

Anna Kurkiewicz

Przemoc i władza – pytanie o bezpieczeństwo w warunkach komunikacyjnej opresji. Mitologia powtórnego komunizmu

Rzeczywistość końca XX i początku XXI w. jest rzeczywistością, która z jednej strony wyparła pojęcie przemocy ze sfery ideacyjnej, sfery konstruowania bytów społeczno-politycznych, z drugiej strony wypierając przemoc, jako narzędzie budowy nowych łańdów społecznych, pozostawiła i zawłaszczyła jej modus, czy inaczej właściwe warunkom przemocy sposoby organizacji świata, jego czasu i przestrzeni. W świecie nowoczesnym i ponowoczesnym przemoc okazuje się bowiem niejednokrotnie podstawą sankcjonowania i umacniania urzędów władzy. Przemoc symboliczna – jak chciał Pierre Bourdieu – narzędzie wywierania wpływu przez klasy dominujące, czy przemoc wynikająca z komunikacyjnej opresji – legitymizacja powszechnej zgody, *consensusu*, które przekształcane w ideę – podstawę budowy nowoczesnego świata, stają się formą opresji, narzucania jedynej, wypracowanej jako (pozornie) wspólna, wizji tego, co jest i tego co być może podstawą sporu. Pytaniem otwartym zatem pozostaje pytanie o bezpieczeństwo w warunkach narzędziowej przemocy.

Przywołane pytanie, nim zostanie wyartykułowane i wpisane w określony kontekst czy pola możliwych odpowiedzi, poprzedzone winno być namysłem nad źródłami tradycji europejskiej, źródłowymi pojęciami oraz ich dialektycznym uwikłaniem. Tradycja europejska, w przekonaniu francuskiego filozofa Jean-Luca Nancy'ego, zasada się na pragnieniu, które, gdy zaczęło się ucieleśniać, przybrało kształty totalne, a ostatecznie totalitarne:

chodzi o pragnienie, aby społeczeństwo (w innych przypadkach *polis*, państwo, lud) przybrało postać dzieła, to znaczy realności, która osiągnęła swój docelowy i doskonały kształt, realności wypełnionej znaczeniem ostatecznym (...). W pełni jednak wyraziło się ono w formie tego, co określa się mianem dwudziestowiecznych totalitaryzmów¹.

¹ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. T. Załuski, Wrocław 2010, s. 4

Tym, co pragnienie zrealizowane (społeczeństwo jako dzieło) miało cementować, była wspólnota, komunია [*communio*], a ostatecznie komunizm (jako ucieleśnienie postulowanej jedność w jej totalnym kształcie)².

Komunizm [*communisme*] wyznacza, jak powiedział Sartre, „nieprzekraczalny horyzont naszej epoki”. Dzieje się tak w wielorakim sensie – politycznym, ideologicznym i strategicznym. (...) słowo „komunizm” stanowi emblemat pragnienia, by znaleźć lub odnaleźć miejsce wspólnoty poza podziałami społecznymi, poza podporządkowaniem technopolitycznej dominacji, a także poza zmierzaniem wolności, zubożeniem słowa i skarleniem zwykłego szczęścia do jakiego dochodzi gdy w pełni podlegają one porządkowi prywatyzacji³.

Co znamienne, i na co zwraca uwagę Nancy, to historyczne wypaczenie owego emblematu, które naznaczyło swym piętnem cały niemal wiek XX. Ciężenie w kierunku pragnienia jedności – wspólnoty zastąpiono, już na poziomie idei, które w kontekście społecznym przybrały kształt określonych ideologii – negacją wspólnoty, i zasadzonej u jej podstaw jedności współtworzących ją jednostek, na rzecz konstruktów totalnych. Próby stworzenia rzeczywistości znoszącej wspólnotę jako miejsce ekspresji, artykulacji poszczególnych jednostek wchodzących w jej skład, na rzecz określonej struktury, wchłaniającej w siebie człowieka i negującej jego indywidualizm, doprowadziły do wykrzywienia idei komunizmu, czy zastąpienia jej tzw. „realnym komunizmem”, który sprowadza się właściwie do tego, co określić możemy jako totalitaryzm.

Fakt, że sprawiedliwość, wolność – i równość – zawarte w idei lub ideale komunizmu, zostały bez wątpienia zdradzone i wypaczone w tzw. realnym komunizmie, ma ciężar niedającego się tolerować cierpienia (...), a jednocześnie decydujący ciężar polityczny (strategia polityczna musi nie tylko wspierać opór przeciwko temu wypaczeniu, lecz także (...) liczyć się z możliwością, że całe społeczeństwo zostało ukształtowane, a raczej sfabrykowane...⁴.

Autor *Rozdzielonej wspólnoty* przywołuje Zinowiewa, jako egzemplifikację demaskowania wypaczeń komunizmu. Sam Zinowiew, dokonując swoistej wiwisekcji, operacji na żywym organizmie – produkcie komunizmu, jakim jest *homo sovieticus* – napisze: „Ideologia unifikuje indywidualną świadomość i jednoczy miliony maleńkich ‘ja’ w jedno ogromne ‘my’. Nawet bunt przeciwko społeczeństwu radzieckiemu jest zjawiskiem mieszczącym się w ramach kolektywizmu. Jest zwykle buntem w kolektywie, a nie oderwaniem się odeń”⁵.

² *Ibidem*, s. 5

³ *Ibidem*, s. 9

⁴ *Ibidem*, s. 10

⁵ A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, przeł. S. Deja, Warszawa 1987, s. 76.

O owym wypaczeniu pisał już Mikołaj Bierdiajew, w książce *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego* czytamy: „Komunizm jeśli chodzi o swoją ideę, chciałby urzeczywistnić nie tylko sprawiedliwość, ale także braterstwo w kontaktach między ludźmi, ‘wspólnotę ludzi’⁶. Idea jednak, podszyta przymusem – jak podkreśla Bierdiajew – skazana jest na klęskę. Tak pojęty komunizm „...jest skazany albo na porażkę i zgubę, albo na stworzenie społeczeństwa przypominającego mechanizm, w którym nie da się rozróżnić poszczególnego człowieka”⁷. W innym tekście czyni rosyjski filozof wyraźne rozróżnienie pomiędzy komunizmem, kolektywizmem a wspólnotowością, podkreślając, iż o ile wspólnotowość jest artikulacją praw wolnościowych jednostki, o tyle kolektywizm z założenia i w całości neguje indywidualizm i jednostkowość. Komunizm natomiast utożsamiany mylnie z kolektywizmem, zawiera, w przeciwieństwie do kolektywizmu, pozytywny potencjał ideotwórczy⁸, rdzeń bowiem pojęcia komunizm odnosi się do *communio* – jedności, wspólnoty⁹. W komunizmie zrealizowanym nie odnajdziemy jednak wspólnoty, tu miejsce jedności zajmuje „wyzysk człowieka przez człowieka jak i wyzysk człowieka przez państwo...”¹⁰. Miejsce relacji podmiotowych zajmuje uprzedmiotowienie¹¹, jednostka utopiona zostaje w bezwolnej masie. Jak napisze Bierdiajew: „W masie osoba zawsze jest osłabiona i obniżona w swojej jakości”¹², podporządkowana określonej, przedkładanej nad człowieka, idei. Tak pojęty konstrukt społeczny sprzężony zostaje symboliką sprowadzoną do „bezwstydnej demagogii”¹³.

Pragnienie jedności przekształca się w kres wspólnoty. Miejsce jednoczących więzi zajmuje bezwolna masa. Idea zastąpiona zostaje przez ideologię. Mit fałszywie pojętej komunii (*communio*) wypełnia świadomość społeczną. Totalna wizja świata rodzi w konsekwencji totalitaryzm. Tęsknota za jednością – *communio*, znajduje odzwierciedlenie w komunizmie, innymi słowy komunizm jawi się jako tęsknota za jednością – jednoczeniem. Nancy podkreśla, że „obłąd wcielonej komunii”¹⁴ rodzi totalitaryzm, w XX w. przybierający kształt nazizmu z jednej strony i zrealizowanego (wypaczonego) komunizmu z drugiej. O ile bowiem samo pragnienie wspólnoty jako jedności poszczególnych jej członków zawiera

⁶ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 125.

⁷ *Ibidem*, s. 125

⁸ Vide: M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 60.

⁹ Należy podkreślić, iż Bierdiajew prowadzi złożone analizy wykazując analogie i sprzeczności na poziomie ideowo-filozoficznym jak i praktyki społecznej w odniesieniu do pojęcia komunizmu, zestawiając je z pojęciami takimi jak socjalizm, narodowy socjalizm, kolektywizm, soborowość, wspólnotowość.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 100.

¹¹ Vide: *ibidem*.

¹² M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 232.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Vide: J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 49.

w sobie pierwiastek komunii czy komunikacji (jako pierwotnie ujętego komunizmu), o tyle komunizm, w swej właściwej historyczno-politycznej szacie, samą komunikację, a wraz z nią więzi pomiędzy poszczególnymi jej członkami neguje. Powtórzy Nancy za Mauricem Blanchotem: „Komunizm: to, co wyklucza wszelką ukonstytuowaną już wspólnotę i samo się z niej wyklucza”¹⁵.

Lecz gdzie należałoby szukać źródeł owych totalnych wektorów powstających wewnątrz społecznej tkanki – określonej wspólnoty, czy wspólnot ludzkich? Nancy przyglądając się przywołanemu zjawisku wskaże na mowę, a właściwie na mit założycielski mowę poprzedzający, czy inaczej mowę fundujący.

Początek mowy jest w micie, lecz jeśli sama mowa (jako logos, wypowiedane słowo) „jest dana”, to mit to danie poprzedza.

Mit zaś bezpośredni i zapośredniczony, sam jest nadaniem logosu. (...) mit od samych swych narodzin (czy narodziny te miały miejsce u Platona, Vica, Schellinga czy jeszcze kogoś innego) jest nazwą *strukturującego się logosu* albo, co wychodzi na to samo, nazwą kosmosu *strukturującego się w logos*¹⁶.

Mit poprzedza świat (jako opowieść) i poprzedza język (jako wypowiedanie świata). Mit jest – jak podkreśla Nancy – manifestacją źródłowej rzeczywistości, z niej dopiero wyłania się ludzki świat.

Mit w bardzo precyzyjnym znaczeniu jest inkantacją, która powołuje świat i wprowadza język, która powołuje świat w nadejście języka, dlatego nie da się go odzielić od rytuału czy kultu. Już jego wypowiedzenie, recytowanie jest rytuałem. Mityczny rytuał jest wspólnotową artykulacją mitycznej mowy¹⁷.

Mit jest za każdym razem mitem wspólnotowym, rodzi się we wnętrzu określonej wspólnoty, tworząc niejako jej rdzeń, jądro, czy innymi słowy, koncentrując wokół siebie wspólnotę. Mit wprowadzając w przestrzeń symboliczną za pomocą określonego rytuału, cementuje wspólnotę. Mit będąc nie alegorią, będąc nie alegorycznym, a tautegorycznym, wypowiada sam siebie, a wraz z komunikowaniem siebie, wypowiada (komunikuje) wspólnotę¹⁸. Mit jest zatem ujawnieniem wspólnoty, jej prapoczątkiem, jej źródłem. Jak powie Nancy:

Nie ma mitu, który nie zakłada (...) mitu objawienia wspólnotowego (albo masowego) mitów. Mit tedy jest mitem jednoczenia – komunii. „Mit komunii [*commu-*

¹⁵ M. Blanchot, *Le communisme sans héritage*, „Comite” 1968, przedruk w „Gramma” 1978, n° 3-4, [za:] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 16.

¹⁶ J.-L. Nancy, *Przerwany mit*, przeł. M. Gusin, [w:] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 70.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Vide: *ibidem*, s. 71.

nion], tak jak komunizm – ‘jako rzeczywiste przyswojenie istoty człowieka przez człowieka i dla człowieka, jako całkowity powrót człowieka jako człowieka społecznego’¹⁹ – jest mitem, absolutnie i dokładnie, w całkowitej wzajemności mitu i wspólnoty w ramach mitycznego świata lub myślenia²⁰.

Potrzeba wspólnoty wyrażona w micie komunii wyrasta wcześniej jeszcze z potrzeby celowości i ładu, potrzeby spójności świata, spójności i harmonii odnajdywanej w otaczającej człowieka rzeczywistości. Leszek Kołakowski w tekście *Obecność mitu* podkreśla, iż odpowiedzią na sformułowane potrzeby jest sam mit. Mit jest bowiem u swych początków swoistym porządkiem nieuporządkowanego chaosu. Mit tłumacząc, wprowadza w świat określony ład, lub jeszcze inaczej, wydobywa uporządkowaną rzeczywistość z pierwotnego nieporządku (chaosu). Tak rozumiany mit okazuje się trwałym składnikiem fundowanych na jego ośnawach kultur. „Mityczna organizacja świata (tj. reguły rozumienia rzeczywistości empirycznych jako sensownych) jest w kulturze trwale obecna”²¹, założona u jej podstaw wiara w celowości, porządek oraz ład świata (jako zastanej przez człowieka rzeczywistości), utrwała i uprawomocnia jej mitotwórczy kształt. Innymi słowy obecność mitu utrwalona zostaje w kulturze za sprawą ciężenia ludzkiej natury w stronę racjonalności, ładu, w stronę całościowych spójnych obrazów świata, i zakładanej u ich podstaw spójnej rzeczywistości (rzeczywistości). Kołakowski wskazując na źródła wiary w „celowy ład”, wiary w „ciągłość przemian”, potrzeby spójności czy jedności, napisze: „we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czy jest i do niczego nie odsyła”²².

Owo ciężenie w stronę świata jako spójnej całości, naznaczone jest pierwiastkiem totalnym. Postrzeganie świata jako jedności (spójnej, uporządkowanej struktury) przekłada się na budowę wizji wspólnot czy wspólnoty ludzi jako struktury analogicznej. Nancy napisze: „Wspólnota absolutna – mit – jest nie tyle totalną fuzją jednostek, ile *wolą* wspólnoty: pragnieniem operowania [*operer*], za sprawą mocy mitu komunii...”; i nieco wcześniej: „Mityczna wola jest totalitarna w swej treści, gdyż ta jest zawsze komunią (...). Z konieczności mit komunikuje się jako mit właściwy wspólnocie: komuniam, komunizm, komunitaryzm, komunikacja, wspólnota sama traktowana w sposób prosty i zupełny, wspólnota absolutna”²³.

Autor *Rozdzielonej wspólnoty* zaznacza jednocześnie, o czym była mowa, iż nie można pomyśleć ani wspólnoty, ani wcześniej mitu bez języka (mowy), ale

¹⁹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, przeł. K. Jażdżewski, Warszawa 1960, s. 58, [za:] J.-L. Nancy, *Przerwany mit...*, s. 71.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 1995, s. 15.

²² *Ibidem*, s. 18.

²³ J.-L. Nancy, *Przerwany mit...*, s. 78.

też nie można pomyśleć języka bez mitu. Mit (mythos) jest bowiem tym, co wypowiedane (mit jako opowieść: „mit opowiada”, „mit mówi”)²⁴, sama mowa rodzi się wewnątrz mitu, mit niejako funduje mowę. Język uaktywnia, uruchamia sieć relacji – sił między mówcą (autorytet, dzierżyciel uznawanej za właściwą, kompetencji językowej) a słuchającymi (występującymi w relacji zależności, z racji niedostatku kompetencji językowej), przedstawicielami grup czy wspólnot przynależnych danej strukturze języka, a w konsekwencji danej strukturze świata. Język jest zatem manifestacją określonych stosunków sił, czy inaczej określonych stosunków panowania²⁵. Bourdieu poddając analizie struktury języka napisze: „można powiedzieć, że (...) relacje językowe są zawsze relacjami siły symbolicznej, że przez nie realizują się, w sposób przeobrażony, stosunki między rozmówcami – i odpowiednio – między grupami, do których należą”²⁶. Rodzą się w ten sposób, a jednocześnie zyskują legitymizację, relacje władzy – osoba podporządkowana przyjmuje w nich język panujących, uznając jego miejsce w tworzonej strukturze społecznej, będącej jednocześnie – jak podkreśla Bourdieu – „strukturą działania komunikacyjnego”, czy jeszcze inaczej, strukturą wyłaniającej się z języka hierarchii – „strukturą nierówności”²⁷. Nierówność odzwierciedlona zostaje w relacjach panowania, władzy i podporządkowania. „Każda wymiana językowa zawiera teoretyczną możliwość aktu władzy”²⁸. Relacje panowania związane są nieodłącznie z modusami władzy takimi jak przemoc, agresja czy dominacja. Co ciekawe, we współczesnych dyskursach społeczno-politycznych dominacja i związana z nią agresja (przemoc) zostaje niejako wzięta w nawias poprzez wprowadzenie komunikacji w przestrzeń *philia* (miłości, przyjaźni) „niemniej jednak nawet w takich sytuacjach odżegnanie się od dominacji może stanowić jeden z wymiarów strategii pobłażania, albo przeniesienia przemocy na wyższy poziom zanegowania i ukrywania, sposób na wzmocnienie efektu nierozpoznania i przez to wzmocnienie przemocy symbolicznej”²⁹. Tworzone w ten sposób złudne podstawy względnego bezpieczeństwa okazują się podszyte tym, co z założenia utrzymać ma bezpieczeństwo – przemoc, aktami agresji i przemocy. Dzierżyciele władzy (panujący) za pomocą narzędzia jakim jest język kreują rzeczywistość zasadzoną na fałszu – fałszywym micie bezpiecznej wspólnoty.

Zdominowanie języka jako wiodącej narracji prowadzi w konsekwencji do zdominowania całości rynku przez dzierżycieli władzy, zawłaszczenie języka staje się zawłaszczeniem rzeczywistości, jej konsekwencją. Wspólnota określonego języka przekształca się we wspólnotę fałszywą, czy jak powie Bourdieu staje się

²⁴ Vide: M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11.

²⁵ P. Bourdieu, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 133.

²⁶ *Ibidem*, s. 133.

²⁷ Vide: *ibidem*, s. 14.

²⁸ *Ibidem*, s. 136.

²⁹ *Ibidem*, s. 137.

„złudzeniem wspólnoty językowej”³⁰. Podstawą bowiem wspólnoty, we właściwym rozumieniu jest relacyjność, wytworzenie struktur relacji pozwalających na artykulację poszczególnych jednostek wchodzących w jej skład, bez wprowadzania budowanej struktury relacji w pole dominacji i siły. Rzeczywistość społeczna jednak, ze swej istoty, jest już rzeczywistością odbitą w krzywym zwierciadle – rzeczywistością zdominowaną relacjami panowania. Autor *Przemocy symbolicznej* podkreśla, iż z jednej strony mamy określoną kompetencję językową, która stanowi narzędzie artykulacji, ekspresji i komunikacji, z drugiej strony „...mamy systemy stosunków siły symbolicznej, które narzucają się poprzez system sankcji i specyficznej cenzury i w ten sposób uczestniczą w formowaniu produkcji językowej, ustalając „cenę” produktów lingwistycznych”³¹.

Bourdieu przywołując Ferdinanda de Saussure podkreśla, że powszechność dostępności do kompetencji językowej wewnątrz określonej wspólnoty jest jedynie postulatem, złudzeniem. Kompetencja językowa jest bowiem z założenia normowana przez dzierżycieli władzy, normy języka są „normami języka władzy”, a panujący to „depozytariusze prawomocnej kompetencji językowej”³². Język porządkuje rzeczywistość poprzez jej hierarchizację wypływającą i wynikającą z samego języka. Język wprowadza nierówności pomiędzy tymi, którzy go używają. Jak podkreśla Bourdieu „nie wszyscy rozmówcy są równi”³³. Kompetencja językowa w hierarchizowanej strukturze świata okazuje się nie egalitarna a elitarna. Jej dzierżyciel uprawomocniając kompetencję, utwierdza jednocześnie strukturalne podziały. Język (w tym przypadku język władzy) tworzy określoną rzeczywistość, wyznaczając jej ramy. Piętno nierówności odciska się na złożonej strukturze relacji międzyludzkich. „Kompetencja działa różnicująco (...). Najwyraźniej widać to w świecie politycznym, gdzie rzecznicy prasowi, z powodu faktu posiadania monopolu na prawomocne, polityczne, wyrażanie woli zbiorowości, wypowiadają się nie tylko w imieniu tych, których reprezentują, ale często także zamiast nich”³⁴ kreując tym samym rzeczywistość. Bourdieu podkreśla ową szczególną „moc” kreacyjną języka. Wypowiadane słowa powołują określoną rzeczywistość do istnienia, a jako, że założyliśmy określoną hierarchię w strukturze społecznej, język o którym mowa, jest już językiem określonej relacji podporządkowania. Innymi słowy:

Władza symboliczna, moc tworzenia tego, co jest dane za pomocą samego głosu-
nia, moc oddziaływania na świat poprzez oddziaływanie na wyobrażenia o nim
(...). Ona się spełnia w określonej relacji kreującej wiarę w prawomocność słów

³⁰ *Ibidem*, s. 136.

³¹ *Ibidem*, s. 136.

³² *Ibidem*, s. 137.

³³ *Ibidem*, s. 137.

³⁴ *Ibidem*, s. 138.

i wypowiedających je osób i funkcjonuje o tyle tylko, o ile ci, którzy jej podlegają, uznają tych, którzy ją sprawują³⁵.

Tworzenie określonych narracji, a tym samym powoływanie do istnienia (mocą tworzonej narracji) określonych łańdów społecznych wprzęga język w pole ideacyjne, a dalej w pole określonych ideologii. Odwoływanie się dzierżycieli uznanej kompetencji językowej do mitów założycielskich umacnia ideologię, a tym samym z zapisów pamięci czyni narzędzia legitymizacji władzy.

W ten sposób, na co wskazuje Paul Ricoeur, podlegamy komunikacyjnej opresji określonych systemów władzy. Mitologia przekształca się w ideologię, czy innymi słowy ideologia zawłaszcza mitologię. Mit jednego spójnego wewnętrznie świata wprowadza na powrót na arenę społeczno-polityczną przymus i przemoc – przymus uznania totalnej wizji świata i przemoc związaną z jej narzucaniem. Ricoeur poddając analizie ideologię jako wykwit wypaczeń w postrzeganiu rzeczywistości i jej opisach (tworzonych na potrzeby określonych struktur władzy modeli świata) wskazuje na nieprzejrzystość samego procesu ideologizacji. Ideologie wprowadzając w tkankę społeczną określone narracje, pod ich powierzchnią przemycają cały aparat umacniania tworzonych struktur panowania. „Ideologia ma w istocie legitymizować autorytet porządku lub władzy – porządku w sensie hierarchicznej relacji między rządzącymi a rządzonymi”³⁶. Do celów uprawomocnienia relacji panowania ideologia wykorzystuje to, co za Ricoeurem możemy określić jako „kruchość tożsamości”. Jednym z jej przejawów jest ciążenie w kierunku scalania poszatkwanej, z racji niedostatków pamięci (zarówno indywidualnej jak i zbiorowej) rzeczywistości, a właściwie jej zapisów. Brak spójności na płaszczyźnie pamięci przekłada się na niespójność konstruowanych w oparciu o pamięć tożsamości. Otwiera się tym samym pole dla zaistnienia różnego rodzaju ideologii. Odpowiadając na potrzebę przywracania przerwanej ciągłości świata ludzkiego osadzenia ideologia odwołuje się do „systemów symbolicznych”, „podsuwa symboliczną odpowiedź na przyczyny kruchości (...) tożsamości”³⁷. Przywołując Clifforda Geertza, napisze Ricoeur, iż systemy symboliczne dostarczają właśnie „...argumentacji, która wynosi ideologię do rangi wartości dodanej do wiary w legitymizację władzy”³⁸. Ideologia bowiem „tworzy się właśnie w szczelinie, między dążeniem do legitymizacji, którym emanuje system władzy, a naszą reakcją wyrażoną w kategoriach wiary. Ideologia *dodaje* zatem coś w rodzaju wartości dodatkowej do naszej spontanicznej wiary, dzięki czemu może zaspokajać żądania władzy”³⁹. W ten sposób wiara w fundowany na

³⁵ *Ibidem*, s. 139.

³⁶ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 110.

³⁷ *Ibidem*, s. 110.

³⁸ *Ibidem*, s. 111.

³⁹ *Ibidem*, s. 110-111.

micie jedności wspólnego świata (wspólnoty) porządek, przekształca się w narzędzia legitymizacji określonych systemów władzy. Jak podkreśla Ricoeur: „Ten stosunek ideologii do legitymizowania systemów władzy stanowi, jak się zdaje, główną oś, względem której układają się, z jednej strony najbardziej podstawowe zjawiska integrujące wspólnotę poprzez symboliczne, a nawet retoryczne zapośredniczenia działania, z drugiej (...) zniekształcenia”⁴⁰. Zniekształcenia zapisów pamięci, wprowadzają tym samym, tworzone na potrzeby panowania mity do głównej narracji – produktu panujących. Budowana czy odbudowywana w ten sposób jedność, jest jednocześnie odpowiedzią na rosnącą jej potrzebę. Niebezpieczeństwo rodzi się w tym miejscu dwojakiego rodzaju. Prawda historyczna zostaje zastąpiona prawdą stworzoną na potrzeby teraźniejszości, utrwalenie prawdy stworzonej i reprodukcja w czasie jej zapisów, zyskuje legitymizację odzyskanej tożsamości. Ideologia tworzy zatem określony obraz świata za pomocą narzuconej wspólnocie (poddanym panowaniu) narracji.

Narzucona opowieść⁴¹ jest powtórny wprowadzaniem mitu na arenę dziejów, czy raczej zastępowania, jak powie Mircea Eliade, „struktur racjonalnych i uniwersalnych” historią stworzoną na potrzeby panującej klasy, stworzoną, „...a następnie przedstawioną jako jedyna P r a w d a i jedyny możliwy L o s”⁴². Sam Eliade taki rodzaj mitologizacji nazywa „prowincjonalizmem mitologicznym”⁴³, tłumacząc ten szczególny twór potrzebą zawłaszczenia centrum świata. Uczynienia z określonych peryferii rzeczywistości, czy inaczej prowincji właściwego jądra świata – kosmosu. Kreowany w ten sposób sens staje się jedynym sensem powoływanej do istnienia mocą słowa rzeczywistości.

Owa szczególna zdolność powoływania do istnienia światów za sprawą słowa, wprzęga człowiek w określony językowy habitus. Wyłoniona w ten sposób rzeczywistość społeczna w języku znajduje swoje właściwe odzwierciedlenie. „W habitusie językowym wyraża się całość habitusu klasowego, którego habitus językowy jest tylko jednym z wymiarów”⁴⁴. Bourdieu podkreśla, że habitus językowy kształtujący klasowe osadzenie jednostki jest zarazem narzędziem jej artykulacji jako określania własnego miejsca w rzeczywistości społecznej. Odwołując się do takiej, a nie innej kompetencji językowej, czy raczej władając taką, a nie inną kompetencją, jej podmiot włada zarazem kreowaną za jej sprawą rzeczywistością, a wraz z nią miejscem własnym w niej osadzenia. Język okazuje się tedy narzędziem opisu, ale i porządkowania, hierarchizowania przestrzeni świata, a także świata

⁴⁰ *Ibidem*, s. 111.

⁴¹ *Ibidem*, s. 113.

⁴² M. Eliade, *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. A. Zagajewski, Londyn-Warszawa 1990, s. 255.

⁴³ *Ibidem*. Eliade odwołuje się tutaj do marksizmu i swego rozumienia historii – historii stworzonej jako centrum i źródło historii w ogóle.

⁴⁴ P. Bourdieu, *op.cit.*, s. 140.

stwarzania (w określonych, zakładanych przed użyciem języka kształtach). W ten sposób czas i przestrzeń jako składowe świata zostają niejako wprzężone w język, sytuowane poza językiem jednocześnie stają się elementem lingwistycznej kreacji.

Czy w tak złożonej dialektyce uwikłań jest jeszcze możliwe pytanie o bazowe bezpieczeństwo, odarte z uludy tworzonych na potrzeby panowania narracji? Czy jest możliwy powrót do pytań o wspólnotę jako doświadczenie jedności – komunii czy komunizmu bez uproszczeń i redukcji? Czy jeszcze innymi słowy, czy jest możliwe powtórzenie tego, co u podstaw pojęcia założone, przy jednoczesnym przekroczeniu negatywnej zawartości owego złożonego znaczeniowo (w jego historyczno-społecznym uwikłaniu) terminu? Czy jest możliwy *komunizm* (powtórzenie jego pozytywnej treści)? Nancy napisze:

(...) musimy stwierdzić (nie uchylając nieredukowalnej wieloznaczności ani aktywnej, niepokojącej ruchliwości słowa „komunizm”, nie zaprzeczając jednak ekscesom, do jakich ono prowadzi, i nie zapominając o tym wszystkim, co na nim ciąży, ani o użytku, jaki – nie bez przyczyny – z niego uczyniono), że *komunizm* nie może być już naszym nieprzekraczalnym horyzontem (...). Dlatego twierdząc, że komunizm nie jest już naszym nieprzekraczalnym horyzontem, musimy również stwierdzić, z taką samą mocą, że komunistyczny imperatyw pozostaje w bliskim związku [*communiquer*] z gestem, za sprawą którego musimy wyjść poza wszelkie możliwe horyzonty⁴⁵.

Komunizm rozsadza tedy od środka natywne uwikłanie, rodzącego się wraz z nim mitu, sięganie poza horyzont przywołanej mitologii, otwiera jednocześnie pole jej możliwych powtórzeń, powtórzenia jej pozytywnej treści – mitologia otwiera się tym samym na przekroczenie i powtórzenie komunizmu.

Abstract

Anna Kurkiewicz

Violence and Power – the Question about Security in the Conditions of Communicative Oppression. Mythology of Repeated Communism

The reality of the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, which on the one hand has eradicated the notion of violence from the ideational sphere, the sphere of constructing social-political entities, on the other hand, by eradicating violence as a tool of building new social orders, has kept

⁴⁵ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 17-18.

and appropriated its modus, or the ways of organizing of the world, its time and space, associated with the conditions of violence. In the modern and postmodern world, violence turns out to be, not seldom, the basis of sanctioning and reinforcing the mechanisms of power. Symbolic violence – as Bourdieu wanted – the tool of influence by the dominant classes, or the violence resulting from communicative oppression – legitimization of common agreement, *consensus*, which, transformed into an idea – the basis of the construction of the modern world, are becoming a form of oppression, a form of imposing the only one, worked out as (seemingly) common, vision of this what is and can be a question of a conflict.

The sources of such understood visions should be looked for, according to Jean-Luck Nancy, in a particular desire of man, desire, which, when started to be embodied, acquired total forms, and, finally, totalitarian ones: in the desire of transformation of the society into a “masterpiece”. The thing, which was supposed to be cemented by the realized desire (society as a masterpiece), was community, communion [*communio*], and, finally (as the embodiment of the postulated unity in its total form) communism.

Keywords: violence, power, security, communism

References

- Bierdajew, M., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, translated by H. Paprocki, Kęty 2003.
- Bierdajew, M., *O przeznaczeniu człowieka*, translated by H. Paprocki, Kęty 2006.
- Bierdajew, M., *Rozważania o egzystencji*, translated by H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdajew, M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, translated by H. Paprocki, Kęty 2005.
- Blanchot, M., *Le communisme sans héritage*, „Comite” 1968, przedruk w „Gramma” 1978, n° 3-4.
- Bourdieu, P., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, translated by A. Sawisz, Warszawa 2001.
- Eliade, M., *Aspekty mitu*, translated by P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade, M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, translated by A. Zagajewski, Londyn-Warszawa 1990.
- Kořakowski, L., *Obecność mitu*, Warszawa 1995.
- Marks, K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, translated by K. Jażdżewski, Warszawa 1960.
- Nancy, J.-L., *Przerwany mit*, translated by M. Gusin, [in:] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, translated by T. Załuski, Wrocław 2010.

Nancy, J.-L., *Rozdzielona wspólnota*, translated by T. Załuski, Wrocław 2010.

Ricoeur, P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, translated by J. Margański, Kraków 2006.

Zinowiew, A., *Homo sovieticus*, translated by S. Deja, Warszawa 1987.

Anna Kurkiewicz – dr filozofii, prof. WSB, dyrektor Centrum Dydaktyki i Badań Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Poznaniu. ORCID: 0000-0001-7064-5865