tematów, które zostaną bardziej szczegółowo zaprezentowane w dalszej części tej pracy, gdy ukazane zostaną bardziej szczegółowe zagadnienia. Teraz tylko należałoby zaznaczyć, iż wyżej przedstawiona prezentacja poglądów tak niejednorodnej grupy wolnościowców pokazuje nam, jak często nie do końca prawdziwe są opinie wygłaszane zarówno przez naukowców, jak i zwykłych ludzi na temat ludzi spod znaku czarnej flagi.

Dostrzegamy to chociażby na przykładzie zagadnienia utopizmu czy też problemu nurtów dominujących we współczesnym polskim anarchizmie. Jego obraz jawi się nam dużo bardziej skomplikowany niż myśleliśmy początkowo, gdy nie braliśmy pod uwagę specyfiki naszego kraju. Dalej, dzięki krytyce ruchu prowadzonej przez samych wolnościowców jasne staje się, że społeczne wyobrażenie anarchisty jako niebezpiecznego, krzykliwego i brudnego punka, „lewaka”, który chce doprowadzić do zapanowania chaosu w naszym poukładanym świecie, dotyczy tylko pewnej specyficznej części ruchu, która zresztą nie wnosi do niego aż tyle w sferze refleksji teoretycznej i działalności praktycznej, jak to by się mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Zresztą sami anarchiści nad tym ubolewają, choć niektórym, jak widzieliśmy, zależy na tym, by zwykli ludzie przekonali się do nich, a inni, np. Kwaterko, mają na ten temat własne, „rewolucyjne”, zdanie.

Trudności związane z wyodrębnieniem jakichś jednorodnych i reprezentatywnych nurtów współczesnego polskiego anarchizmu wynikają głównie z niechęci dużej części wolnościowców do budowy jakiegś jednoznacznej wizji przyszłego porządku, który miałby nastąpić po zaniknięciu panującego dzisiaj ładu. Wydaje się, że dużo łatwiej tego typu klasyfikacje można było przeprowadzić w przypadku anarchizmu końca XIX i początku XX w., kiedy to przeżywał on swój największy rozkwit. Oczywiście w tym przypadku bardzo pomocne jest istnienie powszechnie znanych w owym czasie ideologów i organizatorów ruchu, z których nazwiskami można było kojarzyć konkretne wizje nowego społeczeństwa, służące za wyznaczniki pewnych podziałów i tendencji w ruchu. Tak stało się chociażby z anarchokolektywizmem Bakunina czy anarchokomunizmem Kropotkina. Nie można też zapominać, że postacie, idee i działalność ruchu z tego okresu jego historii są dużo lepiej opracowane przez naukowców, niż współczesne nam przejawy idei wolnościowych i aktywność ich zwolenników.

Tymczasem dzisiejszy anarchizm ucieka często świadomie od tworzenia bardziej sprecyzowanych wizji „lepszego świata”, oddając tu pole dla swobodnego wyboru każdego człowieka. Oprócz tego, brakuje dzisiaj w ruchu postaci o autorytecie na miarę wyżej wspomnianych działaczy anarchistycznych, którzy znani by byli także poza ruchem. Stąd właśnie tak duże znaczenie ma pojęcie „alternatywizmu” jako chęci budowy podstaw osobistej niezależności poza obowiązującym systemem, co może w efekcie przyczynić się do jego zmiany, a nie dążenie do jego natychmiastowego obalenia w imię wyznawanego przez siebie ideału.

Naturalnie i sto lat temu istniały w ruchu tendencje do tworzenia różnych wspólnot, a z kolei dzisiaj pojawiają się głosy wzywające do natychmiastowej, permanentnej i radykalnej rewolucji, jednak wydaje się, iż współcześnie najważniejszą wartością jest budowanie realnej alternatywy tu i teraz. Dlatego może tak niewielkie znaczenie praktyczne wydają się mieć pisma dawnych anarchistów, chociaż z drugiej strony nie należy pomijać częstego nawoływania do czytania „klasyków”, z czym spotykać się można w gazetach wolnościowych. Jednak traktuje się ich idee tylko jako jedną z opcji, bez przesadnego kultu czy chęci dosłownego wprowadzania ich w życie. Nie powinno nas to dziwić, gdyż wiemy już o popularności wśród wolnościowców postawy uznającej współistnienie różnych dróg samorealizacji za wartość samą w sobie.

Na pewno na rozwinięcie tego antykonstruktywistycznego podejścia, będącego zresztą zawsze cechą ludzi spod znaku czarnego sztandaru, miały duży wpływ dwudziestowieczne doświadczenia we wprowadzaniu w życie na siłę różnych utopii społecznych. Także sfera kultury nabrała tu większego znaczenia, gdyż mimo wszystkich zarzutów stawianych przez anarchistów dzisiejszy Zachód to państwa, w których panuje system demokracji parlamentarnej dającej pewne gwarancje wolności osobistej, a stopa życiowa zdecydowanej większości społeczeństw tych krajów jest nieporównywalnie wyższa niż przed ponad wiekiem.

Oczywiście autor niniejszej pracy nie chce powiedzieć, iż sto lat temu anarchiści w sposób klarowny dzielili się na pewne wyznaczone przez badaczy tej ideologii nurty, gdyż ruch ten zawsze cechowała płynność i zmienność, dotyczące zarówno samej idei, jak i aktywności jej zwolenników. Jednak wydaje się, że współcześnie cechy te jeszcze bardziej się pogłębiły. Dlatego właśnie wolnościowcy tak często miotają się między chęcią gwałtownego obudzenia innych ludzi z rozleniwiającego snu konsumeryzmu a świadomością, że wady obowiązującego ładu każdy powinien dostrzec sam i samodzielnie próbować znaleźć dla tego porządku alternatywę, która umożliwiłaby mu pełną samorealizację.

Przedstawiona krytyka pewnych zachowań w obrębie współczesnego anarchizmu posiada swą wartość głównie dzięki temu, iż dokonali jej sami wolnościowcy. Jednak trudno, z punktu widzenia porównania jej z procesami zachodzącym w ruchu ponad sto lat temu, uznać ją za szczególnie nowatorską. Tak jak wtedy widzimy konflikt między tymi, którzy domagają się większej radykalizacji działań na polu społecznym, a ich oponentami, stawiającymi przede wszystkim na pokojowe środki budowania własnej niezależności, by w ten sposób przekonać ludzi postronnych do możliwości prowadzenia innego sposobu życia. Współcześni anarchiści, jak ich historyczni protoplaści, co ukazują nam analogie z dziejami Czarnego Aliansu, są rozbici między dążeniami do lepszej koordynacji

<sup>217</sup> Sierpiński, *Mania pozytywności...*

swoich działań, co mogłoby przyczynić się do poprawy ich skuteczności, a obawami przed tworzeniem wszelkich struktur o charakterze centralnym, czego skutkiem ma być biurokracizm i próby przejścia kontroli nad ruchem.

Także krytyka środowiska punków, w którym więcej jest często anarchii rozumianej potocznie niż rzeczywistego anarchizmu, może znaleźć swoje historyczne odpowiedniki w negatywnym postrzeganiu na przełomie XIX i XX w. przez wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru tych członków ruchu, którzy wykorzystują symbolikę anarchistyczną jako przykrywkę dla przestępczej działalności, utrudniając jeszcze bardziej relacje między wolnościowcami a resztą społeczeństwa. Te spory są z pewnością skutkiem tego, iż do dzisiaj anarchizm zachował w dużej mierze swój radykalizm w totalnej krytyce zastanej rzeczywistości, co musi prowadzić do konfliktów zarówno w jego obrębie, jak i w stosunkach ze światem zewnętrznym, chociażby w kwestii sposobów przemiany tego ładu.

Wydaje się więc, że z powyższych wypowiedzi współczesnych wolnościowców można wysnuć wniosek, iż dla wielu z nich anarchizm ma bardziej osobisty i prywatny charakter, niż to miało miejsce w okresie jego największej popularności na przełomie XIX i XX w. Wtedy był on dzieckiem „wieku ideologii”, które wszystkie, niezależnie od zasadniczych różnic, chciały „ruszyć z posad bryłę świata”. Gdy dziś patrzymy na motywy ludzi identyfikujących się z myślą wolnościową, na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim osiągnięcie niezależności od szeroko rozumianego „systemu”, a nie chęć zbawienia ludzkości, gdyż nie są oni wcale pewni, iż posiadli jakieś panaceum na rozwiązanie wszystkich problemów człowieka. Może to właśnie jest jednym z powodów odejścia od stosowania przemocy, zwłaszcza poza sytuacją samoobrony, na co godzi się zdecydowana większość tego środowiska. Po prostu znikła jedna z metod jej usprawiedliwiania, jaką stosują niemal wszystkie ruchy rewolucyjne, tzn. uzasadnianie konieczności podejmowania dzisiaj akcji radykalnych, w tym morderstw osób stanowiących symbole złego porządku, powszechną szczęśliwością, jaka nastąpi po rewolucji. Echa poparcia dla „propagandy czynem” można dostrzec oczywiście i dzisiaj, zwłaszcza ze strony tych wolnościowców, którzy siłę anarchizmu widzą szczególnie w jego totalnej bezkompromisowości i radykalizmie.

Ta współczesna „prywatyzacja” anarchizmu stanowi jeszcze jeden czynnik utrudniający jego badaczom dokonanie w miarę klarownego i reprezentatywnego podziału według dominujących w obrębie ruchu nurtów przekonań. Klasyfikację, którą zaproponował Piotr Żuk, trzeba docenić na pewno w kontekście tego, iż mało kto próbuje dokonać jakiejś syntezy na temat środowiska polskich anarchistów. Niemniej rzucają się w oczy podstawowe wady tej propozycji, zwłaszcza przy jej konfrontacji z wypowiedziami samych wolnościowców, iż stanowi ona kalkę klasyfikacji popularnych wśród naukowców zajmujących tzw. nowymi ruchami społecznymi na Zachodzie, przeniesioną sztucznie na nasz grunt. Może dlatego Żuk nie podaje w sumie żadnych argumentów dla sensowności posłużenia się nią, ani tym bardziej zasad tego podziału. Można jedynie domyślać się, iż głównym kryterium stało się samookreślenie się adwersarzy polemiki, które prowadził Żuk z niektórymi anarchistami, gdy sam jeszcze za takiego się uważał.

Co więcej, sami ludzie spod znaku czarnego sztandaru uciekają niezadko od jakichkolwiek etykietek, dlatego możliwe, iż w tej sytuacji dobrą propozycją był podział zaproponowany przez Sierpińskiego na wolnościowców o zapatrywaniach bardziej kolektywistycznych i tych, którzy kierowali się bardziej ku indywidualizmowi, jednak i on wydaje się z jednej strony za ogólny, a z drugiej wymagałby szczegółowego doprecyzowania zasad podziału.

Z powyższych powodów, przyglądając się specyfice dzisiejszego anarchizmu, można pokusić się o tezę, iż nie ma w tym ruchu wyraźnych podziałów lub jednoznacznie dominujących tendencji, co wynika przede wszystkim z braku chęci ich tworzenia u samych wolnościowców. Chociaż być może ciągle brak nam jeszcze wystarczającej perspektywy historycznej, by zauważyć jakieś głębsze, dopiero kształtujące się podziały w środowisku ludzi spod znaku czarnego sztandaru.

## Rozdział 5

### Wolnościowcy wobec kapitalizmu

W tym rozdziale zostaną skonfrontowane poglądy różnych ludzi spod znaku czarnego sztandaru, które będą dotyczyły najważniejszych, ich zdaniem, czynników zniewalających człowieka w dzisiejszej dobie. Zdanie sobie sprawy z istnienia tego ograniczenia wolności, znalezienie jego przyczyn oraz wyrażenie postawy nie godzącej się na taki stan, jest tym działaniem, które ma w dużej mierze decydujący wpływ na zostanie anarchistą. Fakt, że spotkamy się tu z różnymi odpowiedziami, stanie się dobrą okazją do poruszenia także innych spraw dotyczących w różnym stopniu relacji społeczeństwo-jednostka. Podjęte więc zostaną takie zagadnienia, jak stosunek do własności prywatnej i wolnego rynku, ocena obecnej, szeroko pojętej kultury, czy też takie problemy, jak branie i legalizacja narkotyków. Warte podkreślenia jest to, że sprzeciw wobec kapitalizmu, którego funkcjonowanie miało być „organicznie” związane z istnieniem państwa, był jednym z głównych motywów konstytuujących ruch anarchistyczny w XIX w. Stąd pomocne dla uchwycenia typowych cech dzisiejszych wolnościowców będzie bliższe przyjrzenie się ich stosunkowi do tego zagadnienia. Wszystko to pozwoli nam zobaczyć w pełniejszym świetle obraz środowiska ludzi spod znaku czarnej flagi, przekraczających ramy zwykłego, konwencjonalnego buntu i kontestacji, kończących się zazwyczaj wówczas, gdy rodzice przestają wspierać materialnie młodego „buntownika”.

#### 5.1. Ekonomia, kultura, polityka jako czynniki ograniczające wolność człowieka.

Zadając współczesnym wolnościowcom pytanie, co ich zdaniem stanowi element zniewalający jednostkę ludzką we współczesnym świecie, stajemy przed wejściem w obręb niezwykle zróżnicowanej tematyki. Zagadnienie to bowiem stanowi dla ludzi spod znaku czarnego sztandaru podstawę do ich refleksji dotyczącej wielu aspektów otaczającej nas rzeczywistości. Dlatego na wstępie zostaną zaprezentowane tylko bezpośrednie odpowiedzi, jakie uzyskał autor przeprowadzając wywiady za pomocą internetu, które staną się wstępem do prezentacji opinii anarchistów na inne problemy życia społecznego. Motyw ograniczenia wolności przewija się przecież ciągle w wypowiedziach wolnościowców skupiających się na różnorodnych zagadnieniach dotyczących w różnych proporcjach spraw zarówno z dziedziny ekonomii, polityki i kultury, które to problemy zostaną bardziej szczegółowo zaprezentowane w dalszej części pracy.

Warto jeszcze na początku zatrzymać się na chwilę na zagadnieniu pojmowania terminu wolność przez polskich anarchistów. Nawiązując do wymienionych w poprzednim rozdziale definicji anarchizmu, które blisko wiązały się z pojęciem „alternatywizmu”, można wyciągnąć wniosek, że wolność oznacza tu przede wszystkim możliwość jak najpełniejszej samorealizacji. Chodzi głównie o dwie sprawy: swobodne kształtowanie własnej osoby oraz wolny wybór swojej drogi życiowej, nieograniczony niczym innym niż potencjalna możliwość skrzywdzenia innej osoby. Stąd wydaje się, że największy nacisk kładzie się tutaj na tzw. wolność negatywną, tzn. niepodleganie żadnemu przymusowi, różnie określanemu, co zostanie ukazane niżej, tak by nic nie mogło przeszkadzać jednostce ludzkiej w autokreacji i realizowaniu własnego sposobu na życie.

O wadze tego zagadnienia oraz o trudnościach z jego ujęciem w ramach krótkiej wypowiedzi może świadczyć odpowiedź na tak postawione pytanie udzielona w wywiadzie internetowym przez Piotra Nadzieję: „Ekonomia, kultura. Zwłaszcza w takich państwach jak Polska, UE, USA. Piszę tak zdawkowo, bo temat wymaga dużego rozpisania się”. Jednak te dwa wymienione już w tym cytacie czynniki zniewalające są bardzo znamienne, gdyż powtarzają się w innych wypowiedziach. Nawet w tak ogólnym, lecz zarazem treściwym stwierdzeniu, jak „Krzysia”, iż człowieka ograniczają dzisiaj „schematy, tak jak było i będzie od zarania kultury”, zauważamy nacisk na stronę represyjną obowiązujących w danej wspólnotce systemów wartości. Z kolei „Asiek” z Wrocławia w swojej wypowiedzi zwróciła uwagę przede wszystkim na szkołę postrzeganą przez nią „jako instytucja, która jest dla mnie ucieleśnieniem totalitaryzmu (schematy odpowiedzi, które uczeń ma znać i stosować)”. Podkreśla ona również złą rolę pieniądza, „bez którego nic nie zrobisz, nie rozwiniesz zainteresowań”<sup>218</sup>.

Jarosław Urbański w wywiadzie internetowym zaznaczył, iż te zagadnienie można rozważać w sensie filozoficznym i politycznym. Ten drugi sposób rozumiany jest przez niego w kategoriach strategii działania ruchu, na którą decydujący wpływ ma wyodrębnienie najważniejszych współczesnych problemów. Wymienia on tutaj „globalizm”, jako jeden z głównych czynników zagrażających ludzkiej wolności. Dalej stwierdza on: „Więcej uwagi poświęca się dziś zagadnieniom ekonomicznym, a co za tym idzie związkowym, pracowniczym. Kiedyś – np. w latach 80-tych – ten główny czynnik dałoby się zdefiniować jako totalitaryzm i antytalitaryzm. Tu anarchizm ma chyba z filozoficznego punktu widzenia łatwiejsze zadanie, bowiem kwestia w dużej części dotyczy państwa i jego roli (totalnej roli) w zniewoleniu człowieka”<sup>219</sup>.

Już w tych paru wypowiedziach zauważalne jest wyodrębnianie przez współczesnych wolnościowców dwóch głównych obszarów, na których dokonuje się zniewolenie jednostki, tzn. kultury, zamykającej tożsamość człowieka w jednym, obowiązującym wszystkich schemacie, z którego wyłamanie się jest karane przez społeczeństwo, oraz sferę materialną, ekonomię życia opartą na pieniądzu, koniecznym dla podtrzymania swej fizycznej egzystencji, a także mającym siłę otwierania drzwi do różnych sposobów samorealizacji. Jest to więc dobry moment na przedstawienie bardziej rozwiniętej odpowiedzi na pytanie dotyczące czynników ograniczających wolność człowieka we współczesnym świecie.

Wolnościowcem, którego poglądom zostanie poświęcone więcej miejsca będzie Janusz Waluszko. W manifestie RSA, który napisał on wraz z innym anarchistą „Jacobem”, możemy znaleźć opinię, że „Źródłem zniewolenia jest kultura europejska [...] Zwątpienie i strach przed naruszeniem starego porządku rodzi zdeindywidualizowane, ogłupiałe społeczeństwo mas, które zmianę hierarchii wartości czy tworzenie nowych mitów nazywa rewolucją. [...] Dlatego za jedyne środki służące wyzwoleniu Człowieka uważamy odrzucenie tradycyjnych wartości kultury i wytworów cywilizacji europejskiej. Przecistawiamy jej ideę Społeczeństwa Alternatywnego, w którym jedyną wartością byłby Człowiek – z prawem do swobodnego rozwoju własnej aktywności. Uważamy, że Człowiek ma prawo nie tylko kultywować, lecz również tworzyć własną kulturę, religię, światopogląd, własny etos życia”<sup>220</sup>. W wypowiedziach Waluszki często możemy zauważyć nawiązania do myśli Abramowskiego, do jego metafizyki społecznej i filozofii czynu.

Ta ograniczająca człowieka kultura europejska, w ujęciu współtwórcy gdańskiego Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego, składa się z wielu elementów, wśród których ważną rolę odgrywają „[...] konsumpcjonizm, uleganie modzie i reklamie, złudzenie, że wartość osoby zależy od tego, ile ma i konsumuje, to zaś zależy od grubości portfela (rzekomo – owocu naszej pracy)”. Naturalnie podkreśla on, iż są to bolączki państw tzw. bogatej Północy, czyli też w pewnej mierze nasze, gdyż w ogromnej większości krajów nie wchodzących do tego elitarnego klubu nadal podstawową kwestią jest przeżycie kolejnego dnia w starciu z biedą i represyjnym reżimem politycznym, szukającym swego uzasadnienia w jakiejś ideologii lub religii, narzuconej przez siebie. Nierzadko dyktatorzy ci współpracują z ponadnarodowymi koncernami, prowadzącymi neokolonialny wyzysk tych społeczeństw<sup>221</sup>.

Tymczasem na Zachodzie, mimo że i tutaj możemy spotkać się z realną przemocą w postaci brutalności policji, o wiele skuteczniejszą metodą – jak zaznaczono w innej wypowiedzi - „od kija jest marchewka (czy kij byłby w stanie bez niej coś zdziałać?, czy wystarczy, że ona jest, by nikt nie wyszedł poza margines, za którym kij będzie potrzebny?)”<sup>222</sup>. Wydaje się, że ta kwestia zamknięcia jednostki w ramach obowiązującego porządku jest dla Waluszki podstawowa. Chodzi tutaj o sytuację, w której samouzależnienie od systemu jest tak głęboko zinternalizowane w osobowości człowieka, że nie potrafi on sobie wyobrazić wyjścia poza jego granice, rezygnację z „ochłapów”, które mu się oferuje, z rozleniwiającego poczucia względnego bezpieczeństwa, po to aby zacząć działać samemu. Trzeba by było wtedy zacząć brać pełną odpowiedzialność za własne czyny, podejmując ryzyko zarówno konieczności kształtowania na nowo samego siebie, co przecież często okazuje się bolesne, gdy stajemy oko w oko z samym sobą, jak i rezygnacji z pewnego zakresu potrzeb, które system najpierw w nas wytworzył, by potem je zaspokajać, uzależniając nas w ten sposób od siebie. Waluszko podaje przykład polskiego chłopca, skarżącego się, że nikt nie chce kupić jego zboża, więc niech rząd to zrobi, bo inaczej przecież rolnik umrze z głodu. I nawet nie przyjdzie mu do głowy, żeby „upiec zeń chleb, bo przecież ‘normalnie’ kupuje się go w

<sup>218</sup> Cyt. za wywiadem udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>219</sup> Tamże.

<sup>220</sup> Karina Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka kultury w tekstach trzeciego obiegu z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999, s. 55.

<sup>221</sup> Cyt. za wywiadem udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>222</sup> Tamże.

sklepie, jak miastowi, a chciałoby się jeszcze 'wannę i video', no i koniecznie samochód. A tego nie dostanie poza układem, więc nie należy niszczyć systemu, a jedynie walczyć o swoje w nim miejsce"<sup>223</sup>.

Takie podejście do życia, odrzucające w dużej mierze odpowiedzialność za własne losy, wpływa na wszystkie stosunki międzyludzkie w dzisiejszym społeczeństwie. Waluszko wspomina, że takim tendencjom podlegają też związki zawodowe czy młodzież, w tym także duża część tej „alternatywnej”, od których, chociażby ze względu na tradycje historyczne, można by było oczekiwać bardziej krytycznego stosunku do systemu w ogóle. Że tak nie jest, pokazuje, np. historia naszej „Solidarności”, która po wymuszeniu na komunistach kompromisu kończącego ich bezpośrednie rządy w Polsce weszła w nierozzerwalne związki z nowymi władzami. Z kolei spora grupa młodych ludzi skupia się na uczestnictwie w „balandze, która nie ma końca”, czyli rachunku”. Współtwórca RSA trochę sarkastycznie zauważa, że „to chyba jedyna różnica, młodzi nie chcą pracować na konsumpcję”<sup>224</sup>.

Aby lepiej zrozumieć podejście do zagadnień władzy i wolności prezentowane przez Waluszkę, warto odwołać się do jego tekstu z 1996 r., który ukazał się w „GAA” stając się przyczyną polemiki z Sierpińskim. „To, że wrogiem wolności jest władza wie każdy anarchista, ale czym jest władza?! Dla mnie jest to każdy przypadek kontrolowania duszy i ciała wszystkich istot oraz rzeczy z ich otoczenia, a więc nie tylko rządy i prawa, lecz także własność i wyobrażenia, zaś przymus może kryć się za każdą formą panowania”<sup>225</sup>. Jak widzimy, w dzisiejszym świecie jednostka poddawana jest presji ze wszystkich stron, a zniewolenie grozi jej na różnych polach egzystencji.

W dalszej części tego tekstu Waluszko precyzuje swój pogląd na temat ograniczającego nas zamknięcia w sztywno określonych ramach wyobrażeń dotyczących nas samych oraz otaczającego nas świata. „Nie jest wolny ktoś, kto jest przywiązany do strupa własności, dogmatów i wyobrażeń, lęków i pragnień, nawet wówczas, gdy sam sobą rządzi czy narzuca swą wolę innym. Wszystko to należy do świata władzy (ulegania, buntowania się i sprawowania jej), a nie wolności i być może jest tak, że ludziom w tej czy innej formie władza jest potrzebna by żyć w tym, zewnętrznym świecie, tylko po co zamiast mówić o tym mówią o wolności?! Być może jest tak, że ogół jest jak dzieci, musi być prowadzony za rączkę i żyć cudzym kosztem, a naprawdę wolni są bardzo nieliczni i jedyne o czym możemy marzyć, to nie zatrzymywanie w owym zniewoleniu tych, którzy dojrzenie [do] tego mają za sobą, bez narzucania wolności tym, którzy przed nią uciekają, by nie bronili się/władzy”<sup>226</sup>. Tak rozumiana wolność wymaga od człowieka postawy bardzo otwartej na wszystko co przynosi życie, aby nie popaść w żaden schemat narzucony z zewnątrz. Zbytne uzależnianie się zarówno od rzeczy materialnych, jak i od jakichś wyobrażeń, „idejek”, rodzi już niebezpieczeństwo zniewolenia. Sam Waluszko, podobnie jak Dariusz Misiuna nawiązuje przy tej okazji do przykładu taoistycznych mnichów.

Jednak raz jeszcze należałoby podkreślić, że poglądy współtwórcy RSA, choć na pierwszy rzut oka wydają się skupiać wyłącznie na sferze kultury, zawsze dotyczyły także praktycznych, materialnych podstaw wolności człowieka, dzięki czemu nie popadał on w oderwany od realnego świata intelektualizm. „Mogę dążyć do tego ideału, ale póki go nie osiągnę – potrzebuję minimum bochenka chleba i 2 litrów wody dziennie, w naszym klimacie jakiegoś ubrania i dachu nad głową oraz minimum akceptacji dla mojej odmienności”<sup>227</sup>.

Libertarianin Jacek Sierpiński tak odpowiedział na pytanie o główne czynniki, które dzisiaj zniewalają człowieka: „W zasadzie zniewolić człowieka mogą jedynie inni ludzie używając przeciwko niemu fizycznego przymusu lub jego groźby – nie należy mylić zniewolenia z naturalnymi ograniczeniami ludzkiej wolności wynikającymi z natury (np. to, że nie potrafimy samodzielnie latać) czy przyczyn losowych (np. niepełnosprawności). Może to przybrać formy zorganizowane i niestety wydaje mi się, że dzisiaj państwo w większym stopniu jest organizacją zniewalającą człowieka niż broniącą jego wolności (tzn. bilans wychodzi 'na minus')”. Od razu zauważamy, że akcent jest tutaj położony na innych sprawach niż to miało miejsce w przypadku Waluszki. Dla libertarian głównym czynnikiem ograniczającym wolność jednostki zawsze będzie państwo jako organizacja, do której przynależność jest w dużej mierze wymuszona, a ponadto trzeba na jej rzecz wykonywać różne świadczenia mające znaleźć swe usprawiedliwienie w funkcjach spełnianych przez instytucje władzy na korzyść społeczeństwa, które jednak nie są przez nie wykonywane na zadowalającym poziomie<sup>228</sup>.

W specyficzny sposób rozumiane jest tu również zagadnienie przymusu, który jest postrzegany jako brak „[...] ograniczenia możliwości wyboru spowodowanego czymś celowym działaniem”<sup>229</sup>. Dla lepszego ogarnięcia kategorii wolnego wyboru i przymusu, pojęć kluczowych dla teorii libertariańskich, warto przytoczyć podany przez Sierpińskiego przykład, gdy możliwość swobodnej decyzji jest ograniczona: „Tak samo jest np. z podatkami: działanie państwa zawęża moje możliwości wyboru do a) płacenia podatków, b) ich niepłacenia i narażania się na komornika, więzienie itp., c) otwartej walki z państwem i narażania się na związane z nią nieprzyjemności do utraty życia włącznie – podczas gdy w jego braku mógłbym nie płacić podatków i nie narażać się na przykrość ze strony państwa. Rzeczywisty przymus to właśnie sytuacja spowodowana takim działaniem. Istnieje on niezależnie od tego, czy 'ulegnę' przemoc, czy będę z nią walczył”<sup>230</sup>. Oznacza to, że każda sytuacja zmuszająca nas do dokonania jakiegoś wyboru, którego opcje są nam narzucone z góry, jest podstawowym czynnikiem ograniczającym naszą wolność, niezależnie od tego, kto lub co narzuca nam ten przymus.

Jak już to zostało wcześniej zaznaczone, libertarianin z Katowic prezentuje odmienne od wielu innych anarchistów spojrzenie na rolę kultury, jako ważnego czynnika zniewalającego człowieka. Na tym tle doszło do wspomnianej polemiki z Januszem Waluszką na łamach „GAA”, której częścią był właśnie artykuł Sierpińskiego pod znamienym tytułem *Czy wolność to bycie żywym trupem?*. Piśsze on w nim: „Co do kultury jako 'formy panowania' – jeśli sankcją za odrzucenie kultury czy mody ma być przemoc lub zaszczu-

<sup>223</sup> Tamże.

<sup>224</sup> Tamże.

<sup>225</sup> Janusz P. Waluszko, *Nazwijmy rzeczy po imieniu*, „Gazeta An Arché”, nr 34, 1996.

<sup>226</sup> Tamże.

<sup>227</sup> Janusz P. Waluszko, *Do odpowiedzi J. Sierpińskiego z nr 34 uwag kilka*, „Gazeta An Arché”, nr 35, 1996.

<sup>228</sup> Cyt. za wywiadem udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>229</sup> Jacek Sierpiński, *Czy wolność to bycie żywym trupem?*, „Gazeta An Arché”, nr 34, 1996.

<sup>230</sup> Tamże.

cie, to problem leży w owej przemocy czy zaszczuwaniu (które rozumiem jako rodzaj przemocy lub jej groźby – np. zastraszanie, nastawianie słowne, pisanie obelżywych haseł na drzwiach itp.), a nie w kulturze jako takiej. Dla mnie kultura nie stanowi problemu – jeśli nie przyjmę jakiegś propagowanej wizji świata czy norm postępowania, to samo w sobie nie ogranicza mi to możliwości wyboru, a jeśli ją przyjmę, to też nie – jest ona wtedy moja i nonsensem jest mówić, że jej ‘ulegam’”. W tym ujęciu nie ma znaczenia, czy „myśli i pragnienia” danego człowieka rodzą się z siebie, czy są w nim wywoływane przez społeczeństwo, reklamę, geny, Boga itp. To prawda, że niektóre „wizje świata” proponowane przez rząd mogą wzmacniać jego władzę, np. gdy ktoś przyjął pogląd, że płacąc podatki więcej zyskuje niż traci. Ale według Sierpińskiego istotniejsze jest to, że wizje te są fałszywe, przez co prowadzą do przeciwnych skutków niż zakładał człowiek przyjmujący je z własnej nieprzymuszonej woli, niż to, iż są one „narzucane”.

Karina Stasiuk dokonując w swym artykule analizy poglądów libertarian na temat kultury pisze, iż Sierpiński uważa kulturę amerykańską, często postrzeganą jako ekspansywna i prymitywizująca „coca-colonizacja” lub „macdonaldyzacja”, za bardziej wolnościową niż jakakolwiek tradycja europejska<sup>231</sup>. Co charakterystyczne dla libertarian, widzą oni w prawdziwym wolnym rynku miejsce zarówno dla dzieł z kręgu kultury masowej, jak i spoza niej. Dlatego właśnie trudno jest znaleźć powód, dla którego wytwory kultury masowej miałyby być bardziej niebezpieczne dla wolności jednostki niż jakiekolwiek inne zjawiska społeczne.

W przytoczonym już artykule współtwórcy „GAA” dają też własną definicję wolności, której zagraża wyżej określony przymus: „Wolność, o którą mi chodzi, to w szerszym sensie możliwość realizowania swoich pragnień – bez względu na to, skąd się one biorą (tradycyjnie zwana wolnością pozytywną) – a w sensie węższym sytuacja, w której niczyje działania nie ograniczają mi możliwości wyboru własnego działania w celu realizacji tych pragnień (tradycyjnie zwana wolnością negatywną)”. Warto tu jeszcze dodać, że libertarianie sprzeciwiają się także wszelkim formom działania, które ma „zbożny” cel chronienia jednostki przed różnorodnym złem tego świata, np. narkotykami, pornografią, reklamą itp., którą to pomoc człowiek winien przyjąć z wdzięcznością oraz bezwarunkowo i, oczywiście dla własnego dobra, się jej podporządkować. W tym wypadku wolność oznaczałaby co prawda wybór dobra, ale czym jest to dobro, określałby już ktoś inny. Trzeba także jeszcze raz podkreślić, iż, jak i w przypadku innych nurtów polskiego anarchizmu, jedyną granicą w realizacji tak rozumianej wolności jest ograniczenie takiej swobody innym ludziom<sup>232</sup>.

Polemizując z poglądami Janusza Waluszki, Sierpiński zaznacza wyraźnie, iż wizja wolności prezentowana przez współtwórcę RSA jest mu szczególnie obca; określa ją wręcz jako „bycie żywym trupem”. Pyta on: „Jeśli naprawdę twoim celem jest odrzucić przywiązanie do pragnień, lęków, wyobrażeń i ‘strupa własności’, to ani własność innych, ani kultura, ani nawet bezpośrednia przemoc nie powinna stanowić dla ciebie problemu – czemu więc, jak się wydaje stanowi?”<sup>233</sup>. W odpowiedzi Waluszko argumentuje, że „zniewolenie nie musi być dziełem jedynie drugiej osoby – przynajmniej bezpośrednio – ale naszym ‘własnym’ [...] Sądziś zapewne, że ty sam je [nasze wizje świata, lęki, pragnienia - przyp. autora] kształtujesz, ale jesteś wyjątkiem, wielu po prostu ulega innym – nie muszą, chcą, tak jak ktoś z pistoletem przy głowie nie musi, ale chce żyć”<sup>234</sup>.

Widzimy tutaj zasadniczą sprzeczność między tymi dwoma podejściami. Sierpiński, co charakterystyczne dla libertarian, wierzy w możliwość wolnego oraz racjonalnego wyboru i dlatego szeroko pojęta kultura sama w sobie może przedstawiać tylko pewne jego opcje, jednak o tym, która zostanie przez jednostkę wybrana, decyduje już ona sama, chyba że działa pod przymusem, wtedy to dochodzi do ograniczenia wolności. Z kolei wydaje się, że Waluszko dostrzega wyraźną granicę między sytuacją wolnego wyboru a bezmyślnym przyjęciem, bez żadnej refleksji, jakiś norm postępowania, co staje się regułą w obecnie obowiązującym modelu kultury społeczeństwa konsumpcyjnego. Pisze on: „[...] może ‘wolność to bycie żywym trupem’, może w życiu jest ona zbędna i lepiej ulegać modom czy przemocy, nie nazywając jednak tego wolnością... Tak jest mniej miło, ale uczciwiej!”<sup>235</sup>.

Piotr Rymarczyk, identyfikowany z sytuacjonistycznym odłamem ruchu, pisząc o zniewoleniu jednostki we współczesnym świecie podaje trzy jego źródła: autorytarną kulturę, autorytarną gospodarkę i autorytarny system polityczny. Uważa on, że obowiązujący obecnie model sprawowania władzy, ale także i gospodarki, choć pozornie wydaje się być wolny oraz kontrolowany przez ludzi, w rzeczywistości jest scentralizowany i całkowicie wyłączony spod nadzoru społeczeństwa. Nie da się jednak tego dobrze zobaczyć bez zagłębienia się w specyficzną kulturę, która wytworzyła się w krajach wysokorozwiniętych<sup>236</sup>.

W artykule Kariny Stasiuk zostały przedstawione poglądy tego warszawskiego anarchisty opisujące trzy poziomy autorytarności współczesnej kultury<sup>237</sup>. Na pierwszym państwo tworzy pewien system aksjologiczny, w którym największa wartość zostaje przypisana „różnym pozaludzkim twórcom”, istniejącym wyłącznie w wyobraźni społecznej, takim jak: naród, państwo właśnie, religia, ideologia, status społeczny. Pomija się przy tym jednostkę ludzką i jej prawdziwe, pierwotne uczucia, w ten sposób człowiek staje się „nie-wolnikiem zbiorowych urojeń”. Na drugim poziomie przeprowadza się uniformizację ludzi, osiąganą przez zabicie zdolności do samodzielnego odczuwania rzeczywistości i wprowadzenie w to miejsce przygotowanych wcześniej matryc reakcji emocjonalnych. Jest to konieczne, gdyż wszelka indywidualność jest niebezpieczna zarówno dla systemu politycznego, jak i ekonomicznego. Skutkiem tego jest „przeraźliwa banalność i płytkość kultury. Ludzkiej egzystencji zostaje odjęty wymiar tajemnicy”<sup>238</sup>. Trzeci poziom opiera się na upowszechnieniu zasad dominacji i hierarchiczności w stosunkach międzyludzkich oraz w relacjach jednostek z otaczającym je światem przyrody. W efekcie ludzie, gdy stykają się z jakimś problemem, nie dążą do rozwiązania go w oparciu o reguły wzajemnej współpracy, ale zwracają się z nim do władzy<sup>239</sup>.

<sup>231</sup> Czyt. w: Karina Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 69.

<sup>232</sup> Sierpiński, *Czy wolność...*

<sup>233</sup> Tamże.

<sup>234</sup> Waluszko, *Do odpowiedzi ...*

<sup>235</sup> Tamże.

<sup>236</sup> Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 66.

<sup>237</sup> Tamże.

<sup>238</sup> Tamże.

<sup>239</sup> Tamże.



Jakie są tego skutki? Rymarczyk pisze: „Jeszcze nigdy bowiem narzucana przez system fałszywa świadomość nie była tak zmienna, arbitralna i płytka. Niegdyś ludzie tożsamość swą czerpali z noszącej patynę wieków tradycji i zinternalizowanej w ich superego religii. Dzisiaj do tego celu muszą wystarczyć im snickersy, Michael Jackson i lokalna drużyna piłkarska. Nigdy tak bardzo jak dziś świat nie przypominał teatru marionetek, co stwarza pewne nadzieje na zakończenie spektaklu”<sup>240</sup>. Dlatego właśnie zmiany w obszarze świadomości, kultury są dla sytuacjonistów najważniejsze, na tym polu więc anarchizm powinien odegrać szczególną rolę.

Rymarczyk, jak każdy wolnościowiec, uważa jednak, że „wolności nie można ludziom narzucić czy ofiarować – muszą zapragnąć jej sami”. Z tego powodu anarchizm „nie jest typową ideologią, lecz raczej systemem wartości [...] [w którym] dobro i szczęście jednostki oraz międzyludzka solidarność zostały postawione w centrum uwagi zajmując dotychczasowe miejsce wszelkiego rodzaju nacjonalizmów, fanatyzmów, klerykalizmów czy konsumpcjonizmu”<sup>241</sup>.

Spodziewając się zarzutów dotyczących amoralizmu, przedstawionej przez siebie wizji świata, w którym społeczeństwo nie poddaje swych członków tresurze, pozbawiając ich przy tym ich pierwotnej tożsamości opartej na postawie receptywnej – wolności – przemienionej na zasadę produktywności, Rymarczyk stwierdza, iż bynajmniej nie doprowadzi to do walki wszystkich ze wszystkim. Według niego „[...] ogromna większość cierpień na przestrzeni dziejów ludzkości spowodowana została bynajmniej nie przez ‘nie powściągnięty w porę egoizm’, ale właśnie przez wierność społecznie akceptowanym normom postępowania”<sup>242</sup>.

W swych poglądach na źródła zniewolenia jednostki w dzisiejszym świecie Rymarczykowi zdecydowanie bliżej jest do Waluszki niż do Sierpińskiego, gdyż z współtwórcą RSA łączy go przede wszystkim samo postrzeganie współczesnej kultury jako bardzo ważnego narzędzia ograniczającego swobodę człowieka. Sam zaś libertarianin z Katowic zalicza sytuacjonistów właśnie do nurtu kolektywistycznego, czego przejawem mogą być chociażby kontrowersje dotyczące związków tych ostatnich z marksizmem, o czym wspomina w swoim artykule Żuk, przyrównując proponowaną przez nich wizję lepszego świata do marksowskiego społeczeństwa komunistycznego. Cytuje on Rymarczyka, który stwierdza wręcz, że „nadzieję na wyzwolenie indywiduum wiązać można jedynie z powstaniem społeczeństwa wyzwolonych indywiduów – ze stworzeniem na gruzach państwa i własności prywatnej porządku opartego na harmonizacji namiętności, w którym ogłupiająca praca i wyrastająca z niej bezmyślna konsumpcja zostaną zastąpione przez twórczą zabawę. Jeśli nazwać to ‘komunizmem’, to tak rozumiany komunizm uważamy za naturalny punkt dojścia do naszego indywidualizmu”<sup>243</sup>. Oczywiście komunizm nie ma tutaj funkcji kolejnej, narzucanej przez państwo ideologii, ale jest pewnym wolnościowym systemem wartości. Sierpiński mógłby na to odpowiedzieć, iż wszystkie modele harmonizacji namiętności są sztuczne, gdyż konkurencja jest stanem naturalnym człowieka, a próby narzucenia takich wizji mogą okazać się drogą do kolejnego zniewolenia<sup>244</sup>.

Podobną do Rymarczyka wizję kultury masowej przedstawił w „Homku” Wojciech Kłosowski. Wymienia on jej podstawowe cechy: „[...] jest kulturą ‘stopniowej przesady’ i eskalacji bodźców, potrzebny jest jej antywzorzec – stereotyp służący do mobilizacji tłumów, zabiera człowiekowi czas, który jest mu potrzebny na rozwój, ujednocia gusty i zainteresowania, wprowadza przymus ‘spróbowania wszystkiego po trochu’, narzuca wyścig o wszystko, wprowadza kult nowości - dotyczy to zarówno towarów, jak i informacji”. Rezultatem tego jest zniewolenie człowieka, postawienie go w sytuacji narkomana, biernego i bezsilnego wobec sztucznie wywołanych potrzeb. Dalszymi skutkami takiej sytuacji w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym jest brak akceptacji dla słabości, brzydoty, smutku, starości i ogólnie inności, a dalej bierność wobec poszukiwania własnej tożsamości<sup>245</sup>.

Karina Stasiuk twierdzi, że wielu anarchistów widzi źródło dzisiejszego zniewolenia jednostki w paradygmacie oświeceniowym. Wskazuje tutaj na opinie Przemysława Wielgosza i Dariusza Misiuna. Ten pierwszy stwierdza, że od XIX w. władza zaczyna na siłę uszczęśliwiać ludzi, odchodząc od modelu pobierającego określone daniny dla despoty. Prowadzi to do prób ujednoczenia członków danej społeczności, narzucając im określone potrzeby i wzorce zachowań. Pisze on, że „dzisiaj władza nie oznacza już relacji między rządzącymi a rządzonymi. Przenika ona całą strukturę społeczną i kreuje wszelkie występujące w niej interakcje jednostkowe czy grupowe”. Taka władza opiera się na autorytarnej kulturze, scjentyistycznej nauce i komunikacji międzyludzkiej, „w którą wszczepiono terror i zdolność reprodukcji systemu społecznego”<sup>246</sup>.

Misiuna zaś zauważa: „Dopiero teraz rodzi się społeczeństwo, do którego dążono przez wieki: społeczeństwo przesyty [...] Czy wiesz co to jest mucha tse-tse? To taki owad, którego jad wywołuje w człowieku śpiączkę. Potem zgon. Sądzę, że już nas ukąszone. Nowożytna świadomość stanowi ten jad”<sup>247</sup>. Owo „ukąszenie” ma nas pozbawiać dostępu do naszych naturalnych pragnień i marzeń, przez co nie znajdujemy rzeczywistej i spontanicznej radości w spełnianych przez nas czynnościach. Opanowuje nas uczucie nudy, które tak podsumował Maciej Gachewicz „Jeśli nie wiesz, co zrobić ze swoim czasem: jeśli się nudzisz albo czujesz przymus spędzania go w taki (zwyczajowo przyjęty) a nie inny (upragniony) sposób, jaki sens ma twoje życie?”<sup>248</sup>.

Podważa to całą koncepcję czasu wolnego, w którym moglibyśmy robić wreszcie to, na co naprawdę mamy ochotę. Wolnościowiec o pseudonimie „Adzior” ujął to w swoim artykule w ten sposób pisząc: „Odpoczynek to dla nas przede wszystkim regeneracja sił do dalszej pracy, a nie czas, w którym praca zostaje zanegowana i przewartościowana, w sposób, który umożliwi przekroczenie dychotomii zarysowanej na wstępie [między czasem pracy, a czasem zabawy]. Prawdziwie wolny czas zapewnić nam może tylko komunikacja z innymi i ze światem, w którym żyjemy, a przede wszystkim minimalny chociaż poziom samoświadomości jako twórcy swego czasu, a nie jedynie jego marionetki”<sup>249</sup>.

<sup>240</sup> Piotr Rymarczyk, *Bezimienna wolność*, „Rewolta”, 1994; tekst ściągnięty z internetu ze strony [www.pbn.biskupin.wroc.pl](http://www.pbn.biskupin.wroc.pl).

<sup>241</sup> Cyt. za: Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 67.

<sup>242</sup> Rymarczyk, *Bezimienna wolność...*

<sup>243</sup> Żuk, *Wybrane aspekty ...*, s. 48.

<sup>244</sup> Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 69.

<sup>245</sup> Tamże, s. 68.

<sup>246</sup> Tamże, s. 70.

<sup>247</sup> Tamże.

<sup>248</sup> Tamże, s. 71.

<sup>249</sup> „Adzior”, *Czas zniewolony*, „Monada”, kwiecień 2000; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.pbn.biskupin.wroc.pl](http://www.pbn.biskupin.wroc.pl).



Według „Adziora” fundamentem człowieczeństwa jest zdolność do zmiany otaczającej nas rzeczywistości, tymczasem wypoczynek, za sprawą obowiązującego dzisiaj modelu kultury, przekształca się w poszukiwanie towarów do szybkiej konsumpcji. Dzięki temu chcemy potwierdzić swoją pozycję, którą wcześniej sobie wypracowaliśmy: „Owocem pracy jest więc przede wszystkim aktualizacja i produkcja struktury społecznej”, a nie możliwość samorealizacji. Sam czas pracy zaś staje się bezsensowny: „Nie sprzyja on prawdziwym kontaktom z innymi, dzięki którym nawiązać by się mogły jakieś nowe płaszczyzny porozumienia”<sup>250</sup>.

Piotr Żuk w swojej książce opisującej tzw. nowe ruchy społeczne w Polsce jako przykład takiego zjawiska wyróżnił skłotersów, którzy - według niego - prezentują poglądy najbliższe anarchizmowi. Podaje on ich odpowiedzi na pytanie poruszające kwestię tych elementów otaczającej ich rzeczywistości, które stanowią dla nich największe zagrożenie. Wydaje się to dobrym uzupełnieniem prezentowanych poglądów. „Zdaniem skłotersów, ich ruch [o ile skłoting można w ogóle nazwać ruchem - przyp. autora] powinien walczyć z: ‘systemem, który traktuje mieszkania jako towar’, ‘kultem pieniądza’, ‘konsumpcyjnym stylem życia’, ‘represjami, prześladowaniami na tle seksualnym, rasowym, klasowym’, ‘niesprawiedliwym systemem mieszkaniowym’, ‘każdą niesprawiedliwością dotyczącą ludzi’, ‘przymusem władzy’, ‘bezkarnością policji’, ‘ograniczeniami wolności’, ‘monopolem państwa na prawo’, ‘faszystami’, ‘politykami’. Za głównego przeciwnika skłotersi uznają najczęściej: ‘bogatych inwestorów i państwo’, ‘właścicieli budynków’, ‘policję’, ‘administrację państwową’, ‘biznesmenów’, ‘UOP’, ‘faszystów’”<sup>251</sup>. W tych wypowiedziach odnajdujemy wszystkie poruszane wątki, zarówno przy okazji zmian zachodzących w naszym kraju po 1989 r. wymuszających na wolnościowcach nowe formy aktywności, jak i odpowiedzi na pytanie o przyczynę zniewolenia jednostki w dzisiejszym świecie. Opinie skłotersów są o tyle ważne, iż to oni często stoją na pierwszej linii walki z państwem. O ich pozytywnej roli wspomina też Waluszko, chociaż, co zauważa też współtwórca RSA, z drugiej strony są oni w swym poszukiwaniu bazy materialnej dla swej niezależności w dużej mierze zależni od organów władzy, które tolerują nielegalne zajmowanie przez nich lokali<sup>252</sup>.

## 5.2. Zagadnienia własności prywatnej i wolnego rynku w ujęciu anarchistów

Konfrontując poglądy polskich anarchistów na problemy związane z ekonomią warto na wstępie zająć się ich opiniami dotyczącymi takich zagadnień, jak solidarność społeczna, harmonizacja stosunków międzyludzkich, gdyż mają one przemożny wpływ na popierany przez nich model gospodarki. Wojciech Modzelewski stwierdza w swej pracy, że zdecydowana większość badanych przez niego wolnościowców, chociaż i tu brak wśród nich jednomyślności, opowiadała się zdecydowanie przeciw istnieniu jakichś obowiązków jednostki wobec społeczeństwa. Co prawda, pytał on o tę kwestię w kontekście służby wojskowej, ale dodaje, iż anarchiści często opatrywali swoje odpowiedzi komentarzami typu: „Nie uważam, by wobec obecnego autorytarnego społeczeństwa ludzie mieli jakiegokolwiek obowiązków”<sup>253</sup>. Wydaje się, że głównym powodem takich wypowiedzi był naturalny sprzeciw wobec kategorii „obowiązku”, rodzącego skojarzenia z przymusem i podporządkowaniem się jakiejś autorytarnej sile. Tymczasem gdybyśmy zapytali o model wspólnoty pożądaną przez wolnościowców, okazałoby się, że większość z nich stoi na stanowisku, że naturalnym stanem jest dobrowolna współpraca międzyludzka i równie swobodne świadczenia pomiędzy członkami wspólnoty.

O znaczeniu takiego podejścia może świadczyć chociażby cytowana wcześniej wypowiedź Rymarczyka, który pisze o harmonizacji namiętności ludzkich, gdy tylko znikną państwo i własność prywatna, dwa elementy stanowiące podstawę dzisiejszego społeczeństwa, w którym ludzie rywalizują między sobą o pozycję społeczną, będącą wynikiem poziomu udziału w konsumpcji. Waluszko podkreśla wagę solidarności rozumianej jako „odpowiednik wyrzeczenia się ‘ego’ w życiu społecznym, pomoc wzajemna jako podstawa rzeczpospolitej przyjaźni”<sup>254</sup>. W *Płaszczyźnie Większościowej FA* możemy znaleźć stwierdzenia, iż naturalnym stanem nie jest bynajmniej „wojna wszystkich ze wszystkimi” o pozycję społeczną: „Każda istota żywa a nawet każdy kamień czy źródło ma w życiu do spełnienia swoją rolę, swój sens. [...] prawdziwym problemem jest niesprawiedliwy podział dóbr, a nie ich brak, i stworzenie takiego modelu współistnienia z naturą i innymi ludźmi, który dawałby korzyści ze współpracy obu stronom, a nie rujnowałby je we wzajemnej wojnie o ograniczone zasoby”<sup>255</sup>.

Z wypowiedzi tych można wysnuć wnioski, iż harmonia, współpraca, solidarność międzyludzka byłyby łatwe do przywrócenia i utrzymania, gdyby tylko obalone zostały opisane wyżej czynniki zniewalające jednostkę, także w sensie ograniczenia i przekształcenia jej naturalnych instynktów. Wydaje się, że właśnie z takiej postawy płynie sprzeciw dużej części polskich anarchistów wobec kapitalizmu i wolnego rynku, opartych się na regule konkurencji oraz własności prywatnej, służącej, według nich, jako środek panowania człowieka nad człowiekiem. Stąd właśnie można postrzegać za uzasadnione następujące twierdzenie Modzelewskiego, wynikające z przeprowadzonych przez niego badań: „Anarchistów cechuje egalitaryzujące nastawienie w kwestiach ekonomicznych [...] nie mają pozytywnej postawy wobec liberalizmu gospodarczego”<sup>256</sup>. Także Żuk, zadając badanej przez siebie grupie wolnościowców pytania dotyczące oceny różnic dochodów w Polsce oraz roli odgrywanej przez prywatną przedsiębiorczość, doszedł do wniosku, że wśród ludzi odrzucających ekonomiczny liberalizm przeważali skłotersi, anarchofeministki i radykalni ekolodzy<sup>257</sup>.

Mimo wszystko jednak obraz ten nie jest taki jednorodny, gdyż możemy znaleźć anarchistów popierających prawdziwie wolny rynek, przede wszystkim libertarian, a i krytyka kapitalizmu jest sama w sobie różnorodna. Z uwagi na znaczenie tych zagadnień dla ca-

<sup>250</sup> Tamże.

<sup>251</sup> Piotr Żuk, *Spoleczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Warszawa 2001, s. 121.

<sup>252</sup> Cyt. w: wywiad z Januszem P. Waluszko, „*Lokomotywa bez nóg*”, lato 2002, s. 10.

<sup>253</sup> Wojciech Modzelewski, „*Pacyfizm ...*”, cyt. wyd. s. 123.

<sup>254</sup> Cyt. za: Piotr Żuk, „*Wybrane aspekty ...*”, s. 46.

<sup>255</sup> *Płaszczyzna Większościowa FA*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, rok publikacji nieznany, s. 4.

<sup>256</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996, s. 122.

<sup>257</sup> Żuk, *Spoleczeństwo w działaniu ...*, s. 128.

łości myśli anarchistycznej bardziej szczegółowe opinie ludzi spod znaku czarnego sztandaru na ten temat zostaną przedstawione w dalszej części tego rozdziału.

Wypadałoby zacząć od prezentacji poglądów Jacka Sierpińskiego, ponieważ, jak i w wielu innych przypadkach, odbiegają one od powszechnie panujących wśród wolnościowców opinii. We wspomnianym wywiadzie, którego udzielił „Innemu Światu”, po raz kolejny weryfikował on wiele negatywnych mitów na temat libertarianizmu. Jedno z pytań dotyczyło zarzutu, iż kapitalizm nie pozwala zaspokajać potrzeb społecznych i preferuje spełnianie burżuazyjnych zachcianek zamiast dać pierwszeństwo dobru publicznemu. Sierpiński odpowiedział, że trudno mówić o czymś takim jak „potrzeby społeczne”, gdyż „o potrzebie społecznej można mówić jedynie wtedy, gdy wszystkie te jednostki (całe społeczeństwo) potrzebują tego samego [...] problem jednak leży w tym, że najczęściej nie jest tak, że wszyscy członkowie społeczeństwa potrzebują i dążą do tego samego. [...] Bardzo często wchodzą one ze sobą w konflikt, a termin ‘potrzeby społeczne’ używany jest wtedy przez strony tego konfliktu”<sup>258</sup>. W podobny sposób argumentuje on przeciw kategorii „dobra publicznego”. Zawsze znajdzie się ktoś, kto będzie uważał, że dla niego osobiście lepsze będzie coś innego, a z kolei ci, którzy chcą takich ludzi „oświecić” na siłę, co jest dla nich dobre, powinni zastanowić się, czy w ten sposób nie wprowadzają nowego totalitaryzmu.

Współtwórca „GAA” w jednym ze swoich artykułów sprzeciwia się również nadużywaniu i przekręcaniu terminu „solidarność”: „O solidarności można mówić, jeśli ktoś dobrowolnie identyfikuje się z celami innych i działa na rzecz tych celów (np. strajki solidarnościowe)”<sup>259</sup>. Tymczasem bardzo często mówi się o „solidarności”, kiedy np. państwo pobiera od nas podatki i przeznaczają je na dotacje dla rolników albo gdy wprowadza ono cła zaporowe na tańszą żywność z importu. Sierpiński pisze: „Nazywanie pewnych form przymusu ‘solidarnością’ tak utrwaliło się w potocznym języku i świadomości, że wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy, że to o czym mówią i myślą jako o solidarności, wcale tą solidarnością nie jest”<sup>260</sup>.

Karina Stasiuk w swoim artykule zauważa również, że „Sierpiński broni tezy o powszechności zjawiska konkurencji, zarówno w przyrodzie, jak i między ludźmi. Wynika ono, jego zdaniem, z ‘obiektywnej sprzeczności celów, pojawiającej się wówczas, gdy wystąpią warunki uniemożliwiające (przy obowiązywaniu określonych praw logiki i przyrody) równoczesną realizację jakichś odrębnych celów dwóch lub więcej jednostek”<sup>261</sup>. Jako dowód na tę tezę Sierpiński podaje dalej, w nieco żartobliwy sposób, przykład sytuacji, w której dwóch mężczyzn dąży do monogamicznego związku starając się o tę samą kobietę.

Ta negacja istnienia ogólnie podzielanych „potreb społecznych”, „dobra publicznego” czy też postrzeganie stosunków międzyludzkich w kategoriach naturalnej konkurencji, a nie współpracy wiąże się wyraźnie z prezentowaną przez Sierpińskiego wizją anarchizmu. Jak już to zostało przedstawione, jej esencją jest negacja obowiązującego porządku bez próby określenia jednej właściwej drogi, jaką powinna pójść ludzkość po obaleniu rządu. Interesy, pragnienia, potrzeby ludzkie są po prostu często ze sobą sprzeczne i tylko zdrowa konkurencja, opierająca się na poszanowaniu wolności innych ludzi, może być metodą ich swobodnego zaspokajania. Dlatego właśnie współtwórca „GAA” stwierdza: „Jako anarchista jestem przeciwny zmuszaniu ludzi do poświęcania swoich ‘prywatnych dążeń’ i ‘burżuazyjnych zachcianek’ na rzecz tego, co ktoś uzna za ‘dobra publiczne’, o ile te zachcianki i dążenia same nie mają na celu agresji wobec innych ludzi. Wszelkie totalitaryzmy – komunizm, nazizm, fundamentalizmy religijne – brały się i biorą się właśnie z tego, że jedni chcieli narzucić siłą innym swoje jedynie słuszne wizje ‘publicznego dobra’”<sup>262</sup>. Stąd bierze się pochwała Sierpińskiego dla wolnego rynku, co oczywiście spotyka się często z krytyką wśród ludzi spod znaku czarnego sztandaru. Spory te zostaną zaprezentowane niżej.

Powodem tych dyskusji jest powiązanie przez współtwórcę „GAA” istnienia wolnego rynku z możliwością utrzymania stanu wolności człowieka w ogóle. We wspomnianym wywiadzie pisze on: „Wolność rynku nie powinna być ograniczana właśnie ze względu na człowieka, a ściślej ze względu na wolność poszczególnych ludzi, bo stanowi ona po prostu integralną część tej ostatniej wolności. Wolność rynku oznacza wolność każdego do składania ofert innym ludziom oraz wolność każdego do przyjmowania bądź odrzucania wedle jego woli ofert czynionych mu przez innych – bez narażania się na groźbę przemocy. Wolność nie dotyczy tu jakichś mitycznych ‘praw’ czy sił rynkowych, ale konkretnych, żywych ludzi. Jej ograniczenie – bez względu na to, czy narzucone przez państwo, czy przez mafię, czy przez komitety rewolucyjne, czy przez większość lokalnej społeczności – jest ograniczeniem wolności tychże konkretnych ludzi”. Chociażby z tego względu gospodarka oparta na wolnym rynku wzbogaca społeczeństwo szybciej niż ta, w której go brakuje<sup>263</sup>.

Skutkiem takiego ujęcia wolności jednostki jest także poparcie dla własności prywatnej, wynikające z ideologii libertarianizmu, które opiera się na tezie, iż „jeśli ktoś wejdzie w posiadanie czegoś w drodze dobrowolnego porozumienia z innymi ludźmi, którzy weszli wcześniej (indywidualnie lub zbiorowo) w wyłączne posiadanie tego czegoś w wyniku własnej pracy lub na drodze podobnego porozumienia z innymi, którzy uzyskali to w podobny sposób, to nikt nie powinien ograniczać jego swobody dysponowania tym czymś (o ile nie ogranicza on swobody innych)”<sup>264</sup>.

Sierpiński nie uznaje też teorii wyzysku ekonomicznego Marksa polegającego na tym, iż pracownik dostaje mniej pieniędzy niż tzw. obiektywna wartość wyprodukowanego przez niego produktu. Współtwórca „GAA” twierdzi, że jest ona czysto subiektywna, a ponadto trudno mówić o wyzysku, gdyż, jeżeli umowa o pracę nie została przyjęta przez pracownika pod bezpośrednim przymusem, zarówno on, jak i pracodawca zyskują na niej. Z kolei można mówić o istnieniu wyzysku w wyniku stosowania przymusu polityczne-

<sup>258</sup> Cyt. w: wywiadzie udzielonym przez Jacka Sierpińskiego pismu „Inny Świat”, nr 9, 1997, s. 64-74.

<sup>259</sup> Jacek Sierpiński, *Przymus zwany solidarnością*, „Mać Pariadka”, nr 11, 1996; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>260</sup> Tamże.

<sup>261</sup> Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka ...*, s. 69.

<sup>262</sup> Cyt. w wywiadzie udzielonym „Innemu Światu”, nr 9, 1997, s. 64-74

<sup>263</sup> Tamże.

<sup>264</sup> Cyt. w: Jacek Sierpiński, *ABC libertarianizmu*, tekst przedstawiony na Festiwalu Wolności – Katowice, 1-3 maj 1997, pochodzi ona ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

go: „Jeśli zabiera się komuś przymusowo pieniądze pod groźbą grzywny czy konfiskaty mienia, jak to ma miejsce w przypadku ściągania podatków przez państwo, to ten ktoś ponosi stratę, jeśli dobrowolnie tych pieniędzy nie oddałby”. Pieniądze te są najczęściej rozdysponowane przez elity, w których „obok oficjalnych funkcjonariuszy państwa mogą być także biznesmeni korzystający z dotacji i kontraktów rządowych, działacze partyjni (co było szczególnie widać w krajach ‘realnego socjalizmu’), związkowi, różni nieformalni doradcy”<sup>265</sup>. Położenie nacisku na przymus polityczny jest kolejną typową cechą dla libertarian.

Dla lepszego zrozumienia niżej przedstawionych sporów warto w tym miejscu zaznaczyć, że Sierpiński całkiem inaczej postrzega zazwyczaj negatywnie ujmowane przez wolnościowców „dążenie do zysku”, czemu dał wyraz polemizując z artykułem Piotra Żuka w „Maci”, gdzie stwierdził on, iż „ratowanie i pomoc ludziom nie przynosi żadnego zysku ekonomicznego, co stanowi jedyne kryterium racjonalności w rzeczywistości rynkowej”<sup>266</sup>. Zdaniem współtwórcy „GAA” nie jest tak, gdyż „Po pierwsze, ratowanie i pomoc ludziom **przynosi** ekonomiczny zysk temu, kto tę pomoc udziela, o ile robi on to dobrowolnie. Po drugie, ekonomiczny zysk jest **jedynym** motywem działania racjonalnej jednostki, i co za tym idzie działania te dadzą się bez wyjątku sprowadzić do wymiaru ekonomicznej opłacalności w **każdej** rzeczywistości, tak rynkowej, jak i rynku pozbawionej”. Można stąd wysnuć przekonanie, iż każdy człowiek dąży do zysku i właśnie tym kieruje się w swoim życiu, także poza rynkiem, a dobrowolność umów zawieranych między ludźmi gwarantuje zawsze zysk obu stronom. Łatwo tutaj zauważyć nawiązania do ważnej dla libertarianizmu teorii racjonalnego wyboru, tzn. opierającego się na zdolności do łączenia zjawisk w związku przyczynowo-skutkowe i dokonywania na tej podstawie prognoz i celowego „posługiwania się swoim ciałem” dla osiągnięcia zysku<sup>267</sup>.

Z takim widzeniem kwestii zysku, przymusu ekonomicznego, własności i wolnego rynku polemizował na łamach „GAA” z Sierpińskim Waluszko. Pisze on: „Tymczasem prawo własności niczym nie różni się od innych praw, na straży których stoi policja i władza państwowa, łatwo się o tym przekonać sięgając po ‘cudze’. Dążenie do zysku jest dążeniem do kontrolowania gospodarki, tak jak administrowanie służy kontrolowaniu życia społecznego”<sup>268</sup>. I nie chodzi tutaj o zaspokajanie potrzeb, ale o zdobycie jeszcze większej ilości pieniędzy, by poprzez inwestycje w różnych częściach świata móc wywierać wpływ na coraz większą jego część. Tak właśnie działają wielkie korporacje, ale także „na niższym poziomie pozwala to kupować cudzą pracę, przy czym libertariańską utopią jest wiara w dobrowolność umów o pracę, o wymianę – współpracę korzystną dla obu stron”<sup>269</sup>. Na ogół pracownik jest zmuszony do przyjęcia takich warunków pracy, które narzuca mu pracodawca, najczęściej okazują się one zresztą dla niego niekorzystne. Czynnikiem decydującym jest tutaj przymus ekonomiczny - „bieda plus własność: człowiek musi z czegoś żyć, a nie może ot tak wziąć dajmy na to kawałek ziemi i zacząć go uprawiać – nie może, bo zabrania tego czyjeś prawo własności, przed którym nie ma ucieczki – wszystko jest czyjąś własnością, nawet jeśli ten ktoś nie tylko tego nie używa, ale i nigdy nie widział, zaś to, czego jeszcze nie zdążyło sprywatyzować, zostało jednorazowo zawłaszczone przez państwo”<sup>270</sup>.

Sierpiński odpowiada, iż jego zdaniem dobrowolność umów oznacza brak wywierania przymusu na nas przez innych ludzi w momencie ich zawierania. Według niego możemy się z tym spotkać dosyć często, nawet w obecnych czasach. Jeżeli dobrowolność zaś rozumieć tak, jak Waluszko, tzn. jako brak jakichkolwiek ograniczeń możliwości wyboru, także tych spowodowanych przez warunki materialne, to „wszystkie umowy zawierane są, dla wszystkich ich uczestników, w sytuacji takiego ‘przymusu’! Jeśli rozumieć dobrowolność w takim znaczeniu, to żadne umowy nie są dobrowolne dla żadnej ze stron! Ludzie zawierają umowy i współpracują ze sobą właśnie dlatego, że możliwości ich wyboru są ograniczone – w stosunku do ich pragnień”<sup>271</sup>.

Dalej współtwórca „GAA” stwierdza, że „utopia libertariańska” nie opiera się na założeniu, iż absolutna samorealizacja wszystkich ludzi będzie kiedykolwiek możliwa. Takie myślenie jest, jego zdaniem, udziałem różnych odmian anarchokomunizmu, np. furieryzmu i sytuacjonizmu. Nawet gdy jedną ze stron umowy jest milioner, a drugą człowiek biedny, to obaj podlegają temu samemu przymusowi, gdyż pierwszy z nich chce zarabiać jeszcze więcej, a drugi zarobić na życie, a samo życie jest jego świadomym wyborem – „[...] nikt żyć nie musi i nikt nie ma obowiązku zapewniać życia nikomu innemu”<sup>272</sup>. Zdaniem Sierpińskiego, nie ma tu żadnej obiektywnej miary, aby stwierdzić, który z nich znajduje się w większym „przymusie”.

Libertarianin z Katowic stawia dalej pytanie: „Czy milioner oferujący biedakowi pracę (z punktu widzenia tegoż niesprawiedliwą, ale mimo to korzystną) jest odpowiedzialny za to, że tamten jest biedakiem? Moim zdaniem nie można obciążyć go a priori, sprawdzając to do zbiorowej odpowiedzialności ‘właścicieli’ za zawłaszczenie wszystkiego, co istnieje”<sup>273</sup>. Współtwórca „GAA” zaznacza, że o ile jeszcze w sprawie przejęcia ziemi mógłby się ostatecznie zgodzić, iż w pewnym sensie ograniczyło to możliwość wyboru innym, to już nie widzi sensu w traktowaniu w ten sam sposób dóbr wytwarzanych przez ludzi własną pracą i następnie ewentualnie dobrowolnie, w sensie węższym, przekazywanym innym. Pisze on w końcu: „Oczywiście wiele dóbr znajdujących się w prywatnych (i wszystkie znajdujące się w państwowych) rękach znajduje się tam w wyniku zawłaszczenia przemocą lub pod groźbą przemocy, ale ta przemoc lub groźba jest tu winna, a nie własność jako taka”<sup>274</sup>.

Kapitalizm i wolny rynek są w środowisku anarchistycznym krytykowane z różnych stron. W *Płaszczyźnie Większościowej FA*, możemy spotkać się z postulatem utożsamienia własności z pracą, gdyż tylko to położy kres jej alienacji, usunie sprzeczność między nią a kapitałem oraz uczyni z pracy środek do zaspokojenia potrzeb, a nie narzędzie podboju świata. Dzięki temu zniknie bezrobocie, któ-

<sup>265</sup> Cyt. w wywiadzie udzielonemu „Innemu Światu”, nr 9, 1997, s. 64-74.

<sup>266</sup> Cyt. za: Jacek Sierpiński, *Zysk i ekonomika – polemika*, „Mać Pariadka”, nr 11-12, 1997; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>267</sup> Tamże.

<sup>268</sup> Waluszko, *Nazwijmy rzeczy po imieniu...*

<sup>269</sup> Tamże.

<sup>270</sup> Tamże.

<sup>271</sup> Sierpiński, *Czy wolność...*

<sup>272</sup> Tamże.

<sup>273</sup> Tamże.

<sup>274</sup> Tamże.

re „jako skutek zawłaszczenia środków produkcji przez elity jest pogwałceniem prawa i obowiązku każdego człowieka, by utrzymywał się z własnej pracy, na swoim i dla siebie – żaden człowiek nie może służyć zaspokajaniu potrzeb innego”<sup>275</sup>. Dalej podkreśla się znaczenie podejmowania decyzji w warsztatach pracy przez tych wszystkich, których dana decyzja dotyczy na drodze demokracji bezpośredniej i porozumień poziomych.

W swoim artykule Piotr Żuk przytacza wypowiedzi anarchistów na temat kapitalizmu i wolnego rynku. Dominują tam stwierdzenia, w których wolny rynek określany jest mianem mechanizmu sprowadzającego egzystencję ludzką jedynie do wymiaru ekonomicznego, co zarazem miałyby gwarantować wolność absolutną. Zasady wolnego rynku określa się również mianem prawa dżungli, gdzie słabsi się nie liczą, a najważniejsze są powiązania między multikorporacjami a politykami. Z kolei kapitalizm określany jest jako system oparty na micie wolnego rynku i równych szans, który - podobnie jak religia - zniewala ludzi, i to w taki sposób, że oni sami często mu w tym pomagają, gdyż zabija w nich zdolność krytycznego myślenia. Podkreśla się także to, że opiera się on na wyzysku i w efekcie prowadzi on do wielkich nierówności społecznych. Tego rodzaju poglądy dobrze ilustruje hasło „kapitalizm-kanibalizm”<sup>276</sup>.

W tym momencie trzeba zauważyć, że nierzadko kapitalizm bywa przez wolnościowców przeciwstawiany wolnemu rynkowi, który jest przez sporą część ludzi spod znaku czarnej flagi postrzegany, jako coś pozytywnego. Zasadniczym problemem, jak stwierdził jeden z anarchistów, którego wypowiedź przytoczył Żuk, na drodze do jego osiągnięcia jest istnienie państwa, dlatego twierdzenia, że dzisiaj panuje wolny rynek, jest są fikcją. W jednym z numerów „Ulicy” napotykaemy również taką opinię: „Kapitalizm to sposób sprawowania władzy i życia kosztem innych ludzi dzięki spekulacji środkami finansowymi. Nie ma on nic wspólnego z zaspokajaniem potrzeb przez produkcję dóbr oraz ich wymianę i konsumpcję, choć na nich żeruje. [...] Kapitalizm to nie jest wolny rynek (!) lecz monopol, który nie znosi konkurencji w stosunku do świadczonych przez siebie usług”<sup>277</sup>.

Piotr Rymarczyk również często porusza wątek krytyki kapitalizmu. W jednym ze swoich licznych artykułów w „Maci” dokonuje on porównania realiów funkcjonowania tego dominującego w dzisiejszym świecie systemu z jego obrazem, który próbuje się narzucić społeczeństwu. Usiłuje się więc stworzyć wrażenie, iż jest to ustrój, w którym wolni ludzie na podstawie dobrowolnych umów dokonują swobodnej, rynkowej wymiany dóbr i usług w oparciu o uniwersalny miernik społecznej wartości towarów, jakim jest pieniądz. Oczywiście świadczenie pracy jest także w pełni dobrowolne. Ma to być także system, w którym ludzie, poprzez działalność gospodarczą, mogą się w pełni realizować. Rynek opiera się przy tym nie na jakiejś solidarności czy też pomocy wzajemnej, co jest w opinii liberałów „marzycielstwem” i „utopizmem”, lecz na dążeniu do egoistycznych korzyści. Próbuje się również wywołać wrażenie, iż jest to nieuchronne z uwagi na „naturalny” ludzki egoizm i niedobór dóbr. Swoistym mediatorem staje się więc pieniądz, a tego pozytywnego obrazu dopełnia jeszcze stwierdzenie, że ludzie zdobywający coraz więcej pieniędzy w celu zaspokajania własnych potrzeb przyczyniają się zarazem do wzrostu ogólnego dobrobytu. Jednocześnie liberałowie podkreślają często swój sprzeciw wobec rozbudowanej biurokracji i etatyzmu, opowiadając się głośno za nieskrępowaną inicjatywą jednostki<sup>278</sup>.

Tymczasem, według Rymarczyka, „[...] w praktyce w krajach ‘realnego kapitalizmu’ na straży systemu rynkowego, podobno opartego na dobrowolności, stoi państwowy aparat przemocy: policja i wojsko. Oprócz kija mamy zresztą i marchewkę – rozmaite formy pomocy społecznej, przy pomocy których panujący establishment stara się ugłaskać i uzależnić od siebie tych, którym nie powiodło się w rynkowym wyścigu szczurów”<sup>279</sup>. Pomocne w tych próbach jest to, iż w rzeczywistości człowiek w tym systemie zostaje poddany drobiazgowej kontroli zarówno ze strony rozbudowanego aparatu biurokratycznego, jak i korporacyjnego. Skutkiem tych rozbieżności między ideologicznym ideałem a praktyką kapitalizmu jest, zdaniem Rymarczyka, powstanie libertarianizmu, którego zwolennicy odgrywają podobną rolę, jak trockiści i rewizjoniści w systemie realnego socjalizmu, zarzucający mu wypaczenia komunizmu. Libertarianie także, w imię mitu „wolnego rynku”, potępiają panowanie biurokracji i państwowego przymusu nie dostrzegając, iż zjawiska te tkwią w samej istocie kapitalizmu<sup>280</sup>.

Rymarczyk w dalszej części swojego artykułu opisuje rozwój kapitalizmu, który spowodował rozbięcie tradycyjnych wspólnot lokalnych, będących przed jego pojawieniem się miejscem egzystencji większości ludności zachodniego świata. Z czasem burżuazja, rosnąca w siłę z uwagi na to, iż zajmowała się wymianą towarową, zaczęła organizować społeczeństwa na swój użytek, zgodnie z zasadą ekonomicznej wydajności, która to zasada przyczyniła się do instrumentalnego traktowania jednostki ludzkiej. Naukowo-techniczna cywilizacja mieszczańska wyrwała człowieka z jego naturalnego środowiska, a poprzez zdobycie panowania nad siłami przyrody wyalienowała go z niej. Wszystko to czyniono nie w imię wyzwolenia jednostki, lecz przy założeniu jej pełnej dyspozycyjności wobec aparatu produkcji, co zamykało człowieka w kołowrocie wytwarzania i produkcji, przy jednoczesnym utożsamianiu w celach manipulacyjnych społecznej aktywności w tych sferach z „wolnością”.

Przedstawiciel polskich sytuacjonistów podziela przedstawiony wyżej przez Waluszkę pogląd: „Praca de facto jest przymusowa – nie można mówić o ‘dobrowolnej umowie’ między właścicielami środków produkcji, a pracownikami, dla których jedyną podstawą utrzymania jest własna praca i dla których odrzucenie umowy oznaczałoby utratę środków do życia”<sup>281</sup>. Taka praca ma niewiele wspólnego z samorealizacją, a wręcz przeciwnie, odbiera ludziom wolę, wyobrażnię narzucając wewnętrzną bierność, której przedłużeniem jest bezmyślne gapienie się w telewizor w tzw. „czasie wolnym”. Tak wygląda życie dzisiejszego człowieka, mimo że współczesny kapitalizm, co prawda za cenę nędzy i wyzysku, doprowadził technologiczny aparat wytwarzania do takiego poziomu, iż praca mogłaby się stać domeną twórczości, relacje międzyludzkie zaś służyłyby dzięki temu komunikacji, a nie manipulacji. Jednak szanse

<sup>275</sup> Płaszczyzna ... , s. 2.

<sup>276</sup> Żuk, *Wybrane aspekty ...* , s. 50-51.

<sup>277</sup> *Kapitalizm*, „Ulica”, nr 13, styczeń 1993, s. 2.

<sup>278</sup> Piotr Rymarczyk, *Kapitalizm – szkic do portretu*, „Mać pariadka”, nr 16, s. 54-58.

<sup>279</sup> Tamże.

<sup>280</sup> Tamże.

<sup>281</sup> Tamże.

te nie zostały zrealizowane, „ponieważ oparty na rynku, biurokracji i policji system trwa uparcie dalej, mimo iż ustały wszelkie racjonalne przesłanki mogące uzasadniać jego istnienie i transformując – dostosowuje się do zmieniających warunków”<sup>282</sup>.

Także podzielany przez liberałów mit wolnej przedsiębiorczości jest dzisiaj jeszcze bardziej fałszywy niż kiedykolwiek przedtem. Dzieje się tak, ponieważ w naturze kapitalizmu leży dążenie do centralizacji, czego skutkiem jest przegrywanie konkurencji na rynku przez mniejszych przedsiębiorców w starciu z międzynarodowymi korporacjami. Dlatego mit ten próbuje się zastąpić etosem kariery w ramach tychże multikorporacji: „[...] społeczne miejsce burżuazji zajęli yuppies – najemni funkcjonariusze Megamaszyny. Liberalny mit głoszący, iż kapitalizm promuje indywidualizm osiąga w tym momencie poziom groteski”<sup>283</sup>.

Aby zachować stabilność tego systemu, udało się poprzez promowanie odpowiedniego modelu kultury wytworzyć etykę reklamy i mody, które metodą libidalnych podrażnień narzucają społeczeństwu sztuczne potrzeby konsumpcyjne. W ten sposób celem życia staje się zdobywanie towarów, a ich posiadania nadaje człowiekowi tożsamość. W tym dziele pomagają biurokracja kapitalistycznych przedsiębiorstw i, posługujących się w razie potrzeby przemocą, państw oraz takie instytucje przymusowe, jak szkoła czy też wojsko. Rymarczyk pisze również: „Rozpowszechnienie się typowej dla społeczeństwa konsumpcyjnego postawy quasi-dobrowolnego posłuszeństwa umożliwiło utrwalenie się instytucji demokracji parlamentarnej. Ludzie mogą sobie głosować na kogo chcą, bo ich pragnienia nie wykraczają już poza panujący porządek”. To pogodzenie się z istnieniem jednej, narzuconej wizji rzeczywistości jest niebezpieczne: „Twierdząc, że kształt świata nie zależy od nas, sprawiamy, że nasze życie staje się kłamstwem”<sup>284</sup>.

Jacek Sierpiński często próbował bronić głównych założeń libertarianizmu. Pisze: „Uderzające, jak wielu ludzi krytykujących dominujący dziś w świecie polityczno-ekonomicznym system Zachodu, zwany za Marksem kapitalizmem, hołduje – być może nawet nieświadomie – innemu przejętemu od Marksa przekonaniu, że ten system jest w gruncie rzeczy systemem wolnorynkowym”<sup>285</sup>.

Karina Stasiuk, co już zostało nie raz podkreślone, przedstawiając jego poglądy pisze, iż uważa on wolną konkurencję za doskonały sposób regulacji stosunków między ludźmi, opierający się na rynkowych zasadach podaży i popytu. Warto przy tym podkreślić, że jednocześnie w wywiadzie udzielonym „Innemu Światu” przez współtwórcę „GAA” czytamy: „Twierdzenie, że [...] w libertarianizmie wszystkie stosunki społeczne opierają się na pieniądzu” jest kompletną bzdurą. Libertarianizm opowiada się za tym, by wszystkie stosunki opierały na dobrowolności – i tyle. Praktyka pokazuje, że bardzo często takie stosunki przybierają postać handlu i wolnościowcy biorą to pod uwagę przy próbach formułowania szczegółowych rozwiązań”. Co niemniej ważne, podkreśla on, iż libertarianie wcale nie sprzeciwiają się innym formom dobrowolnych stosunków społecznych, np. darmowej pracy społecznej, wspólnotom gospodarczym, działalności dobroczynnej. Także handel nie zawsze przecież opierać się musi na pieniądzu, gdyż można go prowadzić w oparciu o wymianę towar za towar. Najważniejsze jest to, by były to relacje dobrowolne z punktu widzenia wszystkich stron je nawiązujących<sup>286</sup>.

W jednym z numerów „GAA” z 1997 r. Sierpiński próbuje odpowiedzieć na jeden z artykułów opublikowanych w tym czasie w „Maci”, w którym libertarianom odmawia się prawa nazywania siebie „anarchistami”<sup>287</sup>. Autor tegoż artykułu określa ich epitetami „prawicowych, prokapitalistycznych utopistów”, podkreślając przy tym wyraźnie, iż znane z historii ruchy anarchistyczne zawsze były „socjalistyczne”, tzn. opowiadały się przeciw prywatnej własności środków produkcji, stanowiącej jakoby istotę kapitalizmu i powodowanego przez niego wyzysku. Współtwórca „GAA” zaznacza tymczasem, że ważne jest przede wszystkim to, w jaki sposób człowiek wszedł w posiadanie danej rzeczy, dlatego „własność prywatna” nie musi pokrywać się z tym, co obecnie jest uznawane za prawowitą własność przez państwowe prawodawstwo. Zaznacza więc: „Wbrew temu, co napisał autor naszego artykułu, jest istotne, skąd pochodzi kapitał i czy zdobyto go w wyniku uczciwej pracy, czy też nie”<sup>288</sup>. Wyznacznikiem jest tutaj nieużywanie przymusu i dalej nieograniczanie wolności innego człowieka.

Sierpiński chce się też rozprawić z manierą cytowania stwierdzenia Proudhona, gdy chce się udowodnić socjalistyczne korzenie anarchizmu, że własność jest kradzieżą. Podaje on cały cytat z pracy francuskiego wolnościowca: „’Własność jest złodziejstwem’ znaczy tyle, że własność, ustanowiona na mocy sztucznych praw oraz feudalnych, kapitalistycznych i innych autorytarnych społeczeństw, opiera się na zbrojnej grabieży. I tak w klasycznym modelu posiadania są tytuły ziemskie; pierwotnym środkiem wymiany były strzały i miecze”<sup>289</sup>. Współtwórca „GAA” podkreśla, że jest to zgodne z podzielanym przez libertarian rozumieniem przymusu państwowego, legalizującego zawłaszczenie dokonane w drodze przemocy, której zresztą często samemu się używa. Przytacza także nazwiska innych wolnościowców żyjących w XIX w., którzy opowiadali się za własnością prywatną jako jednym z gwarantów wolności jednostki, jak np. Lysander Spooner, Benjamin Tucker i William B. Greene. Zauważa także, iż autor owego artykułu z „Maci” rozumie „kradzież” w stylu tradycyjnie marksowskim, opierającym się na wyzysku pracownika, który nie dostaje za swą pracę dającej się obiektywnie określić wartości wyprodukowanej przez siebie rzeczy, gdyż większą jej część zagarnia kapitalistyczny pracodawca. Autor rzeczony artykułu zaznacza to wówczas, gdy „pisząc, iż ‘kradzieżą’ jest samo ‘posiadanie środków produkcji’, uznaje za tego złodziei nie tylko tych przedsiębiorców, którzy zatrudniają pracowników najemnych, ale także osoby samozatrudnione i spółki, w których większość czy nawet 100% udziałów należy do pracowników”<sup>290</sup>. Zdaniem przedstawiciela polskich libertarian, bardzo

<sup>282</sup> Tamże.

<sup>283</sup> Tamże.

<sup>284</sup> Tamże.

<sup>285</sup> Jacek Sierpiński, *Realny kapitalizm to nie wolny rynek!*, „Mać pariadka”, nr 11, 1995; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>286</sup> Cyt. w: Wywiad udzielony przez Jacka Sierpińskiego „Innemu Światu”, nr 9, 1997, s. 64-74.

<sup>287</sup> Jacek Sierpiński, *Kapitalizm, libertarianizm i przyprowadzanie gęby*, „Gazeta An Arché”, nr 43, kwiecień 1997; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>288</sup> Tamże.

<sup>289</sup> Tamże.

<sup>290</sup> Tamże.



trudno ocenić wkład pracodawcy i pracowników w wartość produktu, którego cenę i tak wyznacza rynek, a poza tym przecież podział tej wartości zależy od dobrowolnej umowy obu stron, która jest dla nich korzystna, gdyż inaczej by jej nie podpisywali.

Sierpiński pisze, iż wszystko to podważa zarówno prawdziwość marksowskich dogmatów i określanie anarchistów jako socjalistów, jak i zasadność oskarżania libertarian o to, że popierają panujący obecnie porządek kapitalistyczny i opierające się na przemocy państwo. Opinię tę zawarł w końcowej ocenie: „Podsumowując, samo w sobie posiadanie środków produkcji ani nie jest kradzieżą, ani nie stanowi istoty kapitalistycznego wyzysku. Tym niemniej wyzysk ten rzeczywiście istnieje i mówić, że wolnościowcy są w tym sensie ‘prokapitalistyczni’, że go popierają, jest nonsensem. [...] Natomiast wyzysk w realnym kapitalizmie dokonywany jest, zdaniem wolnościowców, głównie przy pomocy państwa jako takiego, tzn. państwowego aparatu przymusu [Sierpiński używa tutaj terminu wolnościowiec zamiennie z określeniem libertarianin - przyp. autora]”<sup>291</sup>.

### 5. 3. Opinie na temat granic swobód kulturowych.

Jeżeli chodzi o takie zjawiska związane z problemem określenia granic wolności każdego człowieka, jak legalizacja zażywania narkotyków i prostytucji, czy też kwestia akceptacji związków homoseksualnych, polscy wolnościowcy mają poglądy zdecydowanie odbiegające od tego, co jest uznawane za właściwe przez większość społeczeństwa. Właściwie przeważająca liczba anarchistów zalicza te zagadnienia do sfery autonomicznych decyzji jednostki, w zakresie której powinna mieć ona pełną wolność decyzji, zależnie od tego czy ma chęć w nich brać udział, czy też nie. Jednocześnie jednak zauważają, że bardzo ważny jest kontekst, w którym te kwestie są postrzegane.

Wśród polskich anarchistów nie spotyka się głosów sprzeciwu wobec związków homoseksualnych, które powinny być traktowane w ten sam sposób, jak heteroseksualne. Naturalnie negują oni konieczność formalnego potwierdzenia istnienia takiego związku, czy to poprzez ślub cywilny, czy kościelny, gdyż stanowi to jedno z narzędzi, poprzez które autorytarne instytucje państwa i Kościoła usiłują kontrolować poczynania obywateli. Inaczej rzecz ma się z prostytucją, na której temat poszczególni wolnościowcy prezentują różne opinie. Jacek Sierpiński opierając się na swych libertarnych przekonaniach stwierdza: „Niedopuszczalne jest ingerowanie w to, co ludzie robią wzajemnie ze swoimi ciałami, jeżeli tylko wszyscy, których dane działanie dotyczy, się na to zgadzają”. Dlatego właśnie „jeśli nie ma tu fizycznego przymusu czy gróźb, to nie zmienia faktu, że występuje tu obopólna zgoda”<sup>292</sup>. Współtwórca „GAA” rozciąga powyższe opinie także zjawisko prostytucji, którą uważa za jeszcze jeden rodzaj usługi, jeżeli przy jej spełnianiu nie występuje element przymusu. Według jego punktu widzenia również stosunki seksualne między dorosłymi i dziećmi nie powinny być zakazane, oczywiście jeżeli podejmowane są za obustronną zgodą. Jednak wielu innych wolnościowców nie zgadza się z tym punktem widzenia, gdyż uważają oni, iż najczęściej zarówno dzieci, jak i dorośli, zmuszani są do prostytucji przez przymus ekonomiczny, będący wynikiem kapitalizmu. Jednak jak już to wyżej zostało podkreślone, takie rozumienie przymusu i wyzysku ekonomicznego nie jest przez niego podzielane, gdyż dopóki nie ma bezpośredniego, fizycznego wymuszenia świadczenia usług seksualnych, nie można mówić o tym, że ktoś musiał wybrać ten lub inny sposób zdobycia środków niezbędnych do życia. Po raz kolejny widzimy więc, że opinie Sierpińskiego znacznie odbiegają w wielu kwestiach od poglądów dużej części polskich anarchistów<sup>293</sup>.

Wracając do tematu środków odurzających warto podkreślić, iż mimo że wolnościowcy pozostawiają sprawę brania narkotyków wolnej decyzji jednostki, w *Plaszczyźnie Większościowej FA* możemy także przeczytać: „Na podstawie stosunku państwa do narkotyków w sposób idealny widać prawdziwy – represyjny charakter tej instytucji”. Dalej podkreśla się, że państwo posiada monopol na produkcję i kontrolę handlu innymi szkodliwymi dla zdrowia używkami, jak alkohol i papierosy, które sprzyjają otumanieniu ludzi, by łatwiej było nimi kierować. Tymczasem zakaz narkotyków powoduje, iż „Rozbudowuje się kosztem społeczeństwa ogromny aparat kontroli i walki z narkotykami, który nigdy nie załatwi problemu”<sup>294</sup>.

Powszechne są także apele, często publikowane w pismach anarchistycznych, wzywające do dobrowolnej rezygnacji z tego typu używek, gdyż mogą one prowadzić do wпадnięcia w nałóg, co czyni człowieka łatwiejszym obiektem zniewolenia. Oczywiście przeciw jakimkolwiek zakazom dotyczącym używek jest współtwórca „GAA”. Pisze on: „Niedopuszczalne jest także ingerowanie w to, co dana jednostka pije, pali i zażywa, np. pod pretekstem ochrony jej zdrowia. Każdy powinien mieć więc nieograniczoną swobodę picia alkoholu, palenia marihuany i tytoniu, wstrzykiwania sobie dowolnych narkotyków i trucizn”<sup>295</sup>.

Narkotyki w środowisku ludzi spod znaku czarnego sztandaru są niekiedy postrzegane jako środki umożliwiające dostrzeżenie nowych aspektów rzeczywistości, a co za tym idzie sprzyjające rozwojowi jednostki. Wspomina o tym, np. Waluszko: „[...] nigdy też nie stosowałem dawek powodujących zrywkę filmu, bo co to za przyjemność, jeśli ja jej nie mogę poznać? [...] zawsze po wypiciu browara czy dwu poprawiam ziele, bo to dobrze robi na sprzężenia w mózgu i daje anty-kaca na zejściu czy nazajutrz. Lubię sobie w takim stanie rozmawiać, pisać czy rysować, choć solidniejsza praca jest wówczas niemożliwa”<sup>296</sup>.

Piotr Rymarczyk świadomie posługuje się psychodelikami, nawiązując przy tym wyraźnie do teorii i praktyki Learyego, dla wyzwolenia głębszych pokładów swojej świadomości i pełniejszego otwarcia na otaczający świat. Podkreśla on, że „psychodelik wytrącając świadomość z utartych torów pozwala nam wyzwolić się od percepcyjnych schematów i spojrzeć na rzeczywistość w sposób nieuwarunkowany. Konsekwencją tego jest wzrost wrażliwości na niuanse zmysłowych postrzeżeń i drobne detale otaczającego świata, na które pozostawaliśmy ślepi”<sup>297</sup>. Przedstawiciel polskich sytuacjonistów zauważa, iż dzięki doświadczeniu psychodelicznemu

<sup>291</sup> Tamże.

<sup>292</sup> Cyt. w wywiadzie udzielonym przez Jacka Sierpińskiego „Innemu Światu”.

<sup>293</sup> Tamże.

<sup>294</sup> *Plaszczyzna ...*, s. 2.

<sup>295</sup> Cyt. w Jacek Sierpiński, *ABC libertarianizmu...*

<sup>296</sup> Cyt. w wywiadzie udzielony przez Janusz P. Waluszko „Lokomotywie bez nóg”.

<sup>297</sup> Piotr Rymarczyk, *Wyznania polskiego zjadacza grzybów*, „Mać pariadka”, nr 34; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.pbn.biskupin.wroc.pl](http://www.pbn.biskupin.wroc.pl).

widzimy, iż nasz zdeterminowany przez dążenie do samozachowania sposób przeżywania rzeczywistości pozwala nam wykorzystać jedynie drobną cząstkę tkwiących w nas możliwości cieszenia się istnieniem. Od razu rzuca się w oczy to, jak trudno dzisiejszemu społeczeństwu byłoby nie tyle nawet przyjąć za swoje, ale w ogóle zaakceptować takie postrzeganie wyżej przedstawionych zagadnień, jakie prezentują polscy wolnościowcy.

#### 5. 4. Posumowanie

Gdy staramy się odkryć jakieś bardziej charakterystyczne cechy współczesnego polskiego anarchizmu w kontekście opinii na temat czynników zniewalających obecnie człowieka, wydaje się, iż dużo większą rolę przypisuje się obecnie kulturze społeczeństwa konsumpcyjnego. Nie powinno nas to zresztą dziwić, jeżeli porównamy sytuację materialną społeczeństw Zachodu dzisiaj i sto lat temu. Przed ponad wiekiem mogło się wydawać, że rozwiązanie tzw. kwestii socjalnej poprzez obalenie instytucji państwa i systemu kapitalistycznego może być kluczem do nastania „powszechnej szczęśliwości”. Wiązało się to z powszechnie podzielanym, bo przecież nie tylko przez anarchistów, w drugiej połowie XIX w. oczekiwaniem zbliżającej się wielkiej zmiany, rewolucji. Jednak to właśnie ludzie spod znaku czarnego sztandaru należeli najczęściej do tych, którzy nie chcieli biernie czekać na rewolucję, ale podejmowali różnorodne działania, by jej wybuch przyspieszyć, nie godząc się na żaden kompromis z panującym ładem. Także nasi wolnościowcy z przełomu wieków wiązali swoje nadzieje z wydarzeniami rewolucyjnymi w Rosji w latach 1905-1907, a potem z Wielką Wojną, której oczywiście się sprzeciwiali, ale z drugiej strony mieli nadzieję, że może ona zachwiać militarystycznymi i autorytarnymi potęgami. Historia pokazała jednak, jak mylnie były owe rachuby załamania się ładu opartego na państwie narodowym i kapitalistycznej gospodarce.

Teraz ludzie spod znaku czarnej flagi, bogatsi o tak liczne doświadczenia, trochę inaczej analizują czynniki ograniczające swobody jednostki. Jeżeli za wolność uznamy przede wszystkim zdolność każdego człowieka do decydowania o sobie, co umożliwi mu pełną samorealizację, oczywiście nie zagrażając jednocześnie innym ludziom, to okazuje się, że w dużym stopniu we współczesnym społeczeństwie jego kultura jest tą sferą, w której dochodzi do procesu zniewolenia. Jednocześnie trzeba zawsze pamiętać, że wolnościowcy nie zapominają, bo sami to często odczuwają na własnej skórze, o innych, materialnych sposobach ingerowania w życie ludzkie.

Piszą oni chociażby o represjach ze strony aparatu państwa, którego znaczenie podkreśla Sierpiński, a chodzi tu np. o kwestię podatków i działania tzw. służb porządkowych, czy też o wyzysku ekonomicznym. Jednak to właśnie kultura zapewnia trwanie systemu, jego samoreprodukcję, co podkreślają Misiuna i Wielgosz. Jest to niewątpliwie dużo subtelniejsze zniewolenie, proces ten opisuje Rymarczyk, gdyż - poprzez narzucenie w procesie socjalizacji pewnych schematów myślenia i działania - uniemożliwia się zwykłemu człowiekowi zauważenie ograniczenia jego własnej swobody rozwoju. Ułatwia to państwo, uzależniając od siebie obywateli przy pomocy umiejętnego posługiwania się tzw. opieką społeczną. Takim postrzeganiem dzisiejszej rzeczywistości można tłumaczyć fakt tak częstego i powszechnego odwoływania się do myśli Abramowskiego, który uważał, iż rewolucja powinna przede wszystkim odbyć się w sferze psychiki, moralności, gdyż bez tego nawet najpiękniejsza idea przekształci się w swoje własne zaprzeczenie, stając się „potworem społecznym”<sup>298</sup>.

Polscy, współcześni wolnościowcy kontynuują charakterystyczną dla większości swych historycznych protoplastów krytykę kapitalizmu. Jest ona zazwyczaj bardzo głęboka, dotycząca podstawowych zasad, na których, według tych anarchistów, opiera się ten model ekonomiczny. To z nim wiążą oni tendencje do rozwoju państwowego aparatu biurokracji i represji. Ma też przyczyniać się do deprawacji człowieka, który zaczyna dbać wyłącznie o swój materialny status, niszcząc przy tym swoje środowisko naturalne, a przy dokonywaniu rozmaitych wyborów w swoim życiu posługuje się jedynie kryteriami ekonomicznej wydajności, którym zresztą sam podlega. Wyraźnie antykapitalistyczne poglądy prezentowali również Machajski, Wróblewski i Zieliński. Podobnie sprawy te widział też Abramowski, pisząc, iż atmosfera ciągłej walki o chleb czyni z człowieka jednostkę egoistyczną, tłumiąc potrzebę miłości ludzi<sup>299</sup>.

W efekcie poszczególni obywatele przestają się od siebie różnić, zatracając swoją spontaniczność i pogrążając się w walce o wyższy status społeczny mierzony poziomem konsumpcji. Oczekuje się od nich jedynie, że będą produkować i konsumować, więc powoli uciekają od brania odpowiedzialności za swoje własne życie, nie chcą go kształtować. A przecież dla wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru, tak sto lat temu, jak i dziś, stosunki międzyludzkie w stanie naturalnym, który można odzyskać, opierały się na współpracy i harmonii. Obawy wolnościowców wywołują także, stanowiące nowe zagrożenie, potężne międzynarodowe korporacje i instytucje ekonomiczne, będące efektem procesów centralizacji kapitału; przyczyniają się one do wyzysku biedniejszych krajów, zapewniając wygodny spokój bogatym społeczeństwom Zachodu. Oczywiście odmienne zdanie na temat natury systemu wolnego rynku i swobodnej konkurencji mają libertarianie, kontynuując i rozwijając tradycje anarchoindywidualizmu.

Na koniec warto też zaznaczyć, iż dzisiejszy anarchizm jest przynajmniej tak samo jak sto lat temu, a może nawet i bardziej otwarty na różne „alternatywne” modele życia przejawiające się np. braniem narkotyków czy też zawieraniem związków homoseksualnych. Jest to jedna z ważniejszych cech tej ideologii, sposobu życia, które sprawiają, iż tak wielu, często bardzo odmiennych, ludzi kieruje ku niej swoje zainteresowania, czego przejawem może być obecnie tzw. anarchofeminizm. Oczywiście po „rewolucji obyczajowej” przełomu lat 60. i 70. podobne hasła równouprawnienia stały się popularne w szerszych kręgach, ale to właśnie ludzie spod znaku czarnego sztandaru charakteryzują się swoistym kultem spontanicznej różnorodności.

## Rozdział 6

Rewolucyjna walka czy reformistyczny pragmatyzm. Anarchiści wobec wrogiego państwa

<sup>298</sup> Cyt. za: Michał „Klapek” Sadowski, *Anarchizm na ziemiach polskich ...*, s. 40.

<sup>299</sup> Tamże, s. 35.



Ten rozdział niniejszej pracy zostanie poświęcony próbie ukazania stosunku polskich wolnościowców do zagadnienia uczestnictwa w życiu politycznym III RP. Za probierz tych relacji posłuży nam na wstępie prezentacja ich opinii na temat patriotyzmu i religii, wartości tak często bezpośrednio utożsamianych ze stosunkiem do samego państwa, co zresztą jest elementem swoistego kontekstu historycznego, w jakim działają polscy anarchiści. Kolejne kwestie ważne z punktu widzenia tematu tego rozdziału to udział w wyborach parlamentarnych i samorządowych jako wyraz opinii anarchistów na temat samej istoty państwa opartego na zasadach demokracji przedstawicielskiej oraz zagadnienie wejścia Polski do takich struktur międzynarodowych, jak NATO czy UE. Akcesja do tych instytucji ma przecież decydujący wpływ na przyszłość III RP i jej obywateli, czyli pośrednio zmienia również życie ludzi spod znaku czarnego sztandaru działających w naszym kraju. Wydaje się, że takie dwojakie ujęcie problematyki stosunków między dzisiejszymi wolnościowcami a państwem pozwoli na uchwycenie zasadniczych elementów tych relacji, które są przecież bardzo ważne, jeżeli weźmiemy pod uwagę tradycje anarchizmu.

Warto więc w tym miejscu zaznaczyć, że ruch ten od początków swego istnienia głównego wroga wolności człowieka widział w istnieniu państwa jako takiego, czyli struktury opartej na panowaniu jednych ludzi nad drugimi. W tym kontekście sprawą całkowicie drugorzędną jest ustrój tego państwa, gdyż - jak pisał Errico Malatesta, jeden z czołowych anarchistów sprzed ponad wieku - niezależnie od nazwy, pochodzenia czy organizacji, zawsze jego podstawową funkcją będzie uciskanie mas oraz ochrona tych, którzy to robią, a głównymi jego atrybutami będzie policjant, poborca podatkowy, żołnierz i więzienie<sup>300</sup>. Jednak właśnie w okresie, kiedy to ruch anarchistyczny przeżywał okres swojej największej popularności, musiał się zmierzyć z problemem określenia swojego stosunku do coraz bardziej rozpowszechniającego się systemu demokracji parlamentarnej, która - przynajmniej nominalnie - miała nieść ludowi możliwość realnego wpływu na władzę.

Jak możemy przeczytać w książce Daniela Grinberga, właściwie od początku wolnościowcy odnosili się z nieufnością do tej nowej „mutacji” państwa, co ogniskowało się w stosunku do instytucji wyborów parlamentarnych. Krytykują oni przede wszystkim: „iluzoryczność i deprawujący charakter rozwiązań demokratycznych, potępiają zasadę reprezentacji i samą ideę głosowania zakładającą, iż racja musi być po stronie większości”<sup>301</sup>. Autor ten zaznacza, że właśnie opinie na temat wyborów stawały się swoistym papierkiem lakmusowym przynależności ideowej, wyodrębniając ludzi spod znaku czarnego sztandaru od socjalistów i innych radykałów. Zarazem jednak uwidoczniły się sprzeczności między „fundamentalistami” ruchu, odrzucającymi uczestnictwo w oficjalnym życiu politycznym pod każdą postacią i w każdych warunkach, a tą częścią anarchistów, którzy, jak Elisée Reclus, przyjmowali za możliwy udział w wyborach w pewnych nadzwyczajnych okolicznościach. Argument stanowiła tu obawa przed skazaniem samych siebie na bierność, samoizolację i bezsilność, które to wątpliwości starano się zagłuszyć właśnie aktywistyczną koncepcją „propagandy czynem”. Nie powstrzymało to jednakże części zawiedzionych członków ruchu od odejścia do stronnictw parlamentarnych<sup>302</sup>. Podobne dyskusje i wątpliwości zauważamy także we współczesnym polskim anarchizmie.

Z kolei zagadnienie stosunku dzisiejszych wolnościowców do wstąpienia Polski do NATO i UE jest ważne choćby z powodu ujawnienia się przy okazji kolejnych tradycyjnych wartości ruchu: antymilitaryzmu, pacyfizmu i internacjonalizmu<sup>303</sup>. Ludzie spod znaku czarnego sztandaru zawsze widzieli w opartej na zasadach autorytetu i hierarchii armii jedno z podstawowych narzędzi, jakim posługuje się państwo dla realizacji swoich interesów zewnętrznych i wewnętrznych. Zarazem potępiano także samą wojnę jako akt zbiorowego morderstwa, w trakcie którego zmusza się żołnierzy do zabijania swoich bliźnich<sup>304</sup>. Zresztą tak sto lat temu, jak i obecnie anarchiści widzą w niej wyraz chęci imperialnej dominacji silnych państw, co możemy zaobserwować i dzisiaj w czasie demonstracji przeciw polityce USA w sprawie Iraku. NATO w tym kontekście, będące organizacją militarystyczną, postrzega się w tym środowisku w kategoriach instytucji będącej na usługach jedyne obecnie imperium światowego. Przecież sam Sekretarz Obrony USA Rumsfeld nazywa je „skrzynką z narzędziami”. Z kolei UE staje się wśród wolnościowców obiektem krytyki m.in. z pozycji internacjonalistycznych. Ludzie spod znaku czarnego sztandaru niejednokrotnie w ciągu swej historii manifestowali swoje poparcie dla hasła międzynarodowej solidarności, zwłaszcza wszystkich uciskanych i wyzyskiwanych tego świata<sup>305</sup>. Tymczasem proces jednoczenia się Europy jest przez nich widziany przede wszystkim jako próba realizacji interesów wielkich koncernów oraz odcięcie się od fali migracji z krajów Trzeciego Świata, które to w ocenie anarchistów są skutkiem neokolonialnej polityki prowadzonej przez państwa Unii. Ponadto ludzie spod znaku czarnej flagi zawsze rozumieli internacjonalizm w kategoriach dobrowolnej inicjatywy oddolnej ludzi, chcących w imię chęci współpracy przekraczać sztucznie narzucane granice państw. UE zaś jest biurokratycznym tworem, dziełem elit władzy, a co za tym idzie pozbawionym jakiegokolwiek legitymacji ze strony jej obywateli.

Drugim powodem, dla którego warto poruszyć powyższe kwestie jest charakterystyczne dla naszych czasów zjawisko przeniesienia przynajmniej niektórych funkcji państwa narodowego, na poziom ponad i międzynarodowy, które to stanowi bardzo ważny element kontekstu historycznego, w jakim to przyszło działać dzisiejszym wolnościowcom. Z tym wiąże się także problem ochrony wolności jednostki już nie tylko wobec działań organów władzy własnego kraju, gdyż kwestia ta w dobie globalizacji zostaje przeniesiona na poziom wyższy, często trudny do bezpośredniej obserwacji. Częściowo zostało to już poruszone przy okazji prezentacji opinii anarchistów na temat aktywności MFW, Banku Światowego, czy też multikorporacji, jednak skutki akcesji do NATO i UE są dużo lepiej zauważalne przez szarych obywateli. Ponadto nabierają one szczególnie ważnego charakteru z powodu uwikłania ich w specyfikę sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej Polski, co ma znaczący wpływ na poglądy anarchistów na zagadnienia związane z tymi wydarzeniami, przed którymi trudno jest uciec. Zresztą problematyka ta jest podejmowana przez samych wolnościowców, czego świadectwem są

<sup>300</sup> Errico Malatesta, *Anarchia*, „Zeszyt Red Rat-u”, Wydawnictwo Red Rat, nr 1, Zielona Góra, rok wydania nieznany, s. 26.

<sup>301</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistycznych w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 267.

<sup>302</sup> Tamże, s. 266-270.

<sup>303</sup> Tamże, s. 270-276.

<sup>304</sup> Michał „Klapek” Sadowski, *Anarchizm na ziemiach polskich do 1918 roku i jego zagraniczne powiązania*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 2000, s. 42.

<sup>305</sup> Tamże, s. 30.

publikacje na łamach pism anarchistycznych lub broszury, manifesty itp. rozpowszechniane przez niezależne wydawnictwa związane z ruchem.

Jednym z czynników łączących wątek stosunku ludzi spod znaku czarnej flagi wobec wyborów parlamentarnych oraz wejścia Polski do NATO i UE jest pewien „grzech pierworodny” dotyczący genezy obu tych zagadnień. Chodzi tutaj o to, iż zostały one narzucone społeczeństwu odgórnie na drodze dogadania się elit, najpierw komunistycznych i „solidarnościowych”, a w drugim przypadku polskich i „międzynarodowych”. Sprawa ta została już poruszona przy okazji prezentacji poglądów polskich wolnościowców na temat przejścia PRL do III RP. Dlatego właśnie integracja ze strukturami Zachodu budzić musi odruchowy sprzeciw jako kolejny przykład próby narzucenia przez rządzących jakichś rozwiązań, które nie wynikają z inicjatywy oddolnej ze strony „ludu”. Najgorsze jest jednak to, że nawet jeżeli ktoś się na nie nie godzi bezpośrednio lub pośrednio, musi w tym uczestniczyć, ponieważ znajduje się w sytuacji spreparowanej przez kogoś innego.

### 6.1. Poglądy na kwestie patriotyzmu i religii.

Patriotyzm zaliczany jest często do katalogu wartości propaństwowych, co już wystarcza do tego, aby wolnościowcy odnosili się do niego w sposób naznaczony dużą dozą nieufności. Ponadto anarchiści zawsze wyrażali swój sprzeciw wobec wszelkich obowiązków narzucanych jednostce, a właśnie pod dawanie wyrazu swoim uczuciom patriotycznym podciąga się takie działania, jak np. odbycie służby wojskowej, co oczywiście musi w tym środowisku wywołać sprzeciw.

Trzeba też pamiętać, iż anarchizm w swych najlepszych latach w okresie drugiej połowy XIX i w początkach XX w. wytworzył bogatą tradycję internacjonalizmu, ucieleśniającego się w rewolucji przekraczającej wszelkie granice państw i narodów. Należy przy tym zaznaczyć, iż wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru widzi w uczuciach patriotycznych zagrożenie zbyt przywiązania się do swojego państwa, którego aparat musi przecież zostać obalony, aby wyzwolić człowieka. Oczywiście ani w anarchizmie historycznym, ani we współczesnym nie brakuje wolnościowców nie widzących żadnej sprzeczności między ideaми anarchizmu a przywiązaniem do swojej ojczyzny. Dzisiaj takie podejście reprezentuje chociażby Janusz Waluszko, który twierdzi: „[...] zawsze byłem fanem polskości”, co objawia się np. w czerpaniu z tradycji funkcjonowania wspólnot ludzkich z historii naszego narodu. Dla lepszego zrozumienia poglądów polskich anarchistów pomocne będzie wytłumaczenie, iż współtwórca RSA rozumie polskosc nie tak, jak ujmują ją nacjonałiści, ale odwołuje się on do oryginalnej, kontestującej Wschód i Zachód tradycji, którą, według niego, wyznaczają koncyliaryzm, arianizm, sarmatyzm czy romantyczna i modernistyczna (Abramowski, w pewnej mierze Stanisław Brzozowski) filozofia czynu<sup>306</sup>.

Wydaje się, że dystansowanie się wielu anarchistów od patriotyzmu wynika z obaw, że przerodzi się on w nacjonalizm, potępiany przez niemal wszystkich wolnościowców. W *Płaszczynie Większościowej FA* możemy przeczytać „Cała władza w ręce Polaków!” [...] to hasło jest oczywistym absurdem. Polskość nie jest żadnym gwarantem, receptą na dobre rządy. Anarchistów nie obchodzi kolor skóry czy obrzezane lub nie – członki sprawujących władzę. Nie ma dla nas znaczenia pochodzenie tych którzy nas oszukują i okradają”<sup>307</sup>. Dalej podkreśla się częste wykorzystywanie przez rządzące elity hasel nacjonalistycznych do panowania nad społeczeństwem, wyniszczania swych przeciwników czy też do usprawiedliwiania swojego panowania. O tym, że nacjonalizm jest jednym z wielu przykładów ideologii zakładających przekłamaną i ograniczoną wizję wolności człowieka pisał też Rymarczyk. Zaznacza się także łatwość, z jaką nacjonalizm wiąże się z bezpośrednią przemocą wobec swych prawdziwych i wyimaginowanych przeciwników, a przecież ludzie spod znaku czarnej flagi spotykają się z tym często, będąc ofiarami bandyckich napaści ze strony skinów - „prawdziwych Polaków”<sup>308</sup>.

Warto też przyjrzeć się opiniom wolnościowców na tematy związane z religią oraz Kościołem, którego stosunki z instytucjami państwa odgrywały zawsze ważną rolę w naszej historii. Obecnie w tym środowisku zdaje się dominować pogląd oddzielający zagadnienia związane z religijnością samą w sobie od stosunku do instytucjonalnych form jej ujęcia, w tym znaczeniu przede wszystkim do Kościoła katolickiego. W *Płaszczynie Większościowej FA* możemy przeczytać taką deklarację polskich anarchistów: „Nie jesteśmy wrogami religii. Każdy człowiek powinien mieć prawo realizowania swoich potrzeb transcendentálnych w takim zakresie jaki jest mu potrzebny. Jednak nie możemy zaakceptować dążenia instytucji wyznaniowych do dominacji, którą umożliwia im uprzywilejowana pozycja w państwie”<sup>309</sup>. W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać organizowanie przez ludzi spod znaku czarnego sztandaru demonstracji wyrażających sprzeciw np. wobec wprowadzeniu nauczania religii do szkół publicznych.

Nie da się ukryć, że często powtarzane są stare zarzuty wysuwane wobec Kościoła katolickiego, iż jest to organizacja autorytarna, związana organicznie z opartym na przemocy państwem, mająca przy tym zawsze za duży na niego wpływ. Co prawda, jak np. pisał Rymarczyk, obecnie większym zagrożeniem dla wolności jednostki wydaje się konsumeryzm, który zastąpił w sferze idei i sposobu życia wzorce narzucane wcześniej przez kościoły, ale nadal wolnościowcy wyrażają zdecydowaną niechęć wobec wszelkich opartych na przymusie form religijności. Nierzadko dochodzi przy tym do krytyki religii katolickiej jako takiej, która ma być autorytarnym wy-paczeniem prawdziwego chrześcijaństwa. Można się też spotkać z potępieniem Kościoła w każdym aspekcie jego działalności, co przypomina wypowiedzi z jakimi spotkać możemy się w gazetach typu „Nie”. Budzi to zresztą często sprzeciw ze strony licznych wolnościowców, czego przykładem są polemiki w „Maci”. Należałoby jeszcze dodać, że w tym środowisku powszechny jest również opór przeciw ocenom wartościującym ludzi według wyznawanej przez nich wiary, stąd hasła typu „Polak = Katolik” są dla ludzi spod znaku czarnego sztandaru nie do przyjęcia, budząc przy tym jawne skojarzenia z odrzucanym przez te środowisko nacjonalizmem i ksenofobią<sup>310</sup>.

<sup>306</sup> Waluszko, *W/s syndykalizmu...* .

<sup>307</sup> *Płaszczyna ...* , s.3.

<sup>308</sup> Czyt. w Piotr Rymarczyk, *Bezimienna wolność*, „Rewolta”, 1994; tekst ściągnięty z internetu ze strony [www.pbn.biskupin.wroc.pl](http://www.pbn.biskupin.wroc.pl)

<sup>309</sup> Tamże.

<sup>310</sup> Żuk, *Spoleczeństwo w działaniu...*, s. 162-164.

Trzeba tu także zaznaczyć, że jednocześnie anarchiści wcale nie dążą do zniesienia religii czy też Kościoła, a chodzi im jedynie o zniesienie ich represyjnego charakteru. W deklaracji FA czytamy: „Antyklerykalizm traktujemy jako samoobronę nie zaś jako sposób propagowania ateizmu”<sup>311</sup>, co odróżnia ich od dążących do rozpowszechnienia ateizmu komunistów. Zresztą jak możemy się dowiedzieć z badań przeprowadzonych przez Modzelewskiego i Żuka, duża część wolnościowców deklaruje brak zainteresowania sferą religijności, Kościołem czy teologią. Według Żuka ma to związek z postępującą sekularyzacją towarzyszącą postmodernizacji kultury w ogóle, czego skutkiem ma być prywatyzacja i autonomizacja życia religijnego bądź jego niemal całkowite zaniknięcie<sup>312</sup>. Z kolei ci anarchiści, którzy poszukują jakichś doznań transcendentalnych, tworzą sobie najczęściej własną odmianę religii, swobodnie łącząc, np. wątki chrześcijaństwa i buddyzmu. Wszystko to ma wyraźny związek z opisanym wyżej „alternatywizmem”, tzn. anarchizmem czerpiącym z różnych źródeł, o czym wspominali przykładowo Waluszko, czy też Misiuna.

## 6. 2. Wybory parlamentarne i samorządowe

Piotr Żuk i Wojciech Modzelewski w swoich pracach przedstawili wyniki przeprowadzonych przez siebie badań, w których pytali wolnościowców także o ich stosunek do państwa, demokracji parlamentarnej oraz wyborów. Potwierdzają one przedstawiony wyżej ogólny zarys opinii polskich anarchistów na wymienione tu zagadnienia. Modzelewski pisze: „Anarchiści ujawniają głęboki [...] sprzeciw wobec obecnego systemu politycznego i państwa. Deklarują oczywiście brak zaufania do Sejmu, rządu, sądów, a także Kościoła rzymskokatolickiego [...] Anarchiści kwestionują demokrację wyborczą, jest ona bowiem, po pierwsze demokracją pośrednią, a po drugie – systemem państwowym. Anarchizmowi bliska jest idea demokracji bezpośredniej oraz bezpaństwowości”<sup>313</sup>.

Z kolei z rozprawy Żuka możemy wyciągnąć wniosek, że w środowisku ludzi spod znaku czarnej flagi inaczej postrzega się kwestie wyborów parlamentarnych i samorządowych. W pierwszym przypadku panuje tu zdecydowana niechęć, gdyż, jak podkreśla jeden ze skłotersów, „w wyborach parlamentarnych masz niewielki wpływ, na to żeby kontrolować ludzi, których wybrałeś”<sup>314</sup>. Kwestia dużego znaczenia działalności politycznej w skali lokalnej zawsze była ważnym elementem ideologii anarchistycznej z uwagi na podstawową rolę inicjatyw oddolnych jako drogi do realizowania spraw ważnych z punktu widzenia jednostki czy też danej wspólnoty. Stąd zapewne duża część wolnościowców prezentuje opinie podobne do tych, jakie przedstawił wspomniany już skłoters: „Wybory samorządowe to jest teren, na którym można, ale niekoniecznie trzeba się uaktywniać. Jeżeli są osoby, które znamy i które są zainteresowane wejściem w struktury samorządowe po to, aby coś zrobić na rzecz tego środowiska, to możemy je poprzeć”<sup>315</sup>.

Wybory są krytykowane głównie z tego powodu, iż dają one wyraz dwóm zasadom obowiązującym w dzisiejszym systemie demokracji parlamentarnej. Pierwszą z nich jest reguła rządów większości narzucającej swe decyzje każdej opozycji, nie mającej znaczących szans na niepodporządkowanie się woli rządzących. Zagadnienie to poruszone zostało m.in. w *Plaszczyźnie Większościowej FA*, w której czytamy: „Według nas wolność i demokracja to nie rządy większości. W społeczeństwie wolnym i otwartym, gdzie każdy sam dba o swoje sprawy, także grupy mniejszościowe i poszczególne jednostki winny mieć prawo do decydowania o swoim losie. Niedopuszczalne jest, by większość narzucała im coś wbrew ich woli, jeśli szanują oni wspólne prawa i nie próbują niczego narzucać innym”<sup>316</sup>. To m.in. stało się przyczyną ogłoszenia przez FA bojkotu kolejnych wyborów.

Drugim powodem sprzeciwu wobec takiego modelu demokracji jest jej pośredni charakter wynikający z przyjęcia reguły reprezentacji. Tymczasem, jak wiemy, wolnościowcy opowiadają się zdecydowanie za bezpośrednim sposobem podejmowania decyzji dotyczących jakiejś wspólnoty, przy czym zawsze udział w ich zatwierdzeniu i wykonywaniu winien być w pełni dobrowolny. Dlatego właśnie w jednej z broszur wolnościowych możemy przeczytać: „Może się zdarzyć, że przedstawicielstwo okresowe i kontrolowane będzie pożyteczne lub niezbędne. Jedynym reprezentantem jakiegoś akceptujemy jest delegat lub poseł, który jest mandatowany do pewnego zadania i na określony czas przez tych, którzy go wysyłają i przede wszystkim, który może być przez nich w każdej chwili odwołany”<sup>317</sup>. Jak widzimy pozostaje to w jawnej sprzeczności z obowiązującym współcześnie w Polsce systemem politycznym.

Oprócz zarzutów odnoszących się do zasad, na których opierają się wybory parlamentarne, podnoszone są również kwestie dotyczące realnego przebiegu głosowania. Mówi się tutaj o przekształceniu go w medialny „show”, w którym nie mówi się o konkretnych potrzebach społeczeństwa i sposobach ich zaspokojenia, ale dominuje w nim estetyka „konkursu piękności”, gdzie wszystkie różnice są jedynie pozorne i zewnętrzne, a sukces zapewnia przede wszystkim zgromadzenie jak największych pieniędzy na kampanię wyborczą. Zdobywa się je zresztą najczęściej poprzez powiązania z biznesem lub światem przestępczym, co prowadzi nas raz jeszcze do wątku zмовы elit, których przedstawiciele w swych zasadniczych poglądach i dążeniach tak naprawdę nie różnią się od siebie. To wszystko powoduje, że wybory stają się farsą, rytuałem, który ma zaspokoić pragnienie ludzi wpływania na rządzących, lecz przecież tak naprawdę nie dającym nad nimi żadnej kontroli<sup>318</sup>.

W tego typu ocenie głosowania utwierdza anarchistów zmniejszająca się frekwencja wyborcza, co ma być dowodem na to, iż coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę z nieadekwatności haseł leżących u podstawy demokracji parlamentarnej do praktycznego funkcjonowania tego systemu. Warto może w tym miejscu przytoczyć opinię jednego z wolnościowców na temat ostatnich wyborów do Sejmu i Senatu: „Tak, właśnie minął mój ulubiony okres. Wybory! Znowu byłem zmuszony wysłuchiwać programów wyborczych, przemówień. Na każdym kroku z plakatów atakowały mnie twarze kandydatów do koryta. Zęby szczerzone w fałszywych uśmiechach. Obietnice dobrobytu, wolności, cudownego rozwoju gospodarczego... raj na ziemi itp. banialuki. Bardzo to wszystko męczące. [...]”

<sup>311</sup> Tamże.

<sup>312</sup> Żuk, *Spółczesność w działaniu ...*, s. 162; Modzelewski, *Pacyfizm ...*, s. 124-125.

<sup>313</sup> Wojciech Modzelewski, *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996, s. 120-121.

<sup>314</sup> Cyt. za: Piotr Żuk, *Spółczesność w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi*, Warszawa 2001, s. 144.

<sup>315</sup> Tamże.

<sup>316</sup> *Plaszczyzna Większościowa FA*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, rok wydania nieznany, s. 1.

<sup>317</sup> *Stworzyć ruch anarchistyczny*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 1998, s. 6.

<sup>318</sup> Cyt. w wywiadach udzielonych autorowi za pomocą internetu.

Ja, jak zawsze zbojkotowałem wybory. Ten dzień wolałem przespać. Jednak nie tylko ja nie wykazałem zainteresowania. Z tego co słyszałem w głosowaniu wzięło udział jedynie czterdzieści kilka procent uprawnionych. Czy to znaczy, że ludzie się obudzili?”<sup>319</sup>.

Autor niniejszej pracy na podstawie przeprowadzonych przez siebie wywiadów może stwierdzić, iż współcześni polscy wolnościowcy jednoznacznie negatywnie odnoszą się do uczestnictwa w oficjalnym życiu politycznym. Niektórzy odpowiadali emocjonalnie i lapidarnie, np. „Asiek”: „Absolutnie nie!!!!!!!”, a „Krzysio” stwierdził: „W oficjalnym życiu politycznym nie uczestniczę i nie mam zamiaru”. W bardziej rozbudowany sposób wypowiedział się Jarosław Urbański wyraźnie rozróżniając tę sferę polityki, gdzie działają partie polityczne, od tej, w której uczestniczą wszyscy ludzie prowadzący jakąś aktywność ukierunkowaną na zmianę zastanej rzeczywistości. Odpowiedział on: „Co oznacza stwierdzenie w ‘oficjalnym życiu politycznym’? Nie kandyduję do sejmu, ani rady miasta. W tym sensie jestem a-polityczny. Ale w szerszym znaczeniu oczywiście uczestniczę w życiu politycznym, właśnie poprzez ruch anarchistyczny”<sup>320</sup>.

Swoją ocenę tych zagadnień przedstawił także Janusz Waluszko, który w wywiadzie udzielonym „Lokomotywie bez nóg” stwierdził: „Pomysł na wybory jest obcy ogółowi anarchistów, zwłaszcza tych z FA, choć pojawia się tu i ówdzie, głównie wśród prawicujących samotników, którym być może film się urwał (w grupie zjedzono by ich za to z butami)”<sup>321</sup>. Z kolei w wywiadzie udzielonym autorowi niniejszej rozprawy napisał on: „Za to z politykami bardzo się nie lubimy, bo kto może lubić takie kanalie, a z drugiej strony jak oni mogliby lubić kogoś, kto pierwszego prezydenta Gdańska pozbawił swą kampanią stołka i posłał do pierdła, kto wciąż ich krytykuje etc. [...] Tak więc nie bawimy się w oficjalną politykę, a ostatnio nawet się nią nie interesujemy, chyba że nam zagraża i trzeba protestować (jak czyni to ogół ‘normalnych ludzi’ zresztą – choć powoli, frekwencja w wyborach spada, a rośnie liczba protestów)”. Opinia ta jest dla nas tym bardziej zrozumiała, gdy przypomnimy sobie, jaką wagę przykładają ludzie związani z Ruchem Społeczeństwa Alternatywnego do budowania swego alternatywnego życia poza systemem, nie interesując się procesami w nim zachodzącymi.

Mimo tak negatywnego stosunku do polityki jako takiej, państwa, demokracji parlamentarnej, wyborów zdarzały się jednak przypadki korzystania przez anarchistów z biernego i czynnego prawa wyborczego. Co prawda, były one bardzo nieliczne i dotyczyły zazwyczaj wyborów samorządowych, ale pokazuje to już w tym momencie pewne zróżnicowanie poglądów w samym ruchu oraz zawsze trudny moment konfrontacji głoszonych idei z realiami otaczającego nas świata. Przykładem takiej sytuacji może być udział Piotra Rymarczyka w wyborach samorządowych w 1990 r. ze wspólnej listy RSA i grup ekologicznych. Takie działania najczęściej motywuje się chęcią zapewnienia lepszej kontroli nad rządzącymi albo po prostu względami propagandowymi.

Jacek Sierpiński po raz kolejny ma w kwestii uczestnictwa w wyborach parlamentarnych zdanie odmienne niż zdecydowana większość polskich wolnościowców. Dlatego też warto bliżej przyjrzeć się prezentowanej przez tego anarchistę argumentacji. Uważa on, że ludzie spod znaku czarnego sztandaru powinni wziąć udział w wyborach jako samodzielna siła polityczna, jednak nie w formie partii, ale „listy obywatelskiej”, w której skład weszliby ludzie tym zainteresowani, dzięki czemu grupy i środowiska lokalne nie traciłyby swej tożsamości. W żadnym wypadku nie należy tworzyć partii wolnościowej ani tym bardziej startować z list ugrupowań nieanarchistycznych. Jeszcze przed wyborami wolnościowcy powinni zadeklarować, „że nie będą brali za swoją parlamentarną działalność wynagrodzenia i że nie będą wchodzić w żadne trwałe koalicje z innymi ugrupowaniami, a już broń Boże zajmować stanowisk administracyjnych. Tylko coś takiego może moim zdaniem zapewnić wolnościowcom wiarygodność w oczach potencjalnych wyborców”<sup>322</sup>. Anarchiści w parlamencie mogliby dużo lepiej prowadzić propagandę swoich haseł, na co wpłynęłaby już sama kampania wyborcza, a także uzyskaliby bezpośredni wpływ na zmianę prawa. Sierpiński podkreśla, „że celem ewentualnego wejścia wolnościowców do parlamentu nie ma być ani rządzenie innymi ludźmi, ani uszczęśliwianie ich dodatkowymi ustawami. Celem tym ma być utrudnianie uchwalania nowych, ograniczających wolność praw oraz, jeśli się da, znoszenie już istniejących”<sup>323</sup>.

Współtwórca „GAA” podkreśla, iż dobrowolna rezygnacja ze startu w wyborach to oddawanie pola walki różnego rodzaju etatystom, gdyż ludzie o poglądach wolnościowych są zmuszeni albo do głosowania na jakąś partię nieanarchistyczną, albo do rezygnacji z oddania głosu w ogóle. W obu przypadkach zwiększa to liczbę miejsc w ciele ustawodawczym, które otrzymają etatyści i dzięki temu będą mogli skuteczniej ograniczać wolność jednostki. Przywiązywanie tak wielkiej roli do obniżenia frekwencji wyborczej, co jest charakterystyczne dla znacznej części ludzi spod znaku czarnego sztandaru, jest w rzeczywistości bez znaczenia, gdyż kilka procent mniej oddanych głosów tylko zwiększy liczbę mandatów obsadzonych przez etatystów. Sierpiński zaznacza wyraźnie, iż anarchiści nie powinni uczestniczyć w działalności administracji państwowej. Zalicza on do niej również rady gminy, gdyż zajmują się one jedynie rozdzielaniem przydzielonych ogólnie pieniędzy, a przez to nie są autonomiczne. Dlatego co prawda wolnościowcy mogą zostać radnymi, ale właściwie tylko po to, aby patrzeć na ręce lokalnej władzy, ponieważ na tym poziomie nie da się przeprowadzić żadnych zmian systemowych<sup>324</sup>.

Libertarianin z Katowic próbuje także zbić argumenty, które są wysuwane w środowisku wolnościowym przeciw uczestnictwu w wyborach parlamentarnych. Mówi się więc często o niemoralnym, z punktu widzenia etyki anarchistycznej, wchodzeniu w ten sposób w układy z władzą. Sierpiński stwierdza: „[...] moim zdaniem i tak prawie wszyscy wolnościowcy nieustannie wchodzą w układy z władzą. Wyrabiają sobie dowód osobisty, paszport, prawo jazdy, regulują sobie stosunek do służby wojskowej (nawet jeśli wybierają służbę zastępczą), płacą podatki i wypełniają formularz podatkowy, załatwiają w urzędzie pozwolenie na działalność gospodarczą, rejestrują stowarzyszenia, spółki, fundacje, zawierają śluby w urzędzie stanu cywilnego, piszą petycję do władz centralnych i lokalnych, wytaczają sprawy w państwowych sądach, korzystają z państwowych banków, poczty, telefonu, kolei, dróg, niektórzy są

<sup>319</sup> Łoś, *Wszyscy do urn!*, „Porozumienie ponad podziałami”, nr 1., grudzień 2001, s. 6.

<sup>320</sup> Czyt. w wywiadach udzielonych autorowi za pomocą internetu.

<sup>321</sup> *Mówi Jany-pytał Maciek*, „Lokomotywa Bez Nóg”, nr 25, koniec lata 2002. s. 11.

<sup>322</sup> „Inny Świat”, nr 9, 1997, s. 70-71.

<sup>323</sup> Tamże.

<sup>324</sup> Tamże.

radnymi...<sup>325</sup>. Dalej pyta on, dlaczego więc udział w głosowaniu miałby być bardziej niemoralny niż wymienione wyżej aktywności. Odpiera też zarzut groźby korupcji wśród wolnościowych przedstawicieli zauważając, iż „jest takie niebezpieczeństwo, ale jeśli nie ufa się samemu sobie, to po co cokolwiek robić”<sup>326</sup>.

Od razu widać, że są to opinie, które mogą być trudne do zaakceptowania dla znacznej części polskiego ruchu anarchistycznego, opowiadającej się za bardziej ortodoksyjnym stosunkiem do kwestii wyborów. Mimo wszystko jednak nie oznacza to, iż libertarianie akceptują panujący system demokracji parlamentarnej, co nierzadko im się zarzuca, zresztą na podobnej zasadzie, jak w przypadku ich poparcia dla wolnego rynku, przez co obwołano ich obrońcami kapitalizmu, odmawiając miana anarchistów. Chociaż należy przy tym pamiętać, iż w USA działa Partia Wolnościowa, to Jacek Sierpiński stwierdza wyraźnie: „[...] inaczej niż większość anarchistów uważam, że czasami niegłosowanie może oznaczać de facto wybór większego zła (choć podzielałabym całkowicie ich krytykę demokracji parlamentarnej)”. Z tego względu wydaje się, że poglądy współtwórcy „GAA” mieszczą się w ramach dość luźnych idei anarchistycznych, przyczyniając się jedynie do ich wzbogacenia<sup>327</sup>.

### 6. 3. Stosunek do Paktu Północnoatlantyckiego

Jak już to zostało wyżej wspomniane, bliższe przyjrzenie się opiniom polskich anarchistów na temat wstąpienia naszego państwa do NATO i UE jest ważne chociażby z tego powodu, iż manifestują oni przy tej okazji tradycyjne dla swego ruchu wartości antymilitaryzmu, pacyfizmu i internacjonalizmu. Ponadto stanowi to również przykład sytuacji, w której muszą oni znaleźć odpowiedź na wyzwania zmieniającej się rzeczywistości. W tym akurat przypadku chodzi o coraz większy wpływ różnego rodzaju struktur ponadnarodowych na życie mieszkańców poszczególnych krajów, których władze nie są już w stanie rozwiązywać samodzielnie wszystkich problemów, jakie przynosi ze sobą globalizujący się świat. Siłą rzeczy, ludzie spod znaku czarnego sztandaru zostają uwikłani w te procesy, najczęściej się im sprzeciwiając, gdyż wyczuwają oni zagrożenie płynące z narzucania przez międzynarodowe elity gospodarcze, wojskowe czy polityczne swoich decyzji wspólnotom niższego rzędu. Nie przejmują się one przy tym zbyt specyfiką i potrzebami lokalnymi, a tylko wykorzystują je dla swoich celów. A przecież anarchiści przedkładają ponad wszystko oddolne podejmowanie decyzji bezpośrednio przez grupę, której dana sprawa dotyczy.

Spektrum opinii wolnościowców w zakresie wyżej określonej tematyki zostanie zaprezentowane na podstawie ankiety, która została przeprowadzona przez redakcję „Innego Świata”, a dotyczącej właśnie tych kwestii. Wzięli w niej udział różni przedstawiciele rozmaitych środowisk alternatywnych. Przedstawiciele warszawskiej Lewicowej Alternatywy, radykalnej organizacji lewicowej, wymienili kilka powodów, dla których zdecydowanie przeciwdziałają się wstąpieniu Polski do NATO. Po pierwsze, będzie się to łączyć z ogromnymi kosztami pokrywanymi oczywiście z kieszeni podatników. Po drugie z akcesji wyniknie konieczność przyjęcia na nasze terytorium obcych wojsk, których stacjonowanie stanie się przyczyną wielkich szkód ekologicznych. Ponadto obawiają się oni rozmieszczenia w Polsce broni jądrowej. Następnie zauważają, iż będziemy musieli powołać, siłą rzeczy nieliczną, armię zawodową, co miałyby się przyczynić do obniżenia obronności kraju, a z drugiej strony - spowodować, że polscy żołnierze będą de facto częścią armii amerykańskiej, wysyłaną w te części świata, gdzie USA będzie za pomocą zdominowanego przez siebie NATO załatwiać swoje imperialne interesy. Taka armia zawodowa stać się też może „w wymiarze wewnętrznym” siłą policyjną. Na koniec mówią oni jeszcze o tym, iż zostaniemy zmuszeni do współpracy z Turcją, krajem łamiącym prawa człowieka<sup>328</sup>.

Z kolei Piotrek członek FA z Zielonej Góry, związany również z Wydawnictwem Red Rat zajął bardziej wyważone stanowisko. Stwierdził on: „Nie chciałbym udzielać odpowiedzi czy to dobrze czy źle. Chcąc nie chcąc jesteśmy uwikłani w wielką światową politykę w której kwestia obronności i utrzymania pokoju nie da się rozwiązać za pomocą zwykłego rozwiązania wszystkich armii na świecie. Choć to chyba byłoby najlepsze rozwiązanie, lecz jednocześnie tak proste, że aż trudne”<sup>329</sup>.

Bardzo drobiazgową krytykę wstąpienia Polski do NATO przeprowadził „Qba”, zagłębiając się głównie w wątek ogromu środków koniecznych dla realizacji tej operacji. Podkreślał on już wtedy, w 1997 r., że akcesja jest już właściwie przesądzona, ale jednocześnie nadal w oficjalnych mediach prowadzona jest kampania propagandowa budująca w świadomości społeczeństwa fałszywy obraz kosztów tego przedsięwzięcia, gdy tak naprawdę ludzie będą musieli oddawać jedną czwartą swojej pensji, by je sfinansować. Następnie zauważa on, iż nadal władza posługuje się straszakiem w postaci Rosji, aby zwiększyć poczucie zagrożenia i zarazem wpływać na chęć przystąpienia do NATO. Podkreśla on zarazem, iż Rosjanie planują modernizację swoich sił atomowych, więc poprawa naszego uzbrojenia konwencjonalnego nie ma w tym kontekście żadnego znaczenia. Dlatego właśnie „włączenie Polski do NATO ma charakter wyłącznie gospodarczo-ekonomiczny i to wcale nie opłacalny dla nas, tylko dla Zachodu”<sup>330</sup>. Będziemy zmuszeni podpisywać kontrakty z firmami zagranicznymi, co skutecznie zniszczy polski przemysł zbrojeniowy oraz wywoła kolejną falę malwersacji finansowych i przekupstwa.

Całkowicie odmienne zdanie wyraził „Tosiek”, związany z biuletynem „Reality”, dla którego kwestią podstawową jest to, iż „pełne członkostwo w NATO dostarcza Polsce dodatkowych gwarancji, mocnej gwarancji utrzymania niepodległości państwowej”. Według niego zagrożenie ze strony Rosji nie jest takie nierealne, jak to by się mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Widzi on problem dużych kosztów dostosowania się naszego kraju do wymagań Paktu, ale według niego to właśnie obrona jest tą sferą, w której powinny być lokowane pieniądze z podatków. Popiera on także stacjonowanie na naszym terenie wojsk amerykańskich oraz rozmieszczenie w Polsce broni atomowej. Tego typu poglądy są jednak w ruchu odosobnione. Warto przy tym zaznaczyć, iż swoją wypowiedź koń-

<sup>325</sup> Tamże.

<sup>326</sup> Tamże.

<sup>327</sup> Cyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>328</sup> *Ankieta - Nato i UE*, „Inny Świat”, nr 9, 1997, s. 87-92.

<sup>329</sup> Tamże.

<sup>330</sup> Tamże.

czy on słowami „Mam nadzieję, że każdy w swoim sumieniu rozstrzygnie ten problem, a nie będzie tylko posłuszną marionetką. Państwo polskie to nie parlament – tylko MY i powinniśmy o tym pamiętać”<sup>331</sup>.

Swoje zdanie wyraził także pomysłodawca ankiety „Krawat”. Poparł on argumentację „Qby”, jeżeli chodzi o stronę finansową wstąpienia do NATO, a także poglądy członków Lewicowej Alternatywy w kwestii stania się sojusznikiem Turcji. Nie wierzy on również w gwarancje bezpieczeństwa ze strony Zachodu oraz obawia się stacjonowania w Polsce wojsk amerykańskich, co może wywołać, jak w Japonii, konflikty z lokalną ludnością. Zwraca też uwagę na nowy problem: „Chodzi mi mianowicie o totalną amerykańską kulturalizację życia kulturalnego, masowość kultury i życia w ogóle”<sup>332</sup>.

Jak widzimy na tych kilku przykładach, krytyka NATO jest w środowisku alternatywnym, w tym i wśród ludzi spod znaku czarnego sztandaru, powszechna. Warto tu przytoczyć incydent, w czasie którego wolnościowcy z FA zakłócili poznańską uroczystość inauguracyjną obecności Polski w NATO. Jest to oczywiste, gdy przypomnimy sobie, iż pacyfizm i antimilitaryzm zawsze miały swoje miejsce wśród innych haseł wolnościowych. Dzisiaj Pakt postrzegany jest zazwyczaj jako zbrojne ramię amerykańskiego imperializmu, stąd zapewne tak często organizuje się różnego rodzaju protesty i demonstracje przy okazji każdej akcji, w której wykorzystywane są wojska NATO, jak było np. przy okazji interwencji w Kosowie. Zazwyczaj podkreśla się przy tym, iż nie oznacza to bynajmniej udzielenia poparcia takim dyktatorom, jak Milosevic, ale wyraża to przede wszystkim sprzeciw wobec zabijania niewinnych cywili, co ma się stać drogą dla załatwienia interesów jedyne globalnego mocarstwa<sup>333</sup>.

#### 6. 4. Integracja Polski z Unią Europejską

Także kwestia przystąpienia naszego państwa do UE stała się przedmiotem zainteresowania środowiska wolnościowego. Znalazło to odbicie zarówno w publicystyce anarchistycznej, jak i w rozpowszechnianych przez niezależne wydawnictwa broszurach. Co warte podkreślenia na zjeździe FA, który odbył się w 2002 r. w Krakowie rozważano właściwie tylko dwie możliwości dotyczące formy wyrażenia opinii środowisk alternatywnych wobec referendum akcesyjnego: jego bojkot bądź głosowanie na „nie” (ponieważ do podjęcia decyzji konieczna jest zgodna wszystkich delegatów, ostatecznie nie sformułowano jednoznacznego apelu FA). Nie powinno nas to dziwić skoro przypomnimy sobie wielokrotnie podejmowaną przez te środowiska krytykę wszelkich instytucji, a w tym i ponadnarodowych, które budowane są w sposób sztuczny, tzn. bez uwzględnienia woli ludzi, którzy mieliby być objęci skutkami działań tych ciał. Internacjonalizm anarchistyczny oznaczał zawsze dążenie do obalenia wszelkich państw, a co za tym idzie i granic, tymczasem Unię widzi się w tym środowisku jako próbę odgórnego narzucenia nowego superpaństwa. Znosząc zaś swoje granice wewnętrzne buduje zarazem wysokie mury, uniemożliwiające ludziom nielegitymującym się paszportem kraju członkowskiego, podjęcie próby budowy lepszego życia w jej ramach. Problem ten dotyczy nas bezpośrednio, gdyż staniemy się przecież państwem granicznym UE. Za tym podstawowym zarzutem idą kolejne, związane zarówno z promowaniem w ramach jednoczącej się Europy konsumpcyjnego modelu życia czy też zagrożeniami dotyczącymi sfery środowiska naturalnego. Tematyka ta zostanie ukazana na przykładzie wykorzystywanej już ankiety z „Innego Świata”, wywiadów udzielonych za pomocą internetu autorowi oraz specjalnej broszury, która wyraża stosunek środowisk alternatywnych do UE.

We wspomnianej ankiecie integrację z UE postrzegano zazwyczaj tak samo negatywnie, jak wejście Polski do struktur NATO. Przedstawiciele Lewicowej Alternatywy jednoznacznie stwierdzili: „Co do Unii Europejskiej – nie widzę żadnych wymiernych korzyści z uzależnienia się od EUROBIUROKRATÓW...”. Z kolei Piotrek napisał: „Przystąpienie do U.E. wiąże się nieodwołalnie z całym złem, które niesie ze sobą system kapitalistyczny, zaś nieprzystąpienie skaza nas na dalsze pozostanie ‘zaściankiem Europy’ ze słabą gospodarką i niskim poziomem życia. Niestety decyzja nie należy do nas... I uważam, że właśnie to jest najgorsze w tym wszystkim”<sup>334</sup>.

Także „Qba” wyraźnie zaznaczył swą niechęć wobec wejścia Polski do UE. Wśród zagrożeń z tym związanych wymienił przede wszystkim duże prawdopodobieństwo upadku większości gospodarstw rolnych oraz kwestię konieczności wzięcia przez nasze państwo odpowiedzialności za głód i niedostatek Trzeciego Świata. Ta druga kwestia ma być skutkiem zwiększenia się konsumpcji oraz rosnącej kooperacji gospodarczej z konsorcjami dewastującymi środowisko na świecie i przyczyniającymi się do wzrostu zjawiska głodu. Na koniec podkreśla on: „Jak już wspomniałem nie ma żadnych realnych alternatyw dla Polski. Nieuchronność konsolidacji z zachodnimi strukturami została już przesądzona w 1989 r. wraz z upadkiem ‘realnego socjalizmu’”<sup>335</sup>.

Inaczej tę kwestię ujął „Tosiek”, opisując wady i zalety integracji z Unią. Jako pozytywne skutki tego procesu wymienił m.in. przyjęcie standardów UE w dziedzinie ochrony środowiska, podniesienie poziomu życia ogółu obywateli oraz praktyczne uznanie Polski za kraj w pełni europejski. Po stronie negatywów postawił on przerost biurokracji unijnej oraz ciągoty tej organizacji do prowadzenia protekcyjnej polityki gospodarczej. W podsumowaniu stwierdził jednak: „Cóż, czas dać odpowiedź. Ponieważ nie ma tzw. trzeciej drogi, to wolę jednak, by Polska była członkiem Unii Europejskiej”<sup>336</sup>.

Organizator całej ankiety „Krawat” napisał na koniec, iż nie przemawiają do niego argumenty o dobroczynnych skutkach unijnych standardów, gdyż przecież moglibyśmy wprowadzić je sami. Także kwestia możliwości swobodnego podróżowania po Europie może być rozwiązana bez integracji przez zniesienie państw jako takich, a zresztą przecież granice są tylko „wymysłem kapitalistów”. Podkreśla on również problem zagrożenia „[...] stworzenia z Polski kolejnego Disneylandu [...] Polska stanie się kolejnym krajem, takim

<sup>331</sup> Tamże.

<sup>332</sup> Tamże.

<sup>333</sup> Tamże.

<sup>334</sup> Tamże.

<sup>335</sup> Tamże.

<sup>336</sup> Tamże.

samym krajem, wierną kopią europejskiego standardu, gdzie wszystko jest takie same [...] Zjednoczona Europa to Zjednoczony Kapi- tał i nic więcej”<sup>337</sup>.

Także wolnościowcy, z którymi autorowi niniejszej pracy udało się przeprowadzić wywiady, odpowiadając na pytanie: „Polska w UE – lepiej czy gorzej z punktu widzenia anarchisty?”, wyrażali nieprzychylny stosunek wobec samej Unii i integracji z nią. Piotr Nadzieja stwierdził, że trudno mu jest sformułować odpowiedź na tak postawione pytanie, gdyż on jest przeciw istnieniu UE w ogóle, więc czy Polska w niej będzie, czy nie, to nie zmienia to istoty rzeczy. „Asiek ” też nie czuła się na siłach, by wyrazić tutaj swe zdanie, podkreślając jedynie: „Mój dom jest tam, gdzie moi bliscy i przyjaciele”<sup>338</sup>.

Janusz Waluszko napisał, iż ogółowi społeczeństwa, przynajmniej przez najbliższe lata, będzie się żyło gorzej, a zyskają na tym je- dynie nieliczni, związani z elitami politycznymi. Integracja będzie zaś szansą dla młodzieży, która być może znajdzie na Zachodzie szansę na dostatnie życie, ceną za to stanie się jednak wykorzenienie. Jednocześnie stanowić to będzie „wentyl bezpieczeństwa, który przez jakiś czas pozbawiać będzie protesty społeczne jakiejś elity, a to sprawia, że będą bezowocne (w wymiarze systemowym, bo kasę większym grupom protestujących dadzą...) [...] To oczywiście oznacza, że może być trudniej obudzić społeczeństwo, a z drugiej strony mogą to zrobić za nas sami politycy, agitując na rzecz UE, a potem (jak zwykle) nie dotrzymując słowa”. Wspomina on także o możliwości ingerencji UE w nasze sprawy, np. przy okazji przyszłego „polskiego ‘68”<sup>339</sup>.

Jarosław Urbański odpowiedział: „Generalnie nie mam wyrobionego zdania odnośnie UE. Jestem przeciwny wejściu do UE przede wszystkim z tego powodu, iż obecne elity polityczne z tego faktu uczyniły fetysz, zakłęcie, credo swojej polityki, które ma usprawie- dliwić wszystko, każde nawet najgłupsze działanie Gdyby te elity przegrały referendum w sprawie UE to zostałyby pozbawione w za- sadzie jedynej koncepcji swojego działania”. Jako przykład podaje on sytuację, w której w 2002 r. wydano na uzbrojenie ok. 7-8 mld dolarów tłumacząc to tym, że „jesteśmy w NATO, idziemy do UE – musimy, zgodnie z przyjętymi zasadami, dobroić armię”. Jedno- cześnie jednak nie udaje się znaleźć pieniędzy dla pracowników służby zdrowia. Kończy on swoją wypowiedź pytaniem: „Po co ta mowa o wielkich pieniądzach które mają nadejść [...] kiedy lekką ręką wydaliśmy 7 mld. dolarów? To znaczy oni wydali”<sup>340</sup>.

Tym razem opinie podobne do innych anarchistów wyraził także Jacek Sierpiński. Odpowiedział on: „[...] uważam że może być go- rzej. Oznacza to bowiem przyjęcie niezmiernie rozbudowanego i zawiłanego ustawodawstwa europejskiego, w znacznym stopniu ograniczającego wolność jednostki i poddającego ją biurokratycznej kontroli”. Zaznaczył on również, że jego zdaniem zmiany na lep- sze nie da się przeprowadzić na poziomie jednego kraju, a z drugiej strony wyjście z Unii będzie praktycznie niemożliwe. Współtwór- ca „GAA” podkreśla dalej, iż żadna „rozumna osoba” nie powinna akceptować dokumentu, którego treści nie jest w pełni świadoma, a przecież zapoznanie się i dogłębne zrozumienie traktatu akcesyjnego oraz całej reszty unijnego prawodawstwa przekracza możliwo- ści „kogokolwiek w tym kraju, włącznie z politykami, którzy go podpisywali”<sup>341</sup>.

Jak już zostało wspomniane, wolnościowcy próbują rozpowszechniać swoje idee także za pomocą różnego rodzaju broszur publiko- wanych przez niezależne wydawnictwa. Także temat integracji Polski z UE doczekał się opracowania w takiej formie. W publikacji, którą omówimy, zamieszczono: wywiad z reprezentantami FA, dotyczący tej problematyki, stanowisko Konfederacji Dla Naszej Zie- mi – stanowiącej „forum środowisk politycznych i społecznych (różnych opcji politycznych) zjednoczonych sprzeciwem wobec Unii Europejskiej i procesów globalizacyjnych”, oraz tekst Steve McGiffena pt. *Dlaczego internacjonalizm oznacza sprzeciw wobec Unii Europejskiej?*. Warto więc będzie przytoczyć przede wszystkim opinie członków FA. Swoją argumentację antyunijną rozpoczynają oni od przypomnienia, iż anarchiści odrzucają państwo w każdej formie, jako instytucję opartą na przemocy. Tymczasem UE będzie, według nich, ogromnym, scentralizowanym megapaństwem, posługującym się własnym aparatem bezpieczeństwa do prześladowania wszystkich, którzy wyrażaliby nieprzychylny stosunek wobec rządzących. Władze zarządzające tak dużym obszarem nie podlegałyby żadnej kontroli ze strony społeczeństwa, a ponadto byłyby one całkowicie z niego wyalienowane, co pociągnęłoby za sobą wzrost apatii u zwykłych obywateli, tracących świadomość możliwości decydowania o własnym losie<sup>342</sup>.

Odwołując się dalej do anarchistycznej tradycji przedstawiciele FA podkreślają, że ludzie spod znaku czarnego sztandaru zawsze opowiadali się za likwidacją wszelkich granic. A przecież Unia, choć znosi wewnętrzne granice, buduje zarazem „europejską forte- cę”, zamykając swe bramy przed ludźmi szukającymi w niej ucieczki przed zagrożeniami panującym w ich rodzinnych krajach. Przy okazji zauważają oni: „Granice zaś UE mają na celu odgradzanie się od biedoty, problemów, które system gospodarczy tych państw stworzył poprzez lata kolonializmu i neokolonializmu. Bogata Europa wzbogaciła się właśnie na tych procesach i nadal się bogaci”. Polska zaś stałaby się państwem granicznym, co wywołałoby zapewne historię antycudzoziemską oraz podział ludzi na dwie katego- rie: lepszą (obywateli UE) i całą resztę (nowych podludzi). A to jest przecież obce anarchistom, gdyż według nich „Żaden człowiek bowiem nie jest nielegalny, naprawdę obca jest tylko władza”<sup>343</sup>.

Anarchiści z FA podkreślają również, że ich zdaniem akcesja do UE niesie zagrożenie dla wspólnot lokalnych, tak ważnych z punk- tu widzenia ideologii wolnościowej. Zauważają oni fakt, iż cała integracja europejska od samych swych początków miała na celu przede wszystkim zaspokojenie interesów ekonomicznych wielkich przedsiębiorstw, które obecnie, w procesie globalizacji, przeisto- czyły się w międzynarodowe multikorporacje prowadzące politykę wyzysku, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata. Stwierdzają oni: „UE powstała po to by zyskały na tym wielkie multikorporacje, by globalizacja ekonomii była bardziej efektywna (...) a samorząd-

<sup>337</sup> Tamże.

<sup>338</sup> Czyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>339</sup> Tamże.

<sup>340</sup> Tamże.

<sup>341</sup> Tamże.

<sup>342</sup> *Dlaczego nie lubimy Unii Europejskiej. Stanowisko środowisk antysystemowych wobec integracji z Unią Europejską*, Wydawnic- twa „Inny Świat”, Mielec 2002.

<sup>343</sup> Tamże, s. 4.



ność tylko w tym przeszkadza”<sup>344</sup>. Dlatego właśnie samorzady lokalne uzależnione są od władz centralnych, „zaś dbanie o regiony, samorzady, lokalną kulturę sprawadza się tylko do Cepelii i kilku zespołów ludowych”<sup>345</sup>.

W dalszej części wywiadu przywoływane są prezentowane już argumenty uzasadniające sprzeciw wobec integracji z UE, mówiące o zagrożeniu polskiego rolnictwa i przemysłu. Raz jeszcze podkreśla się, że ani rolnicy, ani przedsiębiorcy nie wytrzymają konkurencji z Zachodu, więc wielu z nich po prostu zbankrutuje. W ich miejsce wejdą kolejne supermarkety, a samodzielne gospodarstwa rolne zostaną zastąpione przez „odduchowione” fabryki monokulturowych pól, które są bardzo nieekologiczne. Mirażem są także zapewnienia dawane przez polityków o możliwości pracy w UE czy też obniżce podatków. Zdaniem ludzi spod znaku czarnej flagi dostęp do unijnych miejsc pracy będzie otwarty tylko dla nielicznych fachowców, reszta zaś społeczeństwa będzie co najwyżej harować w korporacyjnych montowniach lub na polach, przy pracach sezonowych. Jeżeli chodzi o podatki, to zmniejszone w najlepszym wypadku zostaną te, które dotyczą firm, co nie ma wpływu na życie zwykłych ludzi, a zresztą i tak taką obniżkę władze odbiją sobie w podatkach pośrednich<sup>346</sup>.

W udzielonym przez siebie wywiadzie wolnościowcy z FA zaznaczają, że nawet te skutki integracji, które w pierwszej chwili mogłyby się wydać pozytywne, tak naprawdę w dłuższej perspektywie okazują się niekorzystne. Za przykład posłużyła im tak często poruszana przez euroentuzjastów kwestia wprowadzenia w Polsce unijnych norm ochrony środowiska. Anarchiści zaznaczają, że w rzeczywistości wszystkie dobroczynne skutki przyjęcia tych regulacji zostaną zaprzepaszczone przez to, iż UE promuje konsumpcyjny styl życia, czego efektem jest wytwarzanie ogromnej ilości śmieci niszczących przyrodę. Także korzyści płynące z formalnej konieczności przestrzegania praw człowieka, np. niedyskryminacji różnych mniejszości, staną się tylko fikcją, gdyż: „[...] jak dana osoba, czy grupa będzie zagrażała rządowi to w imię tzw. dobra ogólnego, społeczeństwa te same prawa człowieka będą mogły być pogwałcone”<sup>347</sup>.

Anarchiści proponują jednocześnie swoją wizję rozwoju III RP. Piszą oni, że „Polska powinna postawić na rozwój lokalnych społeczności, decentralizację i przekazywanie zarówno obowiązków, jak i pieniędzy w ręce samorządów. Silne i samodzielne regiony będą dzięki temu same decydować o tym, z kim podjąć współpracę, czy to gospodarczą, czy polityczną, czy też kulturalną lub naukową. Trzeba także wykorzystać nasze położenie geograficzne i zarabiać na tranzycie”<sup>348</sup>. Przy okazji wolnościowcy zauważają pewne cechy Polaków, które przeszkadzają im w wyborze niezależnej od zagranicznych trendów drogi rozwoju: „Poza tym nie rozumiemy mentalności Polski i Polaków. Najpierw przez 50 lat stacjonowały u nas wojska radzieckie teraz poprzez NATO i UE zapraszamy do siebie wojska amerykańskie”<sup>349</sup>.

## 6. 5. Podsumowanie

Przy rozpatrywaniu relacji między anarchistami a wrogim państwem nadal ważnym tematem pozostają także takie zagadnienia, jak stosunek do Kościoła i religii czy też problem patriotyzmu. Dyskusje na te tematy przypominają te prowadzone ponad wiek temu. Najczęściej potępia się sam Kościół jako instytucję prowadzącą politykę represji, nie odrzucając jednak samej religijności, jak i prawa każdej jednostki do wybrania według swoich potrzeb własnej drogi rozwoju duchowego. Powraca także wątek „dobrego” chrześcijaństwa i „złego” katolicyzmu, tak charakterystyczny dla Kropotkina, Tołstoja, czy Abramowskiego. Jako cechę typową dla naszych czasów można jeszcze podać dużo większe zainteresowanie religiami i filozofią Dalekiego Wschodu, w których to często przewija się motyw samodoskonalenia duchowego. Współczesnym wolnościowcom nie był też obcy problem patriotyzmu, gdyż przecież przeżyli odzyskanie niezależności przez Polskę. Jak wiemy, sto lat temu internacjonalizm był bardzo głęboko zakorzeniony w ideologii ruchu anarchistycznego. Głoszono, iż nie ma znaczenia jakiej narodowości są rządzący, ponieważ decydującym czynnikiem jest sam stosunek panowania i podległości, stwierdzając dalej, iż wyzysk i ucisk nie znają granic. Dlatego walczyć trzeba z każdą władzą, za czym przemawia także i ten argument, iż społeczeństwo nie miało wtedy, jak i teraz, realnego wpływu na dobór członków elity sprawującej rządu. Ludzie nie mogli też wybrać kierunku i sposobu przeprowadzenia zmian. Powtarza się więc motyw zmywy elit. W patriotyzmie nadal widzi się także zagrożenie popadnięcia w ksenofobię i nacjonalizm. Niemniej, o czym świadczy dzisiaj postawa Waluszki, tak wcale być nie musi. Postawa patriotyczna winna być uznana za jeden z dobrowolnych sposobów na życie, poprzez kultywowanie określonych wartości, z którymi się ktoś identyfikuje, co niekoniecznie musi się wiązać z byciem propanstwowcem.

Jak można sądzić na podstawie zaprezentowanych wypowiedzi polskich anarchistów, kontynuują oni w kwestii stosunku do wyborów parlamentarnych tradycje swojego ruchu. W środowisku tym nadal panuje zdecydowana niechęć do udziału w życiu politycznym, rozumianym jako uczestniczenie w głosowaniu, które i tak nic nie może zmienić w naszym życiu. Widzi się w tym jedynie element fikcji podtrzymującej przy życiu mit demokracji parlamentarnej, jako tego ustroju politycznego, który daje społeczeństwu największy wpływ na rządzących, chroniąc zarazem prawa mniejszości i poszczególnych jednostek. Obecnie jednak wolnościowcy konfrontują swoje idee z parlamentaryzmem w pełnym wydaniu, tzn. w takiej formie, w której teoretycznie prawie każdy dorosły posiada prawa wyborcze, co przed ponad wiekiem miało wymiar pod różnym względem ograniczony, stanowiąc argument sam w sobie dla krytyki tego systemu. W tym powszechnym potępieniu wyróżnia się Jacek Sierpiński, który opowiada się za uczestnictwem wolnościowców w wyborach, ale właśnie z historii ruchu anarchistycznego wiemy przecież, że i w przypadku tych zagadnień występowały w nim pewne różnice zdań.

---

<sup>344</sup> Tamże, s. 7.

<sup>345</sup> Tamże, s. 8.

<sup>346</sup> Tamże.

<sup>347</sup> Tamże, s. 11.

<sup>348</sup> Tamże.

<sup>349</sup> Tamże.

To wszystko owocuje dominacją postaw antyparlamentarnych, czego objawem jest absencjonizm polityczny. Z tego powodu zdecydowana większość wolnościowców nie głosuje ani nie kandyduje w wyborach do Sejmu i Senatu, który to bojkot w skali całego ruchu został po raz pierwszy ogłoszony w momencie głosowania w 1989 r. i trwa po dziś dzień. Więcej kontrowersji budzi problem wykorzystania biernego i czynnego prawa wyborczego w przypadku władz samorządowych, gdyż duży odłam ludzi spod znaku czarnego sztandaru widzi możliwość załatwienia w ten sposób pewnych ważnych dla wspólnot lokalnych spraw. Nie bez znaczenie jest też motyw uzyskania w ten sposób lepszej kontroli nad rządzącymi.

Jak już zostało wyżej zaznaczone, charakterystyczne dla anarchizmu wartości, takie jak antimilitaryzm i pacyfizm, ujawniają się również przy okazji zdecydowanego sprzeciwu, jaki budzi u polskich wolnościowców samo istnienie NATO, a tym bardziej akcesja naszego państwa do Paktu. Oprócz tradycyjnego oporu wobec armii i wojny jako takich przytacza się też różne argumenty sprowadzające się właściwie do sprzeciwu wobec działalności tego typu organizacji, które obok MFW i Banku Światowego postrzegane są jako narzędzie polityki zagranicznej USA. Dlatego właśnie na każdym kroku, czy to przy okazji publikacji wolnościowych, różnego rodzaju plakatów lub ulotek, czy też w końcu w postaci protestów i demonstracji, spotykamy się z jednoznacznym potępieniem akcji podejmowanych przez NATO, gdyż mają one na celu, w ujęciu anarchistów, jedynie realizację imperialnych interesów Stanów Zjednoczonych.

Także integracja europejska jest postrzegana jako próba załatwienia interesów wielkich mocarstw i multikorporacji, co oczywiście budzi automatyczny opór polskich anarchistów. Wartości, na których teoretycznie budowana jest Unia, takie jak pochwała różnorodności, prawa człowieka, znoszenie granic, są przez wolnościowców uznawane jedynie za przykrywkę dla dalszego rozwoju neokolonializmu, co dzisiaj przyjęło formę globalizacji. Trzeba przyznać, iż ludzie spod znaku czarnego sztandaru, którzy prowadzili swą działalność przed ponad wiekiem, nie musieli stawić czoła tak potężnym procesom obejmującym właściwie cały świat, stąd tak duże znaczenie mają poglądy ich dzisiejszych spadkobierców w tego typu kwestiach.

Przy okazji akcesji do UE powtarza się zarzuty dotyczące zarówno sfery ekonomicznej - np. zagrożenie dla rolnictwa i przedsiębiorstw, ekologicznej - masowa konsumpcja niszcząca środowisko, jak i kulturowej - ujednoczenie społeczeństwa naszego kraju według wzorców zachodnich. Przytacza się także stare argumenty, których używano przy okazji uwypuklania zagrożenia ze strony każdej formy państwa, w tym wypadku jednak zwielokrotnionego skalą obszaru, nad którym roztaczać się będzie władza eurokratów. Anarchiści stający często na pierwszej linii oporu wobec rządzących obawiają się, że w imię „spokoju społecznego” będą nadal zwalczani mimo formalnie obowiązujących gwarancji prawnych dla wolności jednostki.

Co charakterystyczne, jak i w przypadku NATO obok negatywnego stosunku do tych procesów dominuje także przekonanie o ich nieuchronności, gdyż posiadające władzę już dawno o wszystkim zdecydowały, a społeczeństwo, w swej przytłaczającej większości, zdaje się nadal tkwić w konsumpcjonistycznym letargu. Może właśnie jest to jedną z przyczyn, dla których wolnościowcy próbują znowu organizować pewne zręby współpracy międzynarodowej tych grup i jednostek, które sprzeciwiają się obowiązującemu porządkowi. Przejawem tego są burzliwe protesty podczas spotkań MFW czy też G8 przy udziale demonstrantów z różnych krajów, w tym oczywiście i z Polski.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt krytycznego stosunku dzisiejszych ludzi spod znaku czarnego sztandaru do takich kwestii, jak udział w oficjalnym życiu politycznym i integracja Polski ze strukturami zachodnimi. Oprócz tego, że ta grupa zagadnień buduje szczególnie kontekst historyczny decydujący o specyfice współczesnego ruchu, można zauważyć również, że z jednej strony jest to jeszcze jeden przykład sytuacji, w której anarchiści idą na przekór poglądom podzielanym przez dużą część społeczeństwa. Z drugiej strony jednak nie należy pomijać faktów, że może z wyjątkiem NATO, zdania Polaków na temat wyżej wymienionych zagadnień nie są tak jednoznaczne, jak próbują to przedstawić i promować główne ośrodki opiniotwórcze oficjalnego życia publicznego. Niska frekwencja wyborcza, rosnąca niechęć do polityki jako takiej i duże poparcie dla partii protestu oraz kontrowersje wokół wejścia Polski do UE pokazują, że wolnościowcy ukazują problemy nurtujące wielu ludzi. Co ich jednak różni od demagogicznych ugrupowań, posługujących się na pierwszy rzut oka podobnymi argumentami, to propozycje alternatywnych rozwiązań, jakie prezentują ludzie spod znaku czarnej flagi. Kładą oni bowiem zawsze nacisk na autentyczną dobrowolność wyrażenia zgody lub sprzeciwu każdej jednostki wobec wszelkich spraw jej dotyczących, a tego właśnie, w opinii członków ruchu, brakowało i nadal brakuje w kwestii akcesji do NATO i UE, jak i w ramach rozwiązań demokracji przedstawicielskiej.

## Rozdział 7

### Wolnościowcy o metodach wprowadzania w życie idei anarchistycznych

W tej części pracy zostanie poruszony jeden z najważniejszych problemów, przed którym staje każdy ruch społeczny: jak urzeczywistnić głoszone przez siebie idee. W przypadku ideologii anarchistycznej zagadnienie to wywoływało zawsze bardzo duże kontrowersje, czego przykładem w historii ruchu mogą być chociażby gorące dyskusje na temat „propagandy czynem” czy też absencjonizmu politycznego. Fakt ten nie powinien wywoływać naszego zdziwienia, jeżeli zwrócimy uwagę na radykalizm zawarty w postulatach anarchistycznych, uderzających w samą istotę obowiązującego porządku. Dlatego właśnie wolnościowcy byli zmuszeni nie tylko ścierać się z przedstawicielami aparatu państwa, ale przede wszystkim napotykali często na mur obojętności lub wręcz wrogości ze strony społeczeństwa, które, zamknięte w świecie „uświęconych tradycją” norm, postrzegało ludzi spod znaku czarnego sztandaru jako dążących do chaosu burzycieli odwiecznego ładu. Do budowania takiego obrazu anarchistów, oczywiście oprócz krwawych czynów niektórych przedstawicieli ruchu, przyczyniała się w dużej mierze propaganda środków przekazu, związanych na różne sposoby z państwem, rozpowszechniających mocno sprymitywizowany wizerunek anarchistów<sup>350</sup>.

Za okazję do rozważań na temat realizacji haseł wolnościowych współczesnym anarchistom służą często dyskusje i debaty, przeprowadzane nierzadko na łamach popularnych w tym środowisku gazet, dotyczące różnych wydarzeń historycznych, w których dopa-

<sup>350</sup> Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, s. 7-10.

trują się, w większym bądź mniejszym zakresie, prób wprowadzania w życie hasła ruchu. W związku z tym autor niniejszej pracy uznał za stosowne wykorzystanie w tym rozdziale opinii wybranych wolnościowców na temat tego, co wydarzyło się w czasie październikowego Marca i Maja 1968 r. odpowiednio w Polsce i w Europie Zachodniej. Wydaje się, że porównanie i ocena tych ważnych momentów w historii ubiegłego stulecia z perspektywy doświadczeń obecnie aktywnych ludzi spod znaku czarnego sztandaru dobrze ukaże nam ich pomysły na urzeczywistnienie idei wolnościowych. Jako że wyrażając swoje poglądy nawiązują oni również do innych ważnych dat odciskających swe piętno na polskich dziejach XX w., takich jak Grudzień '70 lub Sierpień '80, stanie się to też pomocne dla uchwycenia specyfiki polskiego ruchu wolnościowego, dla której to duże znaczenie miał kontekst historyczny, kształtujący warunki działania ruchu.

Na tym tle pojawią się także kolejne wątki, np. stosunek ludzi spod znaku czarnej flagi do innych ruchów społecznych, które dążą do realizacji hasła w jakiejś mierze zbliżonych do niektórych postulatów anarchistów idą na pewien kompromis z władzą. Przy rozpatrywaniu poszczególnych metod i sposobów realizacji postulatów wolnościowych raz jeszcze uwidoczni się tak charakterystyczny dla tego ruchu antykonstruktywizm oznaczający sceptycyzm wobec możliwości budowy jedynie słusznej, opartej na czystym, racjonalnym rozumie drogi urzeczywistnienia idei anarchistycznych. Anarchiści starają się raczej prezentować swoje pomysły na wolne społeczeństwo, zresztą różnorodnych, niż domagają się bezwarunkowej akceptacji przyjętej przez siebie metody uzyskania niezależności od systemu. Po prostu nie chcą oni nikogo „zmuszać do wolności”. Z kolei przy okazji kwestii wyboru jakiejś metody rozpowszechnienia i wprowadzania w życie idei wolnościowych zarysowane zostaną kolejne podziały w ruchu, w których ważne miejsce zajmują także różnice pokoleniowe, a co za tym idzie odmienne doświadczenia życiowe, prowadzące do preferowania innych rodzajów aktywności oraz odrębne zdania na temat roli anarchistów we współczesnym społeczeństwie. Często zresztą wszystko sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, czy należy bardziej skupić się na budowaniu „alternatywy” wobec systemu czy też cały czas podejmować z nim walkę poprzez „akcję bezpośrednią”?

## 7. 1. Opinie wolnościowców na temat metod urzeczywistniania anarchistycznego społeczeństwa

W tej części niniejszego rozdziału zaprezentowane zostaną ogólne opinie polskich wolnościowców na wyżej określonej tematyce. Właśnie z nią łączyło się jedno z pytań, które autor niniejszej pracy zadał przy okazji wywiadów, jakie za pomocą internetu udało mu się przeprowadzić z kilkoma przedstawicielami ruchu. Dotyczyło ono zagadnienia dróg rozszerzenia idei anarchistycznego społeczeństwa na ludzi spoza środowiska wolnościowego, co wiązało się również z poparciem bądź sprzeciwem wobec posługiwania się metodami siłowymi. W wyniku uzyskanych odpowiedzi można jednoznacznie stwierdzić, iż wszyscy zapytani anarchiści odrzucali posługiwanie się przemocą w jakiegokolwiek formie, nawet w przypadku próby wprowadzenia w życie hasła anarchistycznych, co przecież miałyby prowadzić do wyzwolenia ludzi. Wiemy już, że zdecydowana większość dzisiejszych wolnościowców odrzuca dogmatyczny sposób myślenia, że oto posiadli oni wiedzę o jedynie słusznej drodze uszczęśliwienia innych. Takie przekonanie mogłoby tłumaczyć, czego liczne przykłady znajdujemy w historii, stosowanie siły i przymusu w teraźniejszych działaniach, wizją mającego dzięki temu niechybnie nadejść raj. Obecnie na pierwszym miejscu stawia się umożliwienie każdemu człowiekowi tworzenia własnej wizji swojej drogi życiowej. Jednak, aby to mogło stać się możliwe, należy najpierw uświadomić sobie zasady funkcjonowania ograniczającego nas obecnie systemu i do tego właśnie sprowadza się niejednokrotnie agitacja anarchistyczna. Ale i w tym przypadku panuje tutaj znaczące zróżnicowanie opinii na temat sposobów tej agitacji.

O trudności znalezienia jakiegóż jednoznacznej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie świadczą słowa Piotra Nadziei, piszącego z nutą melancholii: „Ba, gdybym to ja wiedział!”. Mimo wszystko trzeba zaznaczyć, iż bardzo często ludzie spod znaku czarnego sztandaru mówią o potrzebie dobrowolnego przekonywania innych ludzi do tego, aby zaczęli myśleć i działać niezależnie od schematów wyznaczających ramy otaczającej nas rzeczywistości, która przecież winna być każdorazowo stwarzana na nowo dzięki wolnej działalności poszczególnych jednostek. I tak „Krzysio” pisze: „Przekonywać ich do swoich racji przemowami, agitacją, różnego typu akcjami spotykającymi się z entuzjazmem społeczeństwa (np. jedzenie zamiast bomb)”. Inna sprawa, że media rzadko donoszą o tego typu przedsięwzięciach anarchistów, skupiając się przede wszystkim na organizowanych przez nich protestach, co tylko utwierdza w potocznej opinii obraz wiecznego buntownika<sup>351</sup>.

W takim samym duchu swoje opinie wyraziła także „Asiek”: „Trzeba dać ludziom myśleć. Nic absolutnie nie narzucać. Trzeba wierzyć głęboko w dobroć człowieka. Polecam taoizm. W dodatku, nie czynić nic na siłę. Jeżeli ludzie nie akceptują moich przekonań, to ich prawo. Najlepiej wpływa się na poglądy innych przez rozmowę (coś jak Sokrates). Rozmowa w 4 oczy najwięcej daje. Dużo rozmawiam nawet z osobami, które nie wiedzą czym jest ‘mój’ anarchizm. Rozmawiam, argumentuję i się do tego przekonują. Jest to największa rewolucja myślowa, na jaką mnie stać”. I w tej wypowiedzi zauważamy chęć pobudzenia ludzi do swobodnego myślenia, wykorzystując przy tym jedynie siłę własnych argumentów, dzięki którym można dotrzeć do wnętrza, psychiki rozmówcy. Widzimy tu też wspomniany wyżej antykonstruktywizm, gdyż dyskusja nie jest dla nich sposobem na narzucenie przygotowanej wcześniej całościowej wizji pożądanej rzeczywistości. Dążą oni jedynie do wyzwolenia potencjału drzemącego w każdej jednostce, który umożliwi jej poszukiwanie własnej drogi życiowej<sup>352</sup>.

Za podobną metodą opowiada się również Jacek Sierpiński: „Nie widzę innej metody poza przekonywaniem... i liczeniem, że chcąc nie chcąc rozczerują się w końcu do innych rozwiązań”. Współtwórca „GAA” w jednym ze swych artykułów podaje bardziej praktyczny przykład sposobu urzeczywistnienia wolnościowego społeczeństwa poprzez wprowadzenie prostych, aczkolwiek zasadniczych zmian w otaczającym nas systemie. Pisze on: „Wracając do wspomnianej dobrowolnej rzeczypospolitej: istnieje możliwość przekształcenia w coś takiego obecnego państwa i nie wymaga to wcale długiego i skomplikowanego procesu reform (w każdym razie organizacyjnych). Wystarczyłoby, żeby podatki zmienić w opłaty za prawo do obywatelstwa (lub – w radykalniejszej wersji – za prawo do korzystania z tych czy innych usług państwa) i zaprzestać karania ‘przestępstw bez ofiar’. [...] Odtąd niezadowoleni z funkcjono-

<sup>351</sup> Cyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>352</sup> Tamże.

wania takiej dobrowolnej Rzeczypospolitej mogliby z niej występować i tworzyć alternatywne organizacje zajmujące się tak ochroną, jak i pomocą socjalną (jeśli tego chcieli)<sup>353</sup>. Dążenie do świadczenia przez te organizacje usług na odpowiednio wysokim poziomie, zaspokajającym potrzeby ich „obywateli”, byłoby gwarantowane przez to, iż zarządzający nimi „Znaleźliby się w sytuacji właścicieli i zarządców prywatnych korporacji działających na rynku i muszących liczyć się z niezadowolaniem konsumentów ich dóbr i usług”<sup>354</sup>. Widzimy tutaj przejaw charakterystycznego dla libertarian sposobu myślenia, zakładającego, iż prawdziwie wolny rynek, którego zasady powinny być rozciągnięte na wszystkie sfery życia, zapewnia rzeczywistą niezależność jednostek. Jej najważniejszym aspektem jest wolność wyboru.

Tu właśnie wchodzimy w sferę świadomości każdego człowieka, która to przez wielu anarchistów uważana jest za podstawowe miejsce, gdzie zachodzą procesy zniewolenia, będące wynikiem obowiązującego dzisiaj modelu kultury. Dlatego właśnie i na tym polu trzeba prowadzić aktywność zmierzającą do wyzwolenia jednostki z narzuconych schematów myślenia, która to aktywność pozostaje w zgodności z wolnościowymi ideałami. Zagadnienie to poruszył już Jarosław Urbański w wywiadzie udzielonym autorowi tejże rozprawy, na temat istoty anarchizmu pisząc, iż ludziom trzeba „wszczepić w świadomość pewien ‘model’ postępowania, oczywiście dobrowolnie, oddziałując przede wszystkim przykładem własnej postawy”. Zaznaczył on wtedy m.in.: „Wszystko oczywiście sprowadza się do świadomości. [...] Gdyby ludzie chcieli tak postępować, wziąć na siebie obowiązek i odpowiedzialność za swoje własne życie i życie swoich bliskich, to byłoby to do czego dążą – moim zdaniem – anarchiści”<sup>355</sup>.

Także Janusz Waluszko, odpowiadając na pytania autora niniejszej pracy, opowiedział się za posługiwaniem się przykładem własnego postępowania jako narzędzia wpływu na innych ludzi, dzięki czemu mieliby oni możliwość uzmysłowienia sobie innych, alternatywnych dróg samorozwoju, niż styl życia narzucany przez obecnie panujący model kultury. Ponadto: „Tak robił Abramowski, zakładając wspólnoty, spółdzielnie itp. Nie jest to droga ani szybka, ani zapewne dla każdego (zwłaszcza ze współczesnych), ale za to realna (w odróżnieniu od krwawych rewolucji) i otwarta na inne pomysły innych ludzi (a my od początku głosiliśmy ruch społeczeństwa alternatywnego, współlistnienie różnych dróg w życiu i prawo do błędzenia na własny rachunek)”. Warto przy tym zauważyć raz jeszcze dużą wagę, jaką współtwórca Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego przywiązuje do materialnych podstaw uniezależnienia się od „systemu” oraz pozostawienia innym ludziom prawa do swobodnej decyzji w sprawie wyboru ich drogi życia<sup>356</sup>.

Przy okazji trzeba jednocześnie uwypuklić znaczenie, jakie Janusz Waluszko nadaje powyższym pokojowym formom działania prowadzącym do budowy „alternatywy”, które jego zdaniem bardziej sprzyjają osiągnięciu wolności niż postulowane przez niektórych anarchistów metody rewolucyjne, wiążące się nierzadko z przemocą. W jednym z artykułów w „GAA” stwierdził: „Nie wierzę w rewolucje w XIX-wiecznym stylu, przynajmniej w krajach bardziej rozwiniętych (pomijam złe doświadczenia z udanych rewolucji w naszym stuleciu w krajach próbujących gonić Zachód), choć rozumiem tęsknotę za owymi pięknymi, prostymi porywami serca, różnymi Czechenami, Zapatystami, czy innymi ‘dzikimi człowiekami’”<sup>357</sup>.

Znajduje to swoje głębsze uzasadnienie także w tym, iż buntowanie się przeciw czemuś może nas pośrednio uzależniać od przedmiotu budzącego sprzeciw, kiedy to manifestowanie oporu staje się naszą jedyną aktywnością. Właściwie wchodzimy wtedy w skonstruowany wcześniej schemat, a to też jest formą zniewolenia. Współtwórca RSA zauważa więc: „Osobiście sądzę, że rewolucja może i musi być jednocześnie środkiem i celem, jeśli ktoś chce całe życie walczyć, buntować się, niech to sobie robi, ale niech nie mówi, że żyje dla siebie, że jest wolny, bo żyje przeciw komuś”<sup>358</sup>. Zauważa on również, iż nie można budować wolnego społeczeństwa w oparciu o poczucie wspólnego zagrożenia, gdyż takie zbiorowe MY jest tak naprawdę sztuczne, wymuszone zewnętrznymi okolicznościami, a nie decyzją niezależnych jednostek, więc gdy tylko niebezpieczeństwo zostanie zażegnane, wspólnota taka po prostu rozpadnie się. Utraci ona w jednym momencie te cechy, które zdawały się być siłą budującą jej pozytywny obraz, tzn. spontaniczność, samoorganizację, solidarność, wartości szczególnie bliskie wolnościowcom.

Mimo zbieżności poglądów między Urbańskim a Waluszko co do głównych zasad wprowadzania w życie idei anarchistycznych, występują jednak między nimi pewne różnice. Ten pierwszy w swojej wypowiedzi dla autora niniejszej rozprawy zaznaczył, iż nie czuje się wcale utopistą, gdyż „struktury” społeczeństwa anarchistycznego ciągle istnieją, choć przez cały czas są kolonizowane przez państwo i system, i na nowo się odradzają. Mogą to być – jak chce Hakim Bey – Tymczasowe Strefy Autonomiczne, jak np. skłoty, ale także aktywność społeczna [...] Najczęściej te instytucje (instytucje w sensie socjologicznym) tkwią w marazmie, a ludzie je tworzący posiadają coś, co można nazwać ‘fałszywą świadomością’ – ale jak się ‘przebudzą’ mogą bardzo szybko, w krótkim czasie zmienić wiele rzeczy”<sup>359</sup>. Tymczasem współtwórca RSA, odnosząc się m.in. do teorii Beya, daje przykłady działań tylko pozornie mających sprzyjać uzyskaniu niezależności od systemu, a tak naprawdę stanowiących jego wentyl bezpieczeństwa. Podobne oceny wyraził Waluszko także przy okazji krytyki, nie jeden raz już przywoływanej, książki Piotra Żuka.

Warto bliżej przyjrzeć się refleksji współtwórcy RSA na temat tejże publikacji, gdyż ukazuje on przy tej okazji niebezpieczeństwa, jakie stoją przed ludźmi, którzy postulując hasła mogące znaleźć poparcie także wśród wolnościowców, godzą się zarazem na współpracę z systemem, nie widząc innej drogi dla ich realizacji. Stanowi to zarazem ostrzeżenie dla samych anarchistów. Wychodzi on od podważenia słuszności samej teorii tzw. nowych ruchów społecznych, zarzucając Żukowi, iż nie po raz pierwszy pisze pracę pod z góry przyjętą tezę, dziwiąc się jednocześnie, że autor ten nie wyodrębnił w swojej rozprawie samodzielnego ruchu anarchistycznego. Przypuszcza, że „nie pasowałby on do teorii nowych ruchów społecznych, które powinny wyrastać z odpowiedniego poziomu rozwo-

<sup>353</sup> Jacek Sierpiński, *Dobrowolna Rzeczpospolita*, „Gazeta An Arché”, nr 60, grudzień 1999; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sietp.tc.pl](http://www.sietp.tc.pl).

<sup>354</sup> Tamże.

<sup>355</sup> Czyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

<sup>356</sup> Tamże.

<sup>357</sup> Janusz P. Waluszko, *Rewolucja na ulicy czy w życiu*, „Gazeta An Arché”, nr 52, czerwiec 1998; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>358</sup> Tamże.

<sup>359</sup> Czyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

ju kapitalizmu, a nie np. za komuny i z lokalnych inspiracji”<sup>360</sup>. Według Waluszki znaczna część ekologów i feministek, środowisk bliskich ludziom spod znaku czarnego sztandaru, niczym nie różni się od ogółu polskich organizacji pozarządowych, tzw. NGOs’ów, gdyż w swoim działaniu nie potrafią one wyjść poza reformizm. Nie stanowi jakiejś nowej jakości w porównaniu z tzw. starymi ruchami społecznymi, które wkomponowały się w system, jak np. związki zawodowe. Zauważa przy tym: „[...] ba – są nawet chyba bardziej skorumpowane przeróżnymi szkoleniami, dotacjami, grantami etc.”<sup>361</sup>. Podkreśla również, iż konflikt wokół prywatności, który miałyby charakteryzować postindustrialne i postmodernistyczne ruchy społeczne, można uznać za cechę ich „nowości” tylko wtedy, „gdy nie pamięta się o niczym innym więcej (w czasie i przestrzeni) niż kapitalizm industrialny epoki modernizmu. A co z totalitaryzmem religijnym starożytności i średniowiecza, czy komunizmem i islamem w krajach III świata!? Czy one nie ingerowały w życie prywatne? Co więcej – cały ów nowy konflikt ma stale miejsce również w samym kapitalizmie.” Jest to kolejny argument za nieprzekładalnością teorii zachodnich na grunt polski<sup>362</sup>.

Błędem zarówno Żuka, jak i teorii tzw. Tymczasowej Strefy Autonomicznej Hakima Bay’a, o której wspominał też Urbański, jest według współtwórcy RSA podzielenie przez obu autorów kulturyzmu, który polega na przedkładaniu sfery wartości nad inne obszary życia i traktowanie jej jako podstawowego miejsca, w którym zachodzą procesy kształtujące dzisiejsze społeczeństwo. Konsekwencją tego jest przekonanie, iż to właśnie na tym polu powinna się koncentrować aktywność ludzi chcących zapewnić sobie lepsze, niezależne życie, skupiając się na walce o niedyskryminujący nikogo język, bardziej czyste środowisko, akceptację dla wszelkich mniejszości itp. Są to niewątpliwie ważne zagadnienia, ale jak zauważa Waluszko: „Kontrkultura wybiera łatwość (tą samą, która pozwala istnieć władzy – nawet bez przemocy), znacznie trudniejsza jest niezależna działalność polityczna, najtrudniejsze zaś gospodarowanie poza układem”<sup>363</sup>.

Zapisując swoje opinie na temat książki Żuka, Waluszko krytykuje także samego Alaina Touraine’a, m.in. jego teorię panowania klasowego, które miałyby przybierać trzy formy: wiedzy, inwestycji i wartości. Zarzuca mu, iż pierwsza i trzecia kategoria są właściwie tożsame, a przede wszystkim pomija on sferę polityki i przemocy, „jawnej dla każdego anarchisty”. Współtwórca RSA opowiada się w tej kwestii za modelem Leszka Nowaka, który wyróżnił trzy sposoby klasowego panowania, opartego na własności, czyli możliwości dysponowania środkami indoktrynacji, przymusu i produkcji. Takie ujęcie sprawy pokazuje, nam, jak daleko polscy wolnościowcy nie akceptują istniejącego systemu, a zarazem jak bardzo czują się w nim zagrożeni, stąd nie chcą z nim iść na żadne układy. Dlatego właśnie widzimy, także u Waluszki, sprzeciw wobec tzw. samoograniczającej się rewolucji kojarzonej z rozwiązaniami promowanymi „przez intelektusi, tzw. doradców, w ‘81 w Polsce i owoc tego – [bezradność na] stan wojenny”<sup>364</sup>. W taki właśnie połączony sposób mają działać tzw. nowe ruchy społeczne, które de facto akceptują istniejący układ, domagając się jedynie większego wpływu na władzę, co znajduje swój wyraz właśnie w skupianiu się na sferze kultury zamiast polityki.

Te cechy zdecydują zapewne o tym, iż w przyszłości tzw. nowe ruchy społeczne czeka instytucjonalizacja w ramach systemu, czyli w rzeczywistości uzależnienie się od niego. Dlatego, według Waluszki, lepiej kontynuować tradycje Abramowskiego opierające się na filozofii czynu i „stwarzaniu świata”, łącząc społeczny i indywidualny charakter kultury i życia społecznego. Zauważa on: „Możliwość wyjścia poza kulturyzm (sprzedawany partiom starej lewicy) Żukowi w ogóle nie przyjdzie do głowy, nie ma tu ani słowa o LETS’ach, spółdzielczości, przechwytywaniu samorządu (w pracy i życiu) i budowaniu rzeczpospolitej poza układem [...] Dla mnie to nie media rządzą światem, a państwo i kapitał przy pomocy – m.in. – mediów, o czym Żuk zdaje się zapominać”<sup>365</sup>. Te uwagi powinny sobie wziąć do serca również dzisiejsi anarchiści, jeżeli pochłonięci aktywnością na polu kultury nie chcą porzucić walki na innych obszarach życia, aby uzyskać pełną i rzeczywistą niezależność od systemu.

Należałoby jeszcze zaprezentować jeden ze sposobów przybliżenia realizacji społeczeństwa anarchistycznego, jaki zaproponował Waluszko w jednej z dyskusji prowadzonych z Jackiem Sierpińskim na łamach „GAA”, który rzeczywiście, według niego, zmieniłby reguły panującego obecnie układu. Stwierdza on tam m.in.: „[...] do położenia kresu wojnie [„wszystkich ze wszystkimi” - przyp. autora] wystarczyłoby w miejsce własności – użytkowanie (rzeczy nieużywane byłyby ‘niczyje’, co pozwoliłoby je użytkować potrzebującym)”<sup>366</sup>. Taka zamiana byłaby szczególnie ważna w przypadku krajów Trzeciego Świata, gdzie wielcy latyfundiści posiadają duże obszary ziemi leżącej de facto odłogiem, z której mogłyby skorzystać rzesze biedaków. Także dla skłotersów taka zamiana byłaby dobra. Waluszko podkreśla także: „Zwróć zresztą uwagę, iż zastąpienie własności użytkowaniem czyniłoby każdego pracującego na niej współużytkownikiem (stan faktyczny stawałby się prawnym), czego w przypadku tej pierwszej nie ma!”<sup>367</sup>. W wypowiedziach tych ujawnia się charakterystyczna dla współtwórcy RSA troska o zdobycie realnych, materialnych podstaw uzyskania niezależności od systemu.

O tym, że nie są to poglądy odosobnione świadczy również to, że podobne tendencje odnajdujemy również w *Plaszczyźnie Większościowej FA*, gdzie możemy przeczytać: „Uszczęśliwianie ludzi na siłę nie ma nic wspólnego z wolnością – zamiast burzyć życie innym – budujemy własne, tworząc poza strukturami oficjalnymi alternatywny obieg informacji, niezależną od mód, cenzury i mecenasów kulturę, a jednocześnie broniąc się przed ingerencją elit w nasze życie (poprzez zatrucie środowiska, przymus służby wojskowej, policję czy podatki). Bowiemy od innych także wymagamy by akceptowali nasze prawo do życia bez ingerencji w nie z ze-

<sup>360</sup> Janusz P. Waluszko, *Lakierowany Żuk*, tekst dostępny pod adresem e-mailowym: [jwal@pg.gda.pl](mailto:jwal@pg.gda.pl).

<sup>361</sup> Tamże.

<sup>362</sup> Tamże.

<sup>363</sup> Tamże.

<sup>364</sup> Tamże.

<sup>365</sup> Tamże.

<sup>366</sup> Janusz P. Waluszko, *Nazwijmy rzeczy po imieniu*, „Gazeta An Arché”, nr 34, marzec 1996; tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

<sup>367</sup> Janusz P. Waluszko, *Do odpowiedzi J. Sierpińskiego z nr 34 uwag kilka*, „Gazeta An Arché”, nr 35, kwiecień 1996. Tekst pochodzi ze strony internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).

wnątrż<sup>368</sup>. Widzimy w tym próbę kompromisowego ujęcia propozycji ruchu anarchistycznego tak, by mogli się pod tymi hasłami podpisać wolnościowcy o różnych poglądach tworzący FA, a także aby dać wyraz popularnych w polskim ruchu tendencji do „budowania obok”.

Wezwania do organizowania podstaw własnej niezależności obok systemu możemy przeczytać także we wspomnianej już ulotce RSA z początku lat 90., w której zawarte są cele działania tej grupy. Jednocześnie jednak wspominają oni o konieczności „akcji bezpośredniej”. Pod tą nazwą działacze RSA rozumieją m.in. strajki w miejscu pracy, które mają umożliwić przejęcie zakładów przez samorząd pracowniczy, oraz obniżkę podatków. Zaznaczają oni: „Poza likwidacją sprzeczności między pracą a kapitałem, producentem a konsumentem – samorząd pracowniczy powodowałby wzrost aktywności gospodarczej, a w konsekwencji i politycznej wszystkich (!) ludzi, co jest warunkiem wolności i demokracji – by była to demokracja pełna – musi być bezpośrednia”<sup>369</sup>.

Jest to jeden z dowodów, że we współczesnym polskim ruchu anarchistycznym możemy zaobserwować także postawy, oparte na założeniu, że tylko ciągłe atakowanie systemu może zapewnić jego zniszczenie. „Akcja bezpośrednia” jest więc traktowana tak samo poważnie, jak budowanie „alternatyw”. Nierzadko stanowi ona nawet główną, jeżeli wręcz nie jedyną formę aktywności pewnej grupy wolnościowców. Dla tej części ludzi spod znaku czarnego sztandaru jednym z najważniejszych aspektów myśli wolnościowej jest właśnie radykalny sprzeciw wobec zastanej rzeczywistości ograniczającej na różne sposoby swobodę człowieka, czego skutkiem jest konieczność dawania na każdym kroku wyrazu swojemu zdecydowanemu oporowi, mającemu rozbić istniejący układ. Dlatego akcje agitacyjne, przekonywanie innych ludzi, budowanie jakichś struktur mogących zapewnić niezależną egzystencję spychane są przez tych przedstawicieli ruchu na dalsze pozycje, ponieważ w swojej działalności nierzadko pierwszeństwo dają różnorodnym akcjom protestacyjnym, uwidaczniającym represyjność dominującego obecnie modelu cywilizacyjnego. Przykład podejścia podkreślającego wagę manifestowania radykalizmu zawartego w myśli anarchistycznej widzieliśmy już przy okazji krytyki dzisiejszych wolnościowców, którą przeprowadził Mateusz Kwaterko, jednak nie jest ona obca także innym członkom ruchu.

Jednym z bardziej znanych działaczy wolnościowych preferującym ostre formy walki z systemem jest Marek Kurzyniec. Swoje opinie na temat drogi urzeczywistnienia społeczeństwa anarchistycznego zawarł m.in. w jednym z artykułów w „Mać Pariadce”, w którym przyczynkiem do prezentacji tychże poglądów stała się ocena zakończonego właśnie strajku górników, mającego miejsce w połowie lat 90. Na wstępie zaznacza, że oficjalne związki zawodowe typu „Solidarności” dążą do skanalizowania protestów robotniczych tak, by postulaty będące ich przedmiotem nie wychodziły poza domaganie się jakiejś podwyżki płac, czy też restrukturyzacji, co oznacza w rzeczywistości pogodzenie się z systemem. Dzięki temu ludzie pracy mają stać się tylko „mięsem wyborczym” dla kolejnych polityków dążących do władzy, gdy tymczasem obszary nędzy w Polsce będą się stale powiększać, a bogaci będą konsumować coraz więcej, chronieni przez armię i policję. Zaznacza on: „W takiej sytuacji jakiegokolwiek papierkowe gwarancje bezpieczeństwa socjalnego, wolności czy demokracji będą kupą bezużytecznych szpargałów”<sup>370</sup>.

Dalej Kurzyniec podkreśla, iż strajk generalny ma sens tylko wtedy, jeżeli jego hasłem będzie zmiana systemu. Tym bardziej że, jak pokazał właśnie protest górników, pokłady niezadowolonych w społeczeństwie są duże, a kwestią podstawową jest właśnie przełamanie obaw przed rewolucją, przed zasadniczą zmianą obowiązującego układu. Jego zdaniem, tym podstawowym elementem jest kwestia własności, której przejęcie uważa za klucz do wolności. Dlatego właśnie podkreśla on, że tak ważny jest postulat Federacji Anarchistycznej i Akcji Rewolucyjnych Syndykalistów dotyczący przejęcia zakładów pracy przez ich załogi. Pisze on: „Zajmowanie zakładów pracy, wyrzucanie aparatczyków, bojkot podatków i zarządzeń rządowych, a w dalszym ciągu skuteczna obrona przed represjami państwa to jedyna droga!”<sup>371</sup>. Strajki mogą być detonatorem ogólnego protestu społecznego, który przełamie w końcu bariery strachu przed nieznanym i obali rządzący nami system. Określając rolę wolnościowców w czasie tego buntu społecznego Kurzyniec podkreśla: „Naszą, anarchistów, rolą jest zrobić wszystko, by ta nadchodząca rewolucja nie stała się odskocznią dla kolejnej ekipy, by nie doprowadziła do wzrostu władzy państwa i represyjności jej struktur. [...] Dlatego też nie możemy być bierni. Trzeba walczyć – demonstrować, agitować atakować władzę W KAŻDY MOŻLIWY SPOSÓB! Wbrew pozorom nie jesteśmy tak nieliczni, a nasze argumenty poparte działaniem trafiają do coraz to większego kręgu ludzi. Akcja – to jedyna szansa”<sup>372</sup>. W tego typu wezwaniach zauważamy wyraźne nawiązanie do działań z kategorii „propagandy czynem” z przełomu XIX i XX w., którą preferowali w swojej aktywności także polscy anarchiści, zwłaszcza w okresie rewolucji 1905 r.

Podobne hasła możemy znaleźć także w jednym z numerów „Ulicy” z 1992 r. Autorzy tego pisma przy okazji kolejnej rocznicy wprowadzenia stanu wojennego podkreślają niepokojące uczucie marazmu ogarniające polskie społeczeństwo: „Kiedy patrzy się na to, co jest w Polsce w roku 1992 można pomyśleć, że nikt już nie pamięta o co walczyli stoczniovcy Wybrzeża w grudniu 1970 i dlaczego w grudniu 1981 czołgami zniszczono ‘Solidarność’, tą prawdziwą, z sierpnia’80...”. Dalej stwierdza się, iż „nie jest to Polska o którą walczyliśmy” oraz wzywają do samodzielnej aktywności wszędzie tam, gdzie można przeciwstawić się systemowi<sup>373</sup>.

Także Piotr Rymarczyk w jednym ze swych artykułów w „Rewolcie” podkreślał znaczenie ciągłego angażowania się w „akcję bezpośrednią”. Konfrontuje on tam system manipulacji, charakterystyczny dla okresu rządów komunistów, z tym jaki nastał w Polsce na przełomie lat 80. i 90., czerpiącym swoje wzorce ze świata Zachodu. W pierwszym każdy mógł w domu mówić co chciał, ale w obiegu publicznym z fanatyczną zaciekiłością tępiono wszelkie opinie i poglądy sprzeczne z panującą ideologią, co zresztą sprawiło, że represje władzy robiły z każdego człowieka mówiącego „nie” bohatera i czyniły jego głos słyszalnym. Obecnie władze pozwalają głosić właściwie każde poglądy, ale zarazem – dzięki swojej politycznej i finansowej potędze – rządzące elity mogą kontrolować większość środków masowego przekazu. Ich narzędziem jest także pop-kultura, utrzymująca ludzi w stanie fałszywej świadomości poprzez uleganie wrażeniu, że konsumpcja jest ważniejsza od wolności i samorealizacji. Kontestatorom różnej maści system daje się

<sup>368</sup> *Płaszczynna Większościowa*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, data wydania nieznana, s. 1.

<sup>369</sup> *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego-cele działania*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, data wydania nieznana, s. 4.

<sup>370</sup> Marek Kurzyniec, *Para w gwizdek*, „Mać Paridka”, nr 8, data wydania nieznana, s. 4.

<sup>371</sup> Tamże, s. 5.

<sup>372</sup> Tamże.

<sup>373</sup> *Grudzień '70 – 81 – 92*, „Ulica”, nr 12, grudzień 1992.



po prostu wykrzyknąć, a gdy zaczynają oni realnie zagrażać władzy, jak to było w latach 60. na Zachodzie, nie waha się ona użyć przeciw nim siły<sup>374</sup>.

Przedstawiciel polskich sytuacjonistów podaje dwa sposoby zagrożenia systemowi: masowe wystąpienia społeczne i „akcję bezpośrednią”. O pierwszym, według niego, trzeba na razie zapomnieć, gdyż rewolucja jest w najbliższym czasie niemożliwa, bo ludzie, mimo że niezadowolone społecznie rośnie, nie mają jasnej alternatywy wobec istniejącego układu. Taką wizją mógłby być program *Samorządnej Rzeczpospolitej*, ale nie funkcjonuje on w świadomości społeczeństwa. Dlatego właśnie trzeba umieć rzucić się w tryby społeczno-państwowej maszyny, gdy działa ona w sposób sprzeczny z życiem i wolnością. Rymarczyk pisze dalej o konieczności wydzierania z rąk państwa kontroli nad życiem społecznym poprzez tworzenie autentycznych samorządów. Zaznacza następnie: „System nie reaguje bowiem na prośby czy krzyki; należy więc blokować drogi, okupować budynki i na inne sposoby zakłócać pracę zwalczanych przez nas instytucji [...] Zresztą akcja bezpośrednia to nie tylko taktyka walki politycznej. To także filozofia życiowa. To esencja anarchizmu – samodzielne tworzenie niezależnego życia jednostkowego i społecznego”<sup>375</sup>. Powyższe wypowiedzi warszawskiego sytuacjonisty pokazują, że chociaż prezentując swoje poglądy podkreśla on znaczenie zniewalającego nas panującego obecnie modelu kultury, to jednocześnie dużą wagę przywiązuje on do praktycznej aktywności politycznej, która ma być drogą do przemian w sferze wartości.

### 7. 3. Próby realizacji postulatów wolnościowych w drugiej połowie XX w.

W tej części niniejszego rozdziału zostaną ukazane opinie polskich współczesnych wolnościowców na temat niektórych wydarzeń z historii XX w. po II wojnie światowej, mających, według nich, pewne znamiona buntu społecznego. Dotyczyć to będzie przede wszystkim wydarzeń z końca lat 60., w Europie Zachodniej i w Polsce, oraz tego, czy i w jakiej formie mogą się one powtórzyć w bliskiej przyszłości, dając sygnał do zmiany systemu. Wydaje się, że warto przedstawić poglądy związane z tą tematyką, jakie prezentują dzisiaj ludzie spod znaku czarnej flagi, gdyż pozwoli nam to z jednej strony raz jeszcze zauważyć pewne zróżnicowanie opinii także na wyżej podany temat, co jest przecież jedną z cech tego niejednorodnego środowiska. Z drugiej strony dzięki temu zobaczymy ich stosunek do praktycznych prób wprowadzenia w życie niektórych haseł, związanych częściowo z wolnościowym katalogiem wartości. Poprzez to łatwiej zrozumiemy postulowane przez nich drogi urzeczywistnienia społeczeństwa anarchistycznego. Za słuszością przytoczenia w niniejszej pracy poglądów polskich anarchistów na te zagadnienia przemawia także fakt, że stanowią one kwestie nadal żywo dyskutowane w ruchu, co należy do jego specyfiki. Temat ten jest podejmowany także w kontekście rozważań dotyczących możliwości urzeczywistnienia społeczeństwa anarchistycznego w dzisiejszej Polsce. Stanowi to kolejny argument na zamieszczeniem tych debat w tej rozprawie. Ponadto właśnie w konfrontacji z realnymi próbami wprowadzania w życie haseł wolnościowych, opinie współczesnych wolnościowców zostaną bardziej sprecyzowane, a dzięki temu łatwiej będzie zaprezentować cechy najbardziej typowe dla przedstawicieli ruchu.

W jednym z numerów „Mać Pariadki” w 1993 r. poproszono niektórych członków polskiego ruchu wolnościowego o ustosunkowanie się do zagadnienia: *Szansa na polską rewoltę. Ankieta z okazji 25 rocznicy Paryskiej Wiosny*. Pierwszy do tego problemu odniósł się Jacek Sierpiński, pisząc, iż trudno mu odpowiedzieć na tak postawioną kwestię, gdyż nigdy nie przywiązywał większej wagi do tych wydarzeń, których skutkiem było zresztą, według niego, wzmocnienie władzy. Ponadto okres ten kojarzy mu się z hippisami, narkotykami i tzw. awangardową sztuką, a on preferuje cywilizacyjne wygody, trzeźwość i fantastykę naukową. Stwierdza dalej, że „takie lub podobne wstrząsy społeczne zawsze się zdarzały, zdarzają i zdarzać się będą [...] Ale takie wstrząsy nie zmieniają, co najwyższej łagodzą lub zaostrzają dotychczasowy ucisk władzy, lub prowadzą do wymiany tyłków na stołkach”<sup>376</sup>. Powodem tego jest to, iż zwykli ludzie domagają się nie zniesienia przymusu i posługujących się nim rządów w ogóle, lecz zadowolają się najczęściej postulatem „wyrażającej ich interesy” władzy, która zapewni im „małą stabilizację”. Dlatego Sierpiński następnie zaznacza, że „samorganizacja i wykształcenie postaw wolnościowych może nastąpić jedynie wówczas, gdy władza odwróci się od ludzi, przestanie im wszystko ‘gwarantować’ i nie ustąpi przed żądaniem wzięcia z powrotem wszystkiego pod swoją opiekę. Wtedy, po pewnym czasie, społeczeństwo ma szansę stać się samowystarczalne i władzę tę wyrzucić”<sup>377</sup>. Niechęć przedstawiciela polskich libertarian do wydarzeń 1968 r. pokazuje nam wyraźnie, iż ten odłam myśli wolnościowej wyrasta z innej tradycji niż te jej nurty, które wiążą swoją genezę z kontrkulturą, np. sytuacjoniści.

Zgoda odmienny stosunek do tych wydarzeń prezentuje Janusz Waluszko, co ujawnia się już w pytaniu, które zadaje na samym wstępie swojej wypowiedzi: „Czy możliwa jest więc fala kontestacji kulturowej zaangażowanej w życie społeczne, negująca nie tylko obecną ekipę rządzącą, ale system w ogóle, zmieniająca układ sił w Polsce na korzyść społeczeństwa (nie kolejnej ekipy), a także sposób myślenia ludzi o świecie i bycia w nim?”<sup>378</sup>. W dalszej części swojej odpowiedzi daje on negatywny obraz polskiego społeczeństwa niezdolnego do niezależnego działania, w którym dawne siły reformatorskie, jak inteligencja, czy też środowisko robotnicze wyczerpały się. Także kontestatorzy z kręgu kontrkultury nie są tą formacją, która mogłaby rzeczywiście coś zmienić, gdyż właściwie zawsze była ona „wentylem bezpieczeństwa systemu”, a teraz została w dużej części wchłonięta przez pop-kulturę. Zauważa na koniec, że choć o szybkiej rewolcie na razie nie może być mowy, dostrzegalne są pewne działania, sprzyjające powstawaniu szerszej sieci współpracy różnych grup społecznych, opierające się na oddolnych inicjatywach, jak np. aktywność ekologów starających się docierać do wspólnot lokalnych i współdziałać z nimi. Widzi on również próby budowy „samodzielnych uogólnień ideowych, tworzenia programów, rzeczowego dyskusowania problemów”<sup>379</sup>. W tego typu działaniach znaleźć można mniej lub bardziej świadome

<sup>374</sup> Piotr Rymarczyk, *Rzucić się w tryby maszyny*, „Rewolta”, nr 2, wrzesień 1989, s. 3.

<sup>375</sup> Tamże.

<sup>376</sup> *Szansa na polską rewoltę. Ankieta z okazji 25 rocznicy Paryskiej Wiosny*, „Mać Pariadka”, nr 8, 1993, s. 8.

<sup>377</sup> Tamże.

<sup>378</sup> Tamże, s. 9.

<sup>379</sup> Tamże, s. 10.



nawiązania do dziedzictwa Paryskiej Wiosny, gdyż jak stwierdza współtwórca RSA „trzeba zacząć całkowicie od nowa, budując system społeczny od dołu, na całkiem innych niż dotąd zasadach – w interesie społeczeństwa (czyli każdego z nas), a nie paru dupków z rządu, którzy swoimi dekretemi chcą nas urządzić! To właśnie jest szansa dla alternatywy, szansa na powtórzenie i dokończenie maja’68!”<sup>380</sup>.

Również Piotr Rymarczyk uważa to, co wydarzyło się podczas pamiętnego Maja’68 za zjawisko nowe w porównaniu z poprzednimi protestami społecznymi i dlatego warte zachowania w pamięci. Píše on: „Przed majem ’68 ruchy społeczne występowały w imię jakiejś ideologii – jakiegoś systemu wartości, które mieniły się ‘wyższymi’ czy też ‘obiektywnymi’, a którym ludzie mieli się podporządkować. (...) Kontestacja 1968 r. po raz pierwszy w centrum uwagi postawiła wolność jednostki i jej prawo do samorealizacji w codziennym życiu”<sup>381</sup>. Nowatorstwo aktywnych wtedy wolnościowców widzi on w tym, iż w przeciwieństwie do swoich poprzedników, którzy zwalczali przede wszystkim dwa zniewalające segmenty systemu – oparte na przemoc politykę i ekonomię – dodali także represywną kulturę. Ponad 30 lat temu anarchiści poszerzyli swoje postulaty decentralizacji i samorządności o sprzeciw wobec narzucania konsumpcyjnego stylu życia. Przedstawiciel polskich sytuacjonistów uwypukla więc: „Kontestacja 1968 r. była pierwszym ruchem, który odkrył sztuczność życia opartego na narzuconej przez autorytarne społeczeństwo fałszywej świadomości (sytuacjoniści nazywali to ‘spektaklem’) i głosił niezbywalne prawo człowieka do kierowania się własnymi pragnieniami i marzeniami”. W końcu jednak, zauważa dalej, że rewolta ta poniosła klęskę, idąc częściowo w zapomnienie, a częściowo wchłonięta przez system nowoczesnego kapitalizmu<sup>382</sup>.

Jednocześnie sytuację powstałą w Polsce po zmianach, jakie zaszły w 1989 r., ocenia Rymarczyk negatywnie. Opisuje on dwa modele represywnej kultury: tradycyjny, „bogoojczyźniany” związany z Kościołem, oraz międzynarodowy system kultury masowej, które walczą ze sobą o zawładnięcie umysłami ludzi. Oba postrzegane są przez niego jako równie ogłupiające i poniżające z punktu widzenia wolności jednostki. W najbliższych latach można się, według Rymarczyka, spodziewać z jednej strony rozwoju zjawiska odrzucenia tych modeli, zwłaszcza przez młodzież, a z drugiej wzrostu poziomu niezadowolenia społecznego, wynikającego z pogłębiającej się nędzy, będącej efektem „demokratycznego kapitalizmu”. Jednak w końcowej refleksji nie widzi on dużej szansy wykorzystania tego sprzeciwu do całościowej zmiany otaczającej nas rzeczywistości: „Generalnie jestem jednak pesymistą, gdyż uważam, że niezależnie od wszelkich ewentualnych sukcesów polskiego ruchu anarchistycznego w zbliżających się latach szary człowiek z ulicy znacznie bardziej będzie skłonny wyrażać swą frustrację popierając rozmaite nacjonalistyczno-populistyczne ruchy niż anarchistów”<sup>383</sup>. Powodem tego jest naturalna skłonność ludzi żyjących w biedzie bardziej do walki o pieniądze niż o obalenie systemu opierającego się na władzy pieniądza. Dlatego prędzej opowiedzą się za demagogiem obiecującym pracę i płacę już teraz, niż za niejasną wizją wolności.

W innym numerze „Mać Pariadki” Marek Kurzyniec dokonał porównania tego, co na wiosnę 1968 r. działo się w Polsce i na Zachodzie, z czego wynikała krytyka ruchu młodzieżowego w naszym kraju, tradycyjnie uważanego przecież za podstawę wszelkich działań niosących ze sobą znamiona kontestacji. Wydaje się, że warto przytoczyć tutaj ten artykuł, gdyż w sposób jednoznaczny łączy się on z poruszaną w tym rozdziale tematyką, ukazując zarazem wyraźnie specyficzne poglądy tego anarchisty. Na początku podkreśla on zasadniczą odmienną sytuację wewnętrzną PRL i świata zachodniego, decydującą o różnicach między Marcem a Majem: „Paryska ‘noc barykad’ była punktem kulminacyjnym długiego procesu gnicia systemu autorytarnej demokracji parlamentarnej, która w żaden sposób nie była w stanie sprostać potężnemu naporowi społecznej aktywności [...] Trudno porównywać ‘majową burzę’ z ograniczonymi w zasięgu wystąpieniami w ośrodkach uniwersyteckich Polski”<sup>384</sup>. Z tego powodu decyduje się on rozszerzyć ocenę środowiska studenckiego także na rok 1981 i powstanie NZS-u. Powodem rozciągnięcia tego porównania jest to, że w latach 1980-1981 ruchy kontestacyjne mogły działać w sytuacji podobnej do tej z Paryskiej Wiosny, tzn. rozkładu systemu władzy. Kurzyniec podkreśla, że na Zachodzie aktywność środowisk studenckich od początku kierowała się przeciw strukturze nauczania, w tym też skostniałej kadry naukowej, powiązanej i uzależnionej od kapitału oraz państwa. Potem krytyka ta została rozszerzona na całe społeczeństwo. Píše on: „Od wystąpień przeciwko dyskryminacji rasowej, czy elitarności szkół, poprzez zajmowanie i palenie rektoratów, aż po zawiązanie na ulicy sojuszu z robotnikami i marzenie o demokracji czynnej, uczestniczącej. Dokonało się jednym słowem przejście od krytyki jednego elementu do negacji całości”<sup>385</sup>. Ta całościowa krytyka zastanej rzeczywistości oraz współdziałanie między protestantami na uczelniach i strajkującymi robotnikami zdecydowały o znaczeniu i sile wystąpień paryskich. Tymczasem w Polsce geneza kontestacji na uniwersytetach miała całkiem inne korzenie, co przesądziło o połowiczności jej haseł i w konsekwencji małym znaczeniu. Kurzyniec uwypukla więc następujący fakt: „Jego tożsamość [ruchu studenckiego w Polsce – przyp. autora] kształtowała się w oparciu o sprzeciw wobec szargania nadanych świętości, solidarność z profesurą czy też ogólnodemokratyczne hasła. Tak więc, cały krytycyzm i cała energia od początku zwracała się nie przeciw systemowi jako takiemu, a tylko przeciwko niektórym jego znamionom”. W ocenie tego przedstawiciela polskich wolnościowców nie dostrzeżono wówczas, że kadra uczelniarska jest przede wszystkim „komitetem wykonawczym władzy” oraz ostoją konserwatyzmu i tradycjonalizmu. Co więcej, z samych uczelni czyniono „świętynie prawd wiecznych”, co niszczyło podstawowy czynnik rewolucyjny w środowisku akademickim - krytycyzm<sup>386</sup>.

Według Kurzyńca wymienione wyżej cechy polskiego ruchu studenckiego są nadal aktualne, co „prowadzi do uczynienia z uczelni wyższych wylęgarni technokratów, zarządców, czyli funkcjonariuszy władzy politycznej, kreowanych na uniwersytecie, nauczonych posłuszeństwa, pracowitości i bezkrytycznego powielania raz na zawsze ustalonych prawd”. Podobnej oceny studentów w naszym kraju dokonał także na łamach „Maci” Artur Psik, przy okazji odpowiedzi na wspomnianą już wyżej ankietę na temat Maja’68.

<sup>380</sup> Tamże.

<sup>381</sup> Tamże, s. 11.

<sup>382</sup> Tamże.

<sup>383</sup> Tamże.

<sup>384</sup> Marek Kurzyniec, *Maj zamiast Marca*, „Mać Pariadka”, nr 1, 1989, s. 9.

<sup>385</sup> Tamże.

<sup>386</sup> Tamże.

Stwierdza on: „Uniwersytety stały się mekką dla wszelkiej maści konformistów [...] Dzisiaj śmierć społeczna tego środowiska jest zupełna, a przyczyna jest prosta – aktywność im się po prostu nie opłaca”<sup>387</sup>. Także Janusz Waluszko w podobnym duchu podsumowuje znamienne cechy kontestacji w naszym kraju: „Rzecz charakterystyczna – w Polsce przyływy kontrkultury (1968–75, 1982–85, dziś?!) zbiegają się z odpływem możliwości działalności społecznej, są niejako jej ersatzem. Kiedy można działać – wielu ludzi odchodzi od roboty społecznej, a kontrkultura staje się czystą formą, bez istotnego wymiaru społecznego (a i kulturowego), rozrywką”<sup>388</sup>.

#### 7. 4. Podsumowanie

Z powyższych wypowiedzi wynika, że w polskim współczesnym ruchu anarchistycznym można wyróżnić dwa podejścia do kwestii realizacji społeczeństwa wolnościowego. W ramach pierwszego preferuje się różne formy budowania podstaw niezależności od systemu już teraz i dotyczy to zarówno sfery materialnej, jak również prób tworzenia prawdziwej świadomości, oparte na swobodzie autoekspresji. Z tą postawą wiąże się przekonanie, że dzięki LETS-om, skłotom itp. za jednym zamachem zapoczątkuje się proces wyzwalania ze struktur systemu, a przy okazji, poprzez własny przykład, zachęci się także innych ludzi do poszukiwania własnych dróg rozwoju. Tutaj też dużą wagę przywiązuje się do bezpośredniego przekonywania osób spoza ruchu do zwrócenia większej uwagi na te czynniki rządzącego nami układu, które zniewalają dzisiaj jednostkę. Przy tym cały czas podkreśla się znaczenie faktu, że każdy człowiek ma całkowitą swobodę w dziele samookreślenia oraz wyboru własnego stylu życia. Żaden anarchista nie chce narzucić innym jakiegś jedynie słusznej wizji, która rozwiązałaby raz na zawsze wszystkie problemy nękające społeczeństwo. Taką postawę prezentują Janusz Waluszko czy Jarosław Urbański.

Drugie podejście odwołuje się bardziej do tradycji radykalizmu w hasłach i aktywności ruchu spod znaku czarnego sztandaru, które to mają swe korzenie w „propagandzie czynem”. Za podstawowy sposób przełamania represyjnego systemu uważa się jego ciągłe atakowanie na wszelkie możliwe sposoby. Przy czym nie można z nim iść na żadne układy, czy to w postaci prób legalizacji wystąpień wolnościowych, posługiwania się jego narzędziami, np. dbanie przede wszystkim o medialność akcji anarchistycznych, czy też w końcu poprzez osłabienie wymowy niektórych postulatów, łudzac się, że w ten sposób będzie je mogło poprzeć więcej „szarych obywateli”. Dlatego właśnie dominuje tutaj przekonanie o konieczności ciągłego wzywiania do całościowej zmiany systemu, do realizacji takich posunięć, jak przekazanie zakładów pracy pracującym w nich robotnikom, co usunie wyzysk, charakterystyczny dla kapitalizmu. Tutaj jeszcze nadal w pewnej mierze żywa jest idea strajku generalnego, która ponad wieki temu poruszała serca wielu ludzi spod znaku czarnej flagi, wskazując sposób całkowitego przeobrażenia rzeczywistości ukształtowanej przez represyjny model cywilizacyjny. Zwolennikami radykalnych działań z kategorii „akcji bezpośredniej” są niewątpliwie Marek Kurzyniec oraz w pewnym zakresie Piotr Rymarczyk i Mateusz Kwaterko.

W tym miejscu trzeba od razu zaznaczyć, że obie wyżej wyodrębnione drogi realizacji hasel wolnościowych w dużej mierze przeplatają się ze sobą w aktywności poszczególnych przedstawicieli ruchu, którzy uczestniczą jednocześnie w „budowaniu obok”, np. mieszkając w skłocie, a przy tym biorą udział w różnych manifestacjach, protestach itp. oraz udzielają się na tzw. scenie niezależnej. Wszystkie te kwestie są ciągle, jak ponad sto lat temu, obiektem gorących sporów wewnętrznych ruchu, dotyczących tego, co byłoby najbardziej skuteczną drogą dla realizacji wolnościowych ideałów. Jednymi z najważniejszych czynników wyróżniających w tym względzie współczesny anarchizm jest rezygnacja ze stosowania agresywnej przemocy oraz antykonstruktywizm, będący odstępstwem od zideologizowanego myślenia rodem z XIX w. Wpływ na to wywarły na pewno same ideały anarchistyczne, w których pierwiastek pacyfistyczny jest bardzo silny, oraz z pewnością doświadczenia historyczne związane z „propagandą czynem” – czyli zamachami – z przełomu XIX i XX w., która w ocenie badaczy ruchu przyczyniła się bardzo do jego osłabienia, chociażby przez to, że dawała usprawiedliwienie wszelkim represjom ze strony władz, jakim poddawani byli wtedy wolnościowcy. Należy przy tym pamiętać, że dużo łatwiej jest godzić się na ofiary wśród „wrogów ludu”, jeżeli jest się przeświadczonym, że przybliżą one nadejście wolnego społeczeństwa, co gwarantowała ideologia anarchizmu. Duża część społeczeństwa widziała w anarchistach po prostu niebezpiecznych bandytów, których należy poskromić za wszelką cenę. Dotyczyło to także dziejów terrorystycznych grup lewackich z lat 70. i 80., posługujących się przemocą, na którą przyzwolenie dawało przekonanie o słuszności i wadze „sprawy”. Antykonstruktywizm odbiera tę pewność, pozostawia każdemu człowiekowi szansę na tworzenie swojej własnej wizji życia. Zresztą w ostatnich latach „wojna z terroryzmem” stała się znowu bardzo często powtarzającym sloganem, mającym tłumaczyć obywatelom powody podejmowania przez aparat państwowy różnych akcji, stąd nie ma wątpliwości, że wszelkie próby stosowania przez ludzi spod znaku czarnej flagi metod dających się w jakikolwiek sposób podciągnąć pod katalog aktów terroru, spotkałoby się z bardzo ostrą reakcją władz, czego skutkiem byłoby zapewne całkowite zniszczenie ruchu.

Dyskusje i debaty w środowisku polskich anarchistów na temat ważnych wydarzeń z historii XX w., w czasie których podejmowano wysiłki dla realizacji postulatów wolnościowych, pomagają nam lepiej zrozumieć sposoby przeprowadzenia zmian w otaczającej nas rzeczywistości, jakie preferują dzisiejsi wolnościowcy. Próbując wychwycić istotę refleksji, jakie snuli oni porównując doświadczenia społeczeństw Zachodu z polskimi można zaobserwować tendencję do poparcia dla działań, które zmierzają do całościowego zanegowania i przemiany zniewalającego nas systemu. Nie chcą oni iść na żadne kompromisy z rządzącymi elitami i o takie właśnie dążenia oskarżają NGO's-y, ale także polski ruch demokratyczny i związane z nim organizacje, jak NZS czy „Solidarność”. Miały one od początku domagać się jedynie do reformowania panującego układu. Zarazem, gdy patrzą oni na rzeczywistość lat 90. dostrzegają to same, a może nawet rosnące zagrożenie rozpowszechnienia się wśród młodych ludzi, dorastających już w III RP, tendencji konformistycznych wobec systemu. Dlatego piszą także o konieczności równoważnego traktowania walki na polu polityki, ekonomii i kultury, czemu ma sprzyjać połączenie sił studentów i ludzi pracy, co stanowi główne dziedzictwo Paryskiej Wiosny.

<sup>387</sup> Szansa na polską rewoltę..., s. 13.

<sup>388</sup> Tamże, s. 10.

Na koniec tego rozdziału warto się jeszcze zastanowić, czy i w jakim stopniu kontrowersje wokół preferowanych rodzajów aktywności anarchistycznej przekładają się na różnice pokoleniowe w samym ruchu. Z jednej strony możemy z publikacji niektórych badaczy subkultur młodzieżowych wywnioskować, że rzeczywiście młodszy działacze preferują bardziej radykalne w formie środki manifestacji swoich poglądów, wierząc, że tylko permanentna „akcja bezpośrednia” może w końcu przynieść bunt społeczny i załamanie się systemu. Z kolei starsi działacze winni się skłaniać bardziej do „budowania obok”, gdyż doświadczenie nauczyło ich już, że „akcjonizm” nie jest jedyną drogą realizacji idei wolnościowych.

Takie opinie możemy spotkać w artykule Mariusza Janickiego i Mirosława Pęczaka, którzy piszą o „nowej fali” anarchizmu związanej z aktywnością antyfaszystowską: „Tych młodych do ruchu przyciąga idea bycia w opozycji do wielkich tego świata. Uczestnictwo w ulicznej walce, zwłaszcza jeśli jest ona fragmentem jakiejś ogólnopolskiej akcji, może dowartościować ucznia szkoły zasadniczej, nie widzącego dla siebie żadnej szansy na dobrą pracę i duże pieniądze. Ideologia działa na zasadzie rekompensaty”. Dokonują oni także rozróżnienia na wolnościowców „filozoficznych”, wywodzących się z RSA i opierających się na zasadzie non violence, zajmujących się głównie budową kultury alternatywnej, oraz „politycznych”, sięgających swymi korzeniami do radykałów z Między miastówki Anarchistycznej z czasów powstania FA i skupiających się na „akcji bezpośredniej”. Osobną sprawą jest tu kwestia, czy rzeczywiście powyższe wydarzenia mogły mieć wpływ na anarchistów z lat 90., skoro grupa radykalnych rozłamowców z MA, należała bardziej do pokolenia lat 80., a co więcej, bardzo szybko zanikła<sup>389</sup>.

Także czytając wypowiedzi niektórych członków ruchu, np. Janusza Waluszki, możemy nabrać pewnych wątpliwości w kwestii powyższych ocen. Współtwórca RSA, odpowiadając na pytanie dotyczące właśnie istnienia konfliktów pokoleniowych w ruchu, zaznacza, że spory dotyczące wyboru sposobów działania wolnościowców nie przekładają się bezpośrednio na różnice pokoleniowe. Zauważa: „Ale nie jest tak, że konflikt dotyczy wieku działaczy [...] za to są i tacy młodzi, co się z nami w pełni zgadzają i często dość powszechnym staje się cynizm, co nie sprzyja akcjonizmowi. Często też nie ma u nas różnicy w ocenie zdarzeń, a jedynie w podejściu doń”<sup>390</sup>. Tu właśnie zaznacza się owa różnica doświadczeń, z której wynika znajomość pewnych smutnych faktów, np. brak „zauroczenia” robotnikami po doświadczeniach „Solidarności” u starszych działaczy.

Jedno wydaje się pewne. W samym ruchu panuje ciągła debata skupiająca się na doborze najskuteczniejszych form działania. Zresztą jedna z wielu, co nie może nas dziwić, gdyż przecież wiemy, że jest to środowisko, gdzie różnorodność poglądów jest wartością samą w sobie. Skutkiem tych sporów są właśnie tak rozmaite drogi aktywności preferowane przez poszczególnych wolnościowców. To, w jakim stopniu owe decyzje pokrywają się z różnicami wiekowymi, wymagałoby już odrębnych, pogłębionych badań.

## Zakończenie

O specyfice współczesnego anarchizmu w naszym kraju zdecydowało wiele czynników. Jednym z nich było niewątpliwie to, iż bardziej aktywna obecność wolnościowców na naszych ziemiach ujawniła się dopiero na przełomie XIX i XX w. i w sposób zauważalny trwała właściwie do I wojny światowej. Jedną z najbardziej typowych cech działających wtedy ludzi spod znaku czarnego sztandaru stanowiło przekonanie o skuteczności stosowania terroru bezpośredniego dla wywołania rewolucji mającej wyzwolić ludzi spod panowania państwa i kapitału. Temu właśnie w dużej mierze była podporządkowana aktywność małych grup anarchistycznych i zapewne dlatego mogły one zyskać jakieś poparcie warstw najbardziej ubogich w burzliwych czasach rewolucji 1905 r., kiedy to panowało ogólnie większe przyzwolenie dla stosowania przemocy. Gdy wrzenie to opadło, rozpadały się też organizacje wolnościowe. Należy też podkreślić, że specyficzny kontekst historyczny, tzn. starania polskiego społeczeństwa o odzyskanie utraconej państwowości, nie mógł sprzyjać zaistnieniu bardziej znaczącego poparcia dla reprezentantów idei z gruntu antypaństwowych i internacjonalistycznych, którzy jasno deklarowali, że walczyć będą także z polskim aparatem władzy, jeżeli powstanie on na miejsce rządów zaborców. Stąd zdecydowanie lepiej przyjmowano poglądy i działania takich myślicieli, jak Edward Abramowski, który nie wyzbywając się patriotyzmu, potrafił aktywnie angażować się na rzecz wolnościowego społeczeństwa. Jednak przecież nawet on sam nie uznawał się za anarchistę. Mimo wszystko jednak te doświadczenia wolnościowców z pierwszych dekad ubiegłego stulecia mogły przydać się współczesnym polskim anarchistom w momencie, gdy Polska na przełomie lat 80. i 90. XX w. odzyskiwała pełną suwerenność. Historia mogła ich bowiem nauczyć, że metody oparte na bezwzględnej przemocy nie prowadzą wcale do przyspieszenia momentu upadku systemu, lecz dają jedynie władzom w oczach szarych obywateli argument na radykalne represje wobec ruchu, co może oznaczać jego koniec. Był to zapewne jeden z czynników decydujących o odrzuceniu metod terrorystycznych przez współczesnych ludzi spod znaku czarnej flagi. Z drugiej strony, dzięki tym dziejowym doświadczeniom łatwiej było wyzbyć się ideologicznego dogmatyzmu, ujawniającego się w przekonaniu o własnej nieomyślności, na rzecz antykonstruktywizmu, łączącego się z rzeczywistym uznaniem dla istnienia różnych wizji wolnego życia, bez prób narzucania swojej. Są to jedne z podstawowych cech dzisiejszego anarchizmu.

Na koniec niniejszej pracy warto jeszcze podjąć kilka wątków, które z jednej strony umożliwią nam dokonanie próby podsumowania osiągnięć polskich anarchistów na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, z drugiej zaś staną się podstawą dla usiłowania określenia zarysu przyszłych losów ruchu wolnościowego w naszym kraju. Ważnym aspektem tych zagadnień będzie kwestia wzajemnych relacji między wolnościowcami a resztą „normalnego” społeczeństwa, co wiąże się z pytaniem o poczucie wyobcowania, jakie może trapić wielu anarchistów. Takie uczucia prowadzą przecież nierzadko do skrajnych zachowań, w tym i do posługiwania się przemocą, w celu zwrócenia uwagi na głoszone przez siebie hasła. Następnym ważnym problemem łączącym się z tą tematyką będzie poruszane już wyżej zagadnienie podziałów wewnętrznych w ruchu, tym razem w kontekście tego, co powoduje, iż ludzie często o tak odmiennych opiniach na wiele aspektów otaczającej nas rzeczywistości mogą nawzajem uznawać swą przynależność do szeroko rozumiane-

<sup>389</sup> Mariusz Janicki, Mirosław Pęczak, *Pod czarną flagą*, „Polityka”, nr 23, 1995, s. 10.

<sup>390</sup> *Mówi Jany – pytał Maciek*, „Lokomotywa Bez Nóg”, nr 25, koniec lata 2002, s. 11.

go ruchu anarchistycznego. Dzięki temu być może łatwiej będzie dostrzec specyfikę współczesnych nam ludzi spod znaku czarnego sztandaru, pod wieloma względami tworzących nową jakość w porównaniu z ich historycznymi protoplastami.

Jednak dla początków polskiego anarchizmu na przełomie lat 70. i 80. duży wpływ miało to, iż dla wielu działaczy tego okresu nie znane były tradycje tego ruchu na ziemiach polskich, niezbyt duże zresztą. Stąd w dużej mierze wszystko zaczynało się od płynącego z naturalnej potrzeby sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości PRL i próby organizowania się w sposób niezależny od ukazującego coraz bardziej swą niewydolność systemu. Dlatego samoświadomość bycia anarchistą przychodziła dopiero z czasem i, zdaje się, była czymś wtórnym wobec chęci wyzwolenia się z duszących ram skostniałego układu. Z tego powodu, jak zauważa Janusz Waluszko, przy rozpatrywaniu genezy współczesnych wolnościowców nie powinno się pomijać ich inspiracji płynących z tego, co działo się w Polsce w latach 70.: teatru alternatywnego i kabaretu studenckiego tego okresu oraz ruchu hippisowskiego. Miało to na nich przynajmniej tak duży wpływ, jak wydarzenia Maja '68 i późniejsza muzyka punkowa. Skutkowało to tym, że dla ludzi spod znaku czarnego sztandaru nauczycielem stała się sama praktyczna działalność, jaką podejmowali, co zadecydowało w dużej mierze o nowatorstwie tego ruchu, nieograniczanego żadnymi tradycyjnymi naleciałościami, od początku na nowo budującego swoją historię.

Dopiero z czasem, gdy doszło już do samoidentyfikacji jako anarchistów, zaczęło pogłębiać się wśród nich bardziej systematyczne zainteresowanie studiowaniem klasyków własnej ideologii, za czym poszło szukanie polskich tradycji ruchu. W rezultacie pojawiało się coraz więcej publikacji dotyczących aktywności anarchistów na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w., czego skutkiem po dziś dzień jest chociażby to, że tak wielu wolnościowców odwołuje się w swych wypowiedziach do idei Edwarda Abramowskiego, niekwestionowanego autorytetu w tym środowisku. Warto też podkreślić, że dopiero na przełomie lat 80. i 90. doszło do bardziej jednoznacznego określenia się niektórych przedstawicieli ruchu, czerpiących swoje wzory raczej z powojennej myśli Zachodu, choć z różnych jej odłamów, niż z dzieł ideologów i działaczy „klasycznego” anarchizmu sprzed ponad stu lat. Za przykład niech posłużą tu sytuacjonista Piotr Rymarczyk albo libertarianin Jacek Sierpiński.

Praktyczna działalność anarchistów siłą rzeczy nawiązywała w wielu aspektach do metod aktywności stosowanych już wiek temu przez ludzi spod znaku czarnej flagi, żeby wspomnieć tu o organizacji i udziale w różnego rodzaju manifestacjach, protestach i strajkach, wydawaniu gazet czy też bojkocie oficjalnego życia politycznego. Jednak z drugiej strony możemy wymienić przynajmniej kilka aspektów działań podejmowanych przez dzisiejszych wolnościowców, które decydują o współczesnej specyfice tego ruchu. Warto więc wskazać tu na praktycznie całkowite wyrzeczenie się przemocy, oczywiście oprócz sytuacji samoobrony, z czym wiąże się szeroka akceptacja dla różnych form „budowania obok”, takich jak skłoty lub LETS-y. Wszystko to staje się próbą organizacji niezależnego od systemu obiegu informacji, dóbr materialnych, ale także twórców kultury. Temu właśnie służą wszelkie działania związane z tzw. sceną niezależną oraz inicjatywy zmierzające do powstawania info-shopów, wydawnictw albo bibliotek anarchistycznych.

W tego typu aktywności kładzie się duży nacisk na przełamywanie dominującego modelu kultury konsumpcjonizmu, wchodzącej w skład narzędzi dominacji obecnego układu cywilizacyjnego, co stało się jednym z ważniejszych wątków w publicystyce wolnościowej. Widzimy w tym wyraźny wpływ Maja '68, chociaż - czego musimy być świadomi - także anarchizm sprzed I wojny światowej niósł postulaty swobody autokreacji w sferze świadomości, czego manifestacją były próby organizowania wolnościowego szkolnictwa..

Wydaje się, że właśnie budowanie „alternatywy”, które można nazwać „rewolucją dnia codziennego”, decyduje w dużej mierze o odmienności dzisiejszych przedstawicieli ruchu od ich historycznych poprzedników, bardziej nastawionych na wywołanie rewolucji już teraz, nie stroniących przy tym od posługiwania się przemocą czy to poprzez zamachy, napady i podpalenia, czy też stosowanie przymusowej ekspropriacji. Tę cechę odnowionego polskiego anarchizmu dobrze ujmują słowa Kariny Stasiuk: „Okazuje się więc, że podjęta w anarchistycznym trzecim obiegu krytyka kultury nie tylko stanowi dowód na przełamanie w polskim ruchu anarchistycznym paradygmatu dziewiętnastowiecznej ideologii, ale jednocześnie jest próbą zdobycia większej kompetencji komunikacyjnej, a w związku z tym – większej kreatywności i wolności. W ten sposób środowiska związane z kulturą alternatywną, poprzez działalność na polu komunikacji, realizują jeden ze swych głównych postulatów – postulat poszerzenia zakresu samodzielności”<sup>391</sup>. Potwierdza to równocześnie wcześniej zaprezentowane spostrzeżenie, że w swej refleksji nad rzeczywistością polscy anarchiści przełamują paradygmat oświeceniowy, uciekając od metanarracji opartych na racjonalizmie. Musimy przy tym pamiętać o nieuleganiu pokusie tłumaczenia wszelkich działań współczesnych wolnościowców przez pryzmat ich poglądów na temat znaczenia sfery świadomości dla wolności jednostki, gdyż pominiemy przez to nadal bardzo ważne obszary polityki i ekonomii, gdzie, według ludzi spod znaku czarnego sztandaru, nadal toczy się walka o niezależność człowieka od krępującego go układu.

Motyw zmagania z fałszywą świadomością ma swoje korzenie w tym, iż obecnie system posługuje się najczęściej bardziej subtelnymi środkami ograniczania wolności jednostki, nie rezygnując przy tym ze sprawdzonych rozwiązań siłowych, czego świadectwem jest chociażby konieczność powołania dla obrony przed nimi Anarchistycznego Czarnego Krzyża. I chociaż przypisywanie przez wielu współczesnych nam anarchistów tak dużego znaczenia walce z represywną kulturą jest niewątpliwie rysem odróżniającym ich w pewnej mierze od wolnościowców sprzed ponad wieku, to nie zapominają oni przy tym, że aby móc być naprawdę wolnym w sferze świadomości, trzeba także wywalczyć sobie materialne podstawy niezależnej egzystencji. Na ten problem wskazywał wielokrotnie przytaczany Janusz Waluszko.

O specyfice dzisiejszych ludzi identyfikujących się z czarną flagą zadecydował także fakt, że zmuszeni są oni ustosunkowywać się do skomplikowanych procesów obejmujących swoim wpływem cały świat. Dziś wskazuje się powszechnie na fakt upadku państwa narodowego, tradycyjnego wroga anarchistów, którego funkcje przejmuje coraz więcej ciał ponadnarodowych. Anarchiści, zawsze przykładający wielką wagę do inicjatyw oddolnych, przeciwstawiają się rosnącej władzy megakorporacji, które według nich przyczyniają się do wyniszczającej eksploatacji lokalnych wspólnot. Nie mogą oni także stać obojętnie wobec zwiększających się wpływów MFW, Banku Światowego czy też wobec postępujących procesów integracyjnych w ramach NATO lub UE. Wszystkie one odbierane są jako wyraz zmywy elit polityczno-gospodarczo-wojskowych, co określa się zbiorczym mianem neokolonializmu, ponieważ skutkiem ich jest rosnący wyzysk krajów Trzeciego Świata. Także wymiar kulturowy globalizacji jest postrzegany w tych kręgach bardzo

<sup>391</sup> Karina Stasiuk, *Anarchizm jako krytyka kultury...*, s. 78.

negatywnie, gdyż ma się on ujawniać przede wszystkim w uniformizacji wszystkich kultur lokalnych według jednego modelu, identyfikowanego najczęściej z USA. Wszystkie te kwestie wywołują gwałtowny opór wolnościowców, czego skutkiem jest także odnowienie więzów między działaczami z różnych państw, dzięki czemu wszelkie protesty nabierają znamion międzynarodowych.

Czasami jednak można zauważyć u niektórych anarchistów fatalistyczne przekonanie o nieuchronności tych procesów i chęć ograniczenia się do walki o prawo do własnej, osobistej niezależności. To naprowadza nas na wątek relacji między ludźmi spod znaku czarnego sztandaru a resztą społeczeństwa, który jest niewątpliwie pomocny przy próbie podsumowania zasadniczych cech dla współczesnego anarchizmu. Na wstępie trzeba zaznaczyć, że na stosunek ten duży wpływ mają takie czynniki, jak funkcjonowanie w zbiorowej wyobraźni wizerunku anarchisty, sprowadzającego się obecnie do postaci przeciętnego punka, trochę zwariowanego, trochę niebezpiecznego, w każdym razie kogoś, kogo nie traktuje się poważnie. Poza tym spora liczba haseł głoszonych przez tych „miłośników chaosu” uderza w wiele „odwiecznych” norm podzielanych przez szarych obywateli, np. ich specyficzny stosunek do patriotyzmu, pozostający u wolnościowców w zgodzie z negacją potrzeby istnienia państwa, sprzeciw wobec Kościoła, chociaż już nie wobec religii, akceptacja dla swobodnego stosowania wszelkich używek czy poparcie dla równego traktowania związków hetero- i homoseksualnych. Wszystko to składa się także na kontekst historyczny określający warunki, w jakich przyszło dzisiaj działać ludziom spod znaku czarnej flagi. Jego elementem jest także nasze społeczeństwo, które w dużej mierze zachowało dosyć konserwatywne poglądy na wymienione zagadnienia. Nie można też zapominać o tym, że stosunkowo niedawno Polska stała się - przynajmniej w potocznym ujęciu, jak stwierdzają anarchiści - krajem wolnym i demokratycznym. Warto więc przedstawić odpowiedzi kilku przedstawicieli ruchu na postawione przez autora niniejszej pracy pytanie: „Czy nie ma Pan uczucia życia w pewnym zamkniętym środowisku, poza ‘normalnym’ społeczeństwem?”

Co ciekawe, większość zapytanych anarchistów nie czuła się wcale wyobcowana z grona pozostałych obywateli. Być może pewien wpływ ma tu przekonanie, że to większość ludzi, pod wpływem systemu, jest wyalienowana od samych siebie, więc trudno ich uważać za „normalnych”. Jarosław Urbański stwierdził: „Ja nie żyję w zamkniętym środowisku, poza normalnym społeczeństwem. Należę do innych stowarzyszeń (trenuję tai-chi), gdzie spotykam ludzi z różnych grup społecznych i w różnym wieku. Sam zresztą mam 39 lat – żonę, dziecko, przyjaciół, którzy nas odwiedzają, a z anarchizmem nie mają wiele wspólnego”. Podobnie odpowiedział także Jacek Sierpiński. Janusz Waluszko napisał: „Trudno nie mieć związku z normalnym życiem, siedząc pół dnia w robocie z ‘normalnymi ludźmi’. Nigdy nie było tu zresztą wyraźnej granicy, ja nie ukrywałem tego, kim jestem i co robię [...] spotykając się na ogół z poparciem. [...] Mam oczywiście świadomość, że nasz system wartości różni się radykalnie od ogółu, np. nasz stosunek do konsumpcji, choć jakie z tego, o co nam chodzi, przenika do ludzi, np. stosunek do polityków i pracodawców, sprawy związane z ekologią, czasem jakieś poszczególnie tematy”. Natomiast Piotr Nadziejka odpisał: „Co do pytania o uczucie wyobcowania – wszystko zależy od tego, co i z kim się robi. Przez wiele lat czułem takie wyobcowanie. Obecnie nie czuję, ponieważ nasza działalność jest mocniej związana z ‘normalnymi’ ludźmi (blokady [eksmisji – przyp. autora], strajk służby zdrowia)”. Na podstawie tych odpowiedzi możemy wysnuć wniosek, iż polscy współcześni anarchiści nie chcą zamykać się przed resztą społeczeństwa, widząc w nim ofiarę elit panujących nad otaczającą nas rzeczywistością. Dlatego też nie czują się oni wyalienowani, a wręcz przeciwnie, uważają, że żyją prawdziwie i aktywnie, a jeżeli chcą coś „budować obok”, to dotyczy to systemu, a nie innych ludzi. Zauważamy więc tutaj kolejny rys swoisty dla współczesnego anarchizmu, a mianowicie niechęć do zasklepiania się w ramach ciasnego światka własnych idei, lecz poparcie dla jak najczęstszych i bezpośrednich kontaktów z ludźmi spoza ruchu, bez misyjnego prozelityzmu<sup>392</sup>.

Jedną z bardziej rzucających się cech współczesnego ruchu anarchistycznego jest jego pochwała dla realizacji różnych stylów życia, dla posiadania odmiennych poglądów na wiele spraw, czego skutkiem jest wolna wymiana opinii wzbogacająca wszystkie strony takiej dyskusji. Prowadzić to musi naturalnie do gorących sporów między poszczególnymi przedstawicielami ruchu, co mogliśmy zauważyć przy omawianiu kwestii stosunku ludzi spod znaku czarnego sztandaru do kwestii wolnego rynku i kapitalizmu, czy też gdy wyrażali oni swoje opinie na temat udziału w wyborach parlamentarnych. To wszystko, jak już to zostało zaznaczone, utrudnia pracę wszystkim badaczom wolnościowców, którzy próbują sformułować jakieś propozycje jednoznacznych podziałów ideowych w ruchu. Sami ludzie spod znaku czarnego sztandaru konsekwentnie negują poprawność wszelkich takich usiłowań, czemu zresztą nie można się dziwić, jeżeli zważymy, iż niektóre z nich sprowadzają się często do bezkrytycznego przykładania klasyfikacji stworzonych na Zachodzie do sytuacji panującej w Polsce.

Takim próbom nie sprzyja także to, iż dzisiejszy anarchizm jest dla niektórych jego członków bardziej pewną drogą życia niż jakąś ideologią, dającą swojemu wyznawcy holistyczny obraz idealnego świata, który trzeba urzeczywistnić, aby ludzkość mogła wkroczyć w erę wiecznej szczęśliwości. Widzimy tutaj charakterystyczny dla tego ruchu antykonstruktywizm, który w ostatnich dekadach uległ dużemu wzmocnieniu, ujawniający się w niechęci do tworzenia wielkich, całościowych projektów rzeczywistości, a tym bardziej do narzucania ich innym ludziom. Nie oznacza to bynajmniej sprzeciwu wobec podejmowania prób samodzielnej refleksji umożliwiającej określenie tego, co chce się rzeczywiście osiągnąć poprzez zaangażowanie w ruch anarchistyczny. Chodzi tu w większym stopniu o nieuleganie przekonaniu, że rzeczywistość można bezproblemowo kształtować według jedynie słusznej wizji zadowalającej potrzeby wszystkich ludzi, której oczywiście jest się posiadaczem, a tak właśnie postępują, zdaniem wolnościowców, elity władzy, narzucając wszystkim swoje dogmatyczne decyzje ogólnie.

Co więcej, obecnie trudno jest znaleźć jakieś osoby cieszące się w tym środowisku tak wielkim autorytetem, aby mogły one wyznaczać jakieś dominujące trendy dotyczące idei lub działalności praktycznej, których istnienie – jak Proudhona, Bakunina czy Kropotkina – było charakterystyczne dla atmosfery anarchizmu sprzed ponad wieku. Wydaje się, że obecnie można mówić o pewnej „prywatyzacji” myśli i praktyki wolnościowej, funkcjonujących jako jedno z wielu źródeł, z których czerpią dzisiaj ludzie poszukujących własnych sposobów samorealizacji, dostrzegający jednocześnie te elementy otaczającej ich rzeczywistości, które zniewalają jednostkę. Identyfikują się oni, w większym lub mniejszym stopniu, z anarchizmem, gdyż akurat on jest najbliższy ich chęciom prowadzenia niezależnego życia. Jednak nie chcą się oni zamykać w ramach propozycji tej ideologii, rozszerzając swoją samoidentyfikację, np. o taoizm. To wszystko sprawia również, że anarchistów trudno jednoznacznie umieścić na politycznej osi lewica–prawica, co podkreśla

<sup>392</sup> Czyt. w wywiadzie udzielonym autorowi za pomocą internetu.

sam Waluszko pisząc: „Dla mnie kryterium wyróżnienia lewicy winien być stosunek do panowania nad bazą i tolerancja w sferze kultury w miejsce panowania państwa w wymiarze nadbudowy i swobody ekonomii, jak czyni prawica – rezygnacja z obu zakresów panowania oznacza wolność, akceptacja obu – totalitaryzm, zaś umiarkowanie – centrum [...] większość alternatywistów woli określać się jako wolnościowcy, negując oba zakresy władzy”<sup>393</sup>.

Z powyższych względów można wysnuć wniosek, iż łatwiej być może znaleźć pewien katalog wartości, charakterystyczny dla ludzi spod znaku czarnej flagi, których podzielenie jest wyznacznikiem przynależności do ruchu zarówno sto lat temu, jak i obecnie. Przydatne tu będzie przytoczenie dwóch takich zbiorów cech spajających anarchistów, w tak wielu sprawach mających odmienne zdanie, w jeden ruch. Pierwszy, dotyczy wolnościowców z przełomu XIX i XX w., autorstwa Stefana Morawskiego<sup>394</sup>. Wymienia on pięć wspólnych zasad anarchizmu: spontaniczność i instynkt towarzyski zakorzenione głęboko w naturze ludzkiej; akcja bezpośrednia i zrzeszenia swobodne jako formy aktywności; antyetycyzm i antyautorytet oddający sedno buntu anarchistów; bezpardonowa krytyka kapitalizmu, będąca korelacją poprzedniej zasady; wolność jako wartość absolutna, którą kierują się i do której dążą wolnościowcy.

Współczesny katalog celów i wartości najczęściej pojawiających się w deklaracjach współczesnych nam ludzi spod znaku czarnego sztandaru przedstawił Piotr Żuk<sup>395</sup>. Wymienił on: sprzeciw wobec wszelkich elit politycznych oraz władzy państwa, antimilitaryzm, ekologię, antynacjonalizm, antyklerykalizm i obronę praw mniejszości kulturowych. Brak wyodrębnienia tak wyraźnego sprzeciwu wobec kapitalizmu można tu wytłumaczyć pewną popularnością poglądów libertariańskich, co utrudnia określenie jednoznacznego stosunku członków ruchu do tego modelu ekonomicznego. Warto także zwrócić uwagę na głębsze sprecyzowanie postulatu absolutnej wolności, zawartego w hasłach poprawy stanu środowiska naturalnego i ochronie praw mniejszości. Z kolei antyetycyzm i negacja narzucanych autorytetów ujawniły się w sprzeciwie wobec władzy państwa i antyklerykalizmie. Mimo wszystko jednak można zaryzykować stwierdzenie, że większość współczesnych anarchistów podpisałaby się pod katalogiem Morawskiego. Trzeba jednak od razu podkreślić, że o ich specyfice i niepowtarzalności, co już zostało wykazane, decydowałby przede wszystkim sposób wprowadzania tychże celów w życie. Zgodność w zakresie wymienionych wartości pozwala właśnie dzisiejszym różnym członkom ruchu uznawać się wzajemnie za anarchistów, oczywiście przy uwzględnieniu kontrowersji związanych z libertarianami.

Autor zaprezentuje jeszcze oceny samych wolnościowców na temat tego, co udało im się zdziałać w ostatnich dwóch dziesięcioleciach, a następnie pokusić się o próbę zarysowania perspektyw ruchu w naszym państwie, ponieważ ukaże nam, w jaki sposób dzisiejsi anarchiści rozumieją swoją rolę we współczesnym społeczeństwie. W przytaczanym już wywiadzie Janusz Waluszkę, jeden z najdłuższych aktywnych anarchistów w naszym kraju, zawarł także refleksję dotyczącą skutków swojej działalności dla społeczeństwa: „Jeśli idzie o społeczeństwo, to taki czas starczył co najwyżej na oswojenie go z nami (nie zapominajmy, że anarchizm w Polsce miał niemal półwiekową przerwę w swej misji apostołskiej), może jakiś wpływ lokalny (tak w czasie, jak i w przestrzeni nie było to raczej nic wielkiego). Raczej parę wygranych spraw niż trwałe zmiany w pracy mózgu”<sup>396</sup>.

Wydaje się, że wypowiedź ta dobrze oddaje realne skutki ponownego pojawienia się ludzi spod znaku czarnego sztandaru na naszej scenie politycznej. Ich bezspornym sukcesem jest na pewno to, że stali się już stałym elementem życia publicznego w naszym kraju. Z kolei rzeczywiście bardzo trudno jest oszacować praktyczne rezultaty ich aktywności. Można zaryzykować stwierdzenie, że ich rola sprowadza się nadal do stawiania przed oczy reszcie społeczeństwa kwestii pomijanych często w dyskursie publicznym i zadawania niełatwych do odpowiedzi pytań, uderzających w podstawy ładu, na którym opiera się dzisiejszy system, a co za tym idzie - i kryteria rozumienia tego, co wielu obywateli uznaje za „normalne”. O zwracaniu uwagi na ważne problemy społeczne jako o jednej z ważniejszych funkcji wolnościowców pisze też Tomasz Żyro: „Anarchiści w swoim dążeniu do absolutnej wolności idą pod prąd licznych nurtów reformy społecznej, które składają się w końcu na ideę państwa dobrobytu. Teraźniejsze doświadczenia z socjalizmem państwowym i ujemne skutki ‘Welfare State’ uzmysławiają skalę zagrożenia, jakie dla tkanki społecznej niesie nadmiernie rozbudowane państwo, uzasadniając postulaty odtworzenia państwa-minimum. Warto pamiętać, że anarchiści amerykańscy mają swój, choć zapomniany, udział w podtrzymywaniu tradycji antyetycyzycznej. Nieufni wobec władzy państwowej stoją na straży wolności”<sup>397</sup>. Wydaje się, że słowa te można też odnieść do polskich wolnościowców.

Kwestia perspektyw ruchu anarchistycznego w naszym kraju sprawia badaczom anarchizmu wiele trudności także dlatego, że nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, co będzie można uznać za sukces tego ruchu. Różnorodność jego członków, ich motywacji i celów utrudnia ocenę, w jakim stopniu można określić prawdopodobieństwo realizacji postulatów ruchu jako całości. Dla niektórych ich spełnienie będzie oznaczać osiągnięcie osobistej niezależności od systemu, dla innych, nastawionych bardziej rewolucyjnie, całkowite załamanie się i gruntowną przemianę obowiązującego układu.

W pewnej mierze próbę odpowiedzi na te pytanie dał Wojciech Modzelewski, który stwierdził: „Nonkonformizm ten sprawia, że anarchizm jest ruchem dysydenckiej mniejszości. Jednocześnie można jednak zauważyć, że powszechne identyfikacje większości ludzi z państwem, patriotyzmem, narodem, są słabe. Anarchizm odrzucając je jest być może raczej pewną skrajnością niż przeciwieństwem szeroko panujących przekonań. Ponadto ujawniający się w poglądach anarchistów indywidualizm, postmaterializm i humanizm zdają się świadczyć o tym, że ich ideologia w śmiały i demonstracyjny sposób wyraża opcję na rzecz kształtujących historię przemian zachodzących w sferze wartości”<sup>398</sup>. Czyżby zatem wolnościowcy mieli się stać awangardą przemian w sferze aksjologicznej w naszym kraju, który nadrabia na różnych polach zapóźnienia cywilizacyjne wobec Zachodu?

Swoje przypuszczenia na temat przyszłości ruchów alternatywnych zaprezentował również w swojej książce Piotr Żuk. Rozważa on prawdopodobieństwo wejścia tych ruchów na drogę terrorystyczną jako metody realizacji swoich postulatów. W rezultacie stwierdza jednak: „Jak na razie więc przemoc nielegalna, pozainstytucjonalna, bezprawna, zwana potocznie terroryzmem [...] nie stanowi w

<sup>393</sup> Janusz Waluszko, *Lakierowany Żuk*, [jwal@pg.gda.pl](mailto:jwal@pg.gda.pl).

<sup>394</sup> Stefan Morawski, *Próba charakterystyki ideologii anarchistycznej*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1997, s. 5-15.

<sup>395</sup> Żuk, *Wybrane aspekty...*, s. 46.

<sup>396</sup> „Mówi Jany - pytał Maciek”, „Lokomotywa Bez Nóg”, lato 2002, s. 10.

<sup>397</sup> Tomasz Żyro, *Anarchiści wobec utopii*, Wydawnictwo RED RAT, Zielona Góra 2001, s. 12.

<sup>398</sup> Modzelewski, „Pacyfizm...”, s. 128.

Polsce środka do realizacji celów środowisk alternatywnych”<sup>399</sup>. Dalej rozpatruje on możliwość ich instytucjonalizacji bądź poprzez stworzenie jakiegoś „oficjalnego przedstawicielstwa”, np. wolnościowej partii politycznej, bądź w toku integracji z systemem, co służyłoby jego przemianom. I w tym przypadku zauważa on brak jakichś zdecydowanych postulatów zmierzających do zwiększenia kooperacji z obowiązującym układem, podkreślając zarazem, że i ze strony podmiotów oficjalnego życia politycznego, zwłaszcza lewicowych partii, też nie widać większych gestów zachęty do współpracy skierowanych do wolnościowców. Żuk buduje również wizję międzynarodowego społeczeństwa obywatelskiego, stanowiącego odpowiedź na coraz wyraźniejszy deficyt poparcia ze strony zwykłych ludzi, który staje się cechą międzynarodowych instytucji, rosnących stale siłą w globalizującym się świecie. Takie społeczeństwo, przy dzisiejszej łatwości wymiany informacji, mogłyby właśnie stanowić porozumiewające się ze sobą i współdziałające ruchy alternatywne oraz różne NGO’s-y z poszczególnych państw. To właśnie one winny się stać „brakującym ogniwem” w procesie integracji europejskiej. Na koniec stwierdza on jednak: „Być może środowiska nowych ruchów społecznych pozostaną tym czym są – swoistym sumieniem moralnym i krzywym zwierciadłem ukazującym problemy i zjawiska szczególnie ignorowane i niedostrzegane w życiu codziennym, a zasługujące choć na chwilę refleksji”<sup>400</sup>.

Takie ujęcie wyboru przyszłych dróg rozwoju stojących przed wolnościowcami skrytykował w recenzji książki Żuka Janusz Waluszko. Stwierdza on: „Póki co, szansę na sukces widzi w turystyce antyglobalistycznej, czyli - jak on to mówi - nowej międzynarodowej protestu. Możliwość wyjścia poza kulturyzm (sprzedawany partiom starej lewicy) Żukowi w ogóle nie przychodzi do głowy, nie ma tu słowa o LETS’ach, spółdzielczości, przechwytywaniu samorządu (w pracy czy w życiu) i budowaniu rzeczpospolitej poza układem”<sup>401</sup>. Jednocześnie gdzie indziej współtwórca RSA dostrzega niebezpieczeństwo popadnięcia anarchistów w „akcjonizm”, zadowalanie się spełnieniem potrzeby „dziania się”, co jest tak naprawdę zgodą na panowanie systemu i powoduje zagubienie gdzieś głównych celów działalności anarchistycznej. W wywiadzie udzielonym „Lokomotywie Bez Nóg” napisał on: „[...] w Polsce, tu na ogół nadal króluje akcjonizm, przy czym często pomysły na konkretne akcje czerpie się z Zachodu, bez analizy, czy u nas ma to sens. [...] przez wiele zjazdów FA nie udało mi się doprowadzić do uczciwej rozmowy na temat celów naszej działalności”<sup>402</sup>. Tu właśnie ujawnia się druga strona różnorodności panującej w ruchu.

Mimo tych trudności oraz wątpliwości co do swej przyszłości współczesnemu ruchowi anarchistycznemu w Polsce udało się wypracować własną specyfikę, która czyni z niego zjawisko odrębne od jego historycznych protoplastów. Stanowią o tym takie cechy, jak wyrzeczenie się agresywnej przemocy, antykonstruktywizm i antyideologizm oraz skierowanie głównej swej energii na budowanie „alternatywy” wobec represywnej rzeczywistości, co łączy się również z „prywatyzacją” idei wolnościowych. Czy wobec tego można dzisiejszy anarchizm podciągnąć pod kategorię tzw. nowych ruchów społecznych? Na te pytanie trudno dać jednoznaczną odpowiedź, gdyż wielu ludzi spod znaku czarnego sztandaru świadomie ucieka od tej etykiety. Co więcej, dla udowodnienia tezy tej pracy nie ma to przecież decydującego znaczenia, gdyż charakterystyka i niepowtarzalność dzisiejszego ruchu ujawnia się w jego codziennej aktywności, a nie wynika z cech, jakie przypisane są do określonej etykiety naukowej, którą chcielibyśmy przypisać współczesnym nam wolnościowcom. Dla autora decydujące stało się w tej kwestii zdanie samych anarchistów.

Na koniec warto przytoczyć jeszcze jedną refleksję Stefana Morawskiego dotyczącą perspektyw anarchizmu: „Wydaje się, że [...] myśl anarchistyczna pozostanie stałym pokarmem dopóty, dopóki człowiek utrzyma zdolność przekraczania status quo i zachowa nadzieję, że świat przezeń tworzony może być lepszy niż dotąd. Anarchizm jest chyba jedną z tych archetypicznych koncepcji charakteryzujących opór przeciw kondycji ludzkiej. A mianowicie, ciągle niezadowolenie z tego, co dane, ciągle przeciwstawianie faktom koniecznym i wartościom skostniałym faktów możliwych i wartości świeżych, ciągle marzenie o krainie moralnego Eldorado”<sup>403</sup>. I chociaż duża część polskich wolnościowców mogłaby uzupełnić tę wizję o dążenie do zapewnienia sobie także bardziej praktycznych, materialnych podstaw niezależności od „faktów koniecznych” i „wartości skostniałych”, to można zaryzykować stwierdzenie, że podpisaliby się oni pod słowami Morawskiego.

## Wykaz źródeł

### I. Materiały źródłowe:

- Alternatywa*, „Mać Pariadka”, nr 1, 1990.  
„Adzior”, *Czas zniewolony*, „Monada”, 2000.  
*Ankieta – Nato i UE*, „Inny Świat”, nr 9, rok wydania nieznany.  
„Chrystus” @dam, *Czym jest dla mnie anarchizm – refleksje...*, „Gazeta An Arché”, nr 48, 1997.  
*Dlaczego nie lubimy Unii Europejskiej. Stanowisko środowisk antysystemowych wobec integracji z Unią Europejską*, Wydawnictwo „Inny Świat”, Mielec 2002.  
Dzikowski S., Frankowski P., *Polski anarchista czy „heretyk” myśli rewolucyjnej. Życie, działalność i poglądy Jana Wacława Machajskiego*, Wydawnictwo „Inny Świat”, Mielec 2001.  
*Grudzień ’70-81-92*, „Ulica”, nr 12, 1992.  
*Kapitalizm*, „Ulica”, nr 13, 1993.  
Jedynak S., *Ideal pokoju w staropolskiej myśli społecznej i politycznej*, „Zeszyt Red Rat-u”, nr 1.  
Kmiotek J.S., *L.okalną E.konomię T.worzymy S.ami*, „Mać Pariadka”, nr 2, 2002.

<sup>399</sup> Żuk, *Spółczesność w działaniu...*, s. 233.

<sup>400</sup> Tamże, s. 243.

<sup>401</sup> Waluszko, *Lakierowany Żuk...*

<sup>402</sup> *Mówi Jany – pytał Maciek*, s. 11.

<sup>403</sup> Morawski, *Próba charakterystyki...*, s. 16.



- Komuna Otwock, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1994.**
- Kurzyniec M., *Maj zamiast Marca*, „Mać Pariadka”, nr 1, 1989.
- Kurzyniec M., *Para w gwizdek*, „Mać Pariadka”, nr 8, rok wydania niezany.
- Kwaterno M., *Cztery miesiące, które wstrząsnęły światkiem... Uwagi na temat „Kampanii M-1” i polskiego środowiska anarchistycznego*, Wydawnictwo Negacja, 2002.
- „Łoś”, *Wszyscy do urn*, „Porozumienie Ponad Podziałami”, nr 1, 2001.
- Malatesta E., *Anarchia*, „Zeszyt Red Rat-u”, nr 1, rok wydania niezany.
- Moda i bunt*, „Homek”, nr 49, 1992.
- Morawski S., *Próba charakterystyki ideologii anarchistycznej*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1997.
- Mówi Jany – pytał Maciek*, „Lokomotywa Bez Nóg”, lato 2002.
- Nasze tezy programowe*, „Syndykalista – Biuletyn uliczny Międzyzmiastówki Anarchistycznej”, nr 1, 1991.
- O anarchizmie, anarchii i granicach wolności*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2000.
- Odezwy i proklamacje polskich grup anarchistycznych. Wybór do 1914 roku*, Wydawnictwo Poznańskiej Biblioteki Anarchistycznej, Poznań, rok wydania niezany.
- Plaszczyna Większościowa Federacji Anarchistycznej*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra, rok wydania niezany; zbiory autora.
- Ruch Społeczeństwa Alternatywnego – cele działania*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1992; zbiory autora.
- Rymarczyk P., *Bezimienna wolność*, „Rewolta”, 1994.
- Rymarczyk P., *Dzieje pewnej zdrady*, „Rewolta”, nr 2, 1989.
- Rymarczyk P., *Opowiedz sobie*, „Parada Krytyczna”, 8 październik 2000.
- Rymarczyk P., *Rzucić się w tryby maszyny*, „Rewolta”, nr 2, 1989.
- Rymarczyk P., *Wyznania polskiego zjadacza grzybów*, „Mać Pariadka”, nr 34, rok wydania niezany.
- Sadowski M., *Anarchizm na ziemiach polskich i jego zagraniczne powiązania*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 2000.
- Salwiński J., *Krakowscy anarchosyndykaliści Augustyna Wróblewskiego*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2002.
- Sierpiński J., *Czy wolność to bycie żywym trupem*, „Gazeta An Arché”, nr 34, 1996.
- Sierpiński J., *Dobrowolna Rzeczpospolita*, „Gazeta An Arché”, nr 60, 1999.
- Sierpiński J., *Kapitalizm, libertarianizm i przyprowadzanie gęby*, „Gazeta An Arché”, nr 43, 1997.
- Sierpiński J., *Mania pozytywności*, „Mać Pariadka”, nr 3, rok wydania niezany.
- Sierpiński J., *Przymus zwany solidarnością*, „Mać Pariadka”, nr 11, 1996.
- Sierpiński J., *Realny kapitalizm to nie wolny rynek*, „Mać Pariadka”, nr 11, 1995.
- Sierpiński J., *Zysk i ekonomika – polemika*, „Mać Pariadka”, nr 11-12, 1997.
- Stworzyć ruch anarchistyczny*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 1998.
- Szansa na polską rewoltę. Ankieta z okazji 25 rocznicy Paryskiej Wiosny*, „Mać Pariadka”, nr 8, 1993.
- Szczepański T., *Ruch anarchistyczny na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego w dobie rewolucji 1905-1907*, Wydawnictwo „Inny Świat”, Mielec, rok wydania niezany.
- Tokarczyk R., *Anarchizm po wojnie*, Zeszyt Red Rat-u”, nr 2, 1999.
- Tomasiewicz J., *Dzieci Sorela i Piłsudskiego. Dzieje syndykalizmu polskiego*, „Gazeta An Arché”, nr 32, 1996.
- Tomasiewicz J., *Między faszyzmem a anarchizmem. Nowe idee dla nowej ery*, Wydawnictwo „Zima”, Pyskowice 2000.
- Tomasiewicz J., *Narodziny anarchizmu w Polsce. (Anarchizm a polska emigracja popowstaniowa w XIX w.)*, „Gazeta An Arché”, 1996, nr 38.
- Waluszko J.P., *Do odpowiedzi Sierpińskiego z nr 34 słów kilka*, „Gazeta An Arché”, nr 35, 1996.
- Waluszko J.P., *Już jest jutro?!*, „Mać Pariadka”, nr 11-12, 1997.
- Waluszko J.P., *Nazwijmy rzeczy po imieniu*, „Gazeta An Arché”, nr 34, 1996.
- Waluszko J.P., *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 1999.
- Waluszko J.P., *Rewolucja na ulicy czy w życiu*, „Gazeta An Arché”, nr 52, 1998.
- Waluszko J.P., *W/s syndykalizmu...*, „Gazeta An Arché”, nr 33, 1996.
- Wielgosz P., *Living Theatre. Polityka Estetycznego Gestu*, „Akcja Bezpośrednia”, nr 2, 1993.
- Wywiad z Jackiem Sierpińskim, „Inny Świat”, nr 9, 1997.
- Żyro T., *Anarchiści wobec utopii*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 2001.

## II. Wywiady i relacje:

Wywiady przeprowadzone przez autora z następującymi wolnościowcami:

„Asiek” - adres internetowy: [asiek@poczta.xo.pl](mailto:asiek@poczta.xo.pl),

„Krzysio” - adres internetowy: [wlochaty37@poczta.fm](mailto:wlochaty37@poczta.fm),

Piotr Nadziejca – adres internetowy: [pbn@biskupin.wroc.pl](mailto:pbn@biskupin.wroc.pl),

Jarosław Urbański – adres internetowy: [urbanski@post.pl](mailto:urbanski@post.pl),

Jacek Sierpiński – adres internetowy: [sierp@etental.net](mailto:sierp@etental.net),

Janusz P. Waluszko – adres internetowy: [jwal@pg.gda.pl](mailto:jwal@pg.gda.pl).

Wywiad przesłany przez Krzysztofa Galińskiego (współtwórcę „Mać Pariadki”). Jego adres internetowy: [galrousek@wp.pl](mailto:galrousek@wp.pl).

## IV. Artykuły prasowe:

*Jak zwalczamy rasizm*, „Gazeta Wyborcza”, nr 67, 2003.

- Janicki M., Pęczak M., *Pod czarną flagą*, „Polityka”, nr 23, 1995.
- Lenart B., *Etos kontestacyjny ruchów młodzieżowych Hippies i Punk w latach osiemdziesiątych w Polsce. Analiza porównawcza*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, 1993.
- Paleczny T., *Grupy subkultury młodzieżowej. Próba analizy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, 1993.
- Stasiuk K., *Anarchizm jako krytyka kultury w tekstach trzeciego obiegu z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999.
- Urbanek M., *Wymiar czaszki*, „Polityka”, nr 48, 1994.
- Uhlig D., *Litania braków i zaniedbań*, „Gazeta Wyborcza”, nr 73, 2003.
- Żuk P., *Wybrane aspekty ruchu anarchistycznego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, 1999.

#### V. Opracowania i wybory pism

- Abramowski E., *Filozofia Społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965.
- Ajzner S., *Związek Związków Zawodowych 1931-1939*, Warszawa 1979.
- Debord G., *Społeczeństwo spektaklu*, Gdańsk 1998.
- Dobosz B., Frydrych W., *Hokus-Pokus czyli Pomarańczowa Alternatywa*, Wrocław 1989.
- Fatyg B., *Dzicy z naszej ulicy: antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa 1999.
- Giełżyński W., *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986.
- Gliński P., *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996.
- Grinberg D., *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994.
- Grinberg D., *Z dziejów polskiego anarchizmu*, w: *Publikacje zebrane*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 1997.
- Janicki J., *Lewacy. Historia i współczesność ekstremalnej lewicy*, Warszawa 1981.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.
- Kołodziej W., *Anarchizm i anarchiści w Rosji i Królestwie Polskim*, Toruń 1992.
- Krawczyk Z., *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965.
- Kuczyński P., Frybes M., Strzelecki J., *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine 'a*, Warszawa 1994.
- Kulczycki L., *Anarchizm w obecnym ruchu społeczno-politycznym Rosji*, Warszawa 1907.
- Kulczycki L., *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902.
- Malinowski A., *Mit wolności. Szkice o anarchizmie*, Warszawa 1983.
- Miklaszewska J., *Libertariańska koncepcja wolności i własności*, Kraków 1994.
- Modzelewski W., *Pacyfizm w Polsce*, Warszawa 1996.
- Muszyński J., *Anarchizm. Rzecz o nieziszczalnej wolności*, Warszawa 1982.
- Muszyński J., *Ideologia i polityka współczesnego lewactwa*, Warszawa 1976.
- Paleczny T., *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1997.
- Pęczak M., *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1991.
- Rappaport H., *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 r.*, Warszawa 1981.
- Szacki J.(red.), *Ani kupiec, ani książę: obywatel*, Kraków-Warszawa 1997.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Kraków-Warszawa 1994.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota. Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Śliwa M., *Polska myśl socjalistyczna 1918-1948*, Wrocław 1988.
- Śliwińska A., *Subkultury młodzieżowe, Wybór literatury z lat 1980-1994*, Opole 1994.
- Ulicka G., *Nowe ruchy społeczne: niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993.
- Walczewska S., *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków 1999.
- Waldenberg M., *Prekursorzy nowej lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Kraków-Wrocław 1989.
- Wertenstein-Żuławski J., Pęczak M., *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław 1991.
- Wójcik J.W., *Od hipisów do satanistów*, Kraków 1991.
- Wójcik J.W., *Podkultury młodzieżowe lat osiemdziesiątych*, Warszawa 1989.
- Zieliński E., *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 1999.
- Żuk P., *Społeczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi*, Warszawa 2001.

#### VI. Materiały internetowe:

- Guy Debord and the Situationists*, tekst dostępny na stronie internetowej: [www.castless.ncl.ac.uk](http://www.castless.ncl.ac.uk)
- Sierpiński J., *ABC libertarianizmu*, tekst przedstawiony na Festiwalu Wolności, Katowice 1-3 maja 1997, rok wydania nieznan; tekst dostępny na stronie internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).
- Waluszko J.P., *Lakierowany Żuk*, tekst dostępny pod adresem e-mailowym: [jwal@pg.gda.pl](mailto:jwal@pg.gda.pl).
- Waluszko J.P., *Mitozofia sarmacka*, tekst dostępny na stronie internetowej: [www.sierp.tc.pl](http://www.sierp.tc.pl).