

KULTURA BUNTU. WZORY KULTUROWE OPORU SPOŁECZNEGO

Paweł Bytniewski

Institut Filozofii UMCS w Lublinie

ORCID ID: 0000-0002-1733-5910

pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

(*стаття надійшла до редакції – 05.09. 2018 р., прийнята до друку – 10. 11. 2018 р.*)

© Bytniewski P., 2018

Dwaj klasycy literatury poświęconej społeczeństwu masowemu, a zwłaszcza masowym formom społecznego nonkonformizmu, José Ortega y Gasset oraz Elias Canetti wskazują na społeczne i historyczne źródła “buntu mas”. Canettiego fascynowało zjawisko eksplozji ludzkiej “masy”, masy przekraczającej jakieś wartości krytyczne dla stabilności społeczeństwa. Interesowały go zwłaszcza formy osobliwości organizacji efemerycznych postaci buntu. Ortega y Gasset podkreślał kulturowe przemiany, w których bunt mas osiąga swą pełnię. Kultura buntu, w proponowanym znaczeniu, w nowoczesności organizuje swoją symboliczną treść ze względu na podstawowe odniesienia do czasu. Kultura rebelii przede wszystkim stanowi retroaktywne odniesienie do przeszłości. Nowoczesne odmiany tej kultury rewindykują to, co zostało stłumione i co nie spełniło się w przeszłości. Dlatego kulturę buntu w jej stosunku do autentyczności i samorealizacji wyraża przemoc symboliczna wobec wszystkich tych form symbolicznej dominacji, w której uznaje ona swoją własną niemoc i powód do wstydu. Obalenie pomników, przekreślenie emblematów prześladowców to gesty przemocy symbolicznej, którymi kultura buntu odplaca się rzeczywistej, przeszłej przemocy. Te gesty są powtarzane od czasu Rewolucji Francuskiej przez wszystkie współczesne odmiany kultury buntu. Czy zatem różni się człowiek zbuntowany od tego, który akceptuje ład społeczny, jaki zastaje? Na czym polega trudno uchwytna forma egzystencji człowieka zbuntowanego, skłonnego do radykalnych gestów oporu, aktów destrukcji jakich sam po sobie nie spodziewałby się w uładowanej społecznie przestrzeni interakcji? Na czym polega szczególna skłonność identyfikowania się człowieka buntu z naprędcą stworzonymi symbolami? Czym jest kultura buntu? Tego rodzaju pytania są przedmiotem zainteresowania artykułu.

Słowa kluczowe: kultura buntu, Jose Ortega y Gasset, Elias Canetti, opór społeczny, przemoc symboliczna.

CULTURE OF REBELLION. CULTURAL PATTERNS OF SOCIAL RESISTANCE

Paweł Bytniewski

Maria Curie Skłodowska University in Lublin

ORCID ID: 0000-0002-1733-5910

pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

The two classicists of the mass society literature and, especially, the social forms of non-conformism, José Ortega y Gasset and Elias Canetti point out the social and historical sources of “mass rebellion”. Canetti was interested in the phenomenon of explosion of “human mass”, the mass exceeding some critical values for the stability of society. Peculiarities of the organization of ephemeral form of the rebellion were of special interest for him. Ortega y Gasset emphasized the cultural transformation in which the mass rebellion reached its fullness. In the proposed sense, the culture of the Modernity rebellion forms its symbolic content according to the time demands. Primarily, the culture of the rebellion is formed on the basis of its retroactive reference to the past. Modern varieties of the rebellion revindicate what has been suppressed and what had no fruition in the past. Therefore, the culture of the rebellion in its relationship to authenticity and self-fulfilment also expresses itself by symbolic violence against all these forms of symbolic dominance, in which it recognises its own malaise and reason for shame. Devastation of the monuments, the nullifying of the emblems of oppressors are gestures of symbolic violence, which the culture of the rebellion repays to the actual, past violence. These manifestations have been repeated since the French Revolution by all modern varieties of this culture. What, therefore, is the difference between a rebellious man and a person who accepts the social order they find? What is the hard-wearing form of a rebellious man, inclined to radical gestures of resistance, acts of destruction which he does not expect in the socially ordered space of

interactions? What is the specific tendency of identifying rebels with hastily created symbols? What is a culture of rebellion? Such questions are the main issue of the paper.

Key words: *Culture of Rebellion, Jose Ortega y Gasset, Elias Canetti, social resistance, symbolic violence.*

КУЛЬТУРА БУНТУ. КУЛЬТУРНІ ЗРАЗКИ СУСПІЛЬНОГО ОПОРУ

Павел Битнєвські

Університет Марії Кюрі-Склодовської в Любліні

ORCID ID: 0000-0002-1733-5910

pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

Хосе Ортега і Гассет та Еліас Канетті – автори класичних творів про соціальні форми нонконформізму – вказують на соціальні та історичні витоки “масового бунту”. Канетті цікавився явищем “вибуху” людської маси, маси, яка долає якісь критичні цінності заради стабільності суспільства. Він особливо цікавився особливостями організації ефемерного виду бунту. Ортега і Гассет наголошував на культурних змінах, в яких масовий бунт досягав свого найвищого прояву. У запропонованому значенні, культура бунту Модерності формує свій символічний зміст відповідно до вимог часу. Перш за все, культура бунту формується на основі свого ретроактивного відношення до минулого. Сучасні форми бунту виправдовують те, що не було здійснено в минулих бунтах. Тому культура бунту, в її відношенні до автентичності та самореалізації, виражає своє насильство щодо усіх форм символічної домінації, в яких вона вбачає власну хворобу та причину сорому. Знищення пам’ятників, заперечення емблем переслідувачів, є проявами символічного насильства, яким культура бунту відплачує актуальній, минулій владі. Такі прояви повторювалися з часу Французької революції всіма сучасними різновидами цієї культури. Тому виникають питання, чим відрізняється повстанець, бунтар, від людини, яка приймає соціальний лад, котрий вона чи він застає?; в чому полягає суть екзистенції людини, яка бунтує і яка схильна до радикальних дій, тобто дій, які спричиняють руйнування?; в чому полягає особливість специфічної тенденції ідентифікування бунтарів з символами, які були створені під впливом шаленства, запалу?; що таке культура бунту? Пошук відповідей на ці питання складає основне завдання статті.

Ключові слова: культура бунту, Хосе Ортега-і-Гассет, Еліас Канетті, соціальний опір, символічне насильство.

1. Masa. Dwaj klasycy literatury poświęconej społeczeństwu masowemu, a zwłaszcza masowym formom społecznego nonkonformizmu, José Ortega y Gasset oraz Elias Canetti wskazują na społeczne i historyczne źródła „buntu mas”. Canettiego fascynowało zjawisko eksplozji ludzkiej „masy”, masy przekraczającej jakieś wartości krytyczne dla stabilności społeczeństwa. Interesowały go zwłaszcza formy osobliwości organizacji efemerycznych postaci buntu. Czym różni się człowiek zbuntowany od tego, który akceptuje ład społeczny, jaki zastaje? Na czym polega trudno uchwytna forma egzystencji człowieka zbuntowanego, skłonnego do radykalnych gestów oporu, aktów destrukcji jakich sam po sobie nie spodziewałby się w uładowanej społecznie przestrzeni interakcji? Na czym polega szczególna skłonność identyfikowania się człowieka buntu z naprędce stworzonymi symbolami?

Ortega y Gasset podkreślał kulturowe przemiany, w których bunt mas osiąga swą pełnię. W jaką przyszłość przenosi nas bunt mas? – pyta Ortega y Gasset [see: Gasset 1982]. Być może zjawisko, które nosi skrótową nazwę „Maj 68” było ostatnim, które można ujmować w ramy przez nich zaproponowane. Dziś, w obliczu przemijania dwudziestowiecznego modelu kultury masowej, warto zapytać o to, jak kształtują się współczesne wzory kultury buntu. Jak późna nowoczesność zmienia kulturę oporu społecznego?

2. Czym jest bunt? Człowiek zbuntowany – wedle słynnego określenia Alberta Camusa – to człowiek, który mówi „nie” [see: Camus 1991]. Lecz zanim bunt się wypowie i ustanowi w mówieniu „nie”, przygotowuje go milczenie człowieka bezradnego, osaczonego siecią ograniczeń, których nawet nie stara się zrozumieć, bo odbierają mu one zdolność rozumienia. Bunt, o czym pamiętać muszą wszyscy ci, którzy są dysponentami jakiegoś przymusu i ci, którzy mu podlegają, rozpoczyna się manifestowaniem postaw, które są jego przeciwieństwem. Bunt zaczyna się od bezradności, od niemożności przeciwstawienia się temu, co jest siłą przemożną, władającą w pełni, co swym ciężarem zrasta się z ciałem i umysłem człowieka bezradnego. Bezradność to także niezdolność do wyrażenia własnej postawy oporu i zdefiniowania sytuacji, w której opór nadaje sens działaniu. Symptomy buntu, które go poprzedzają i zapowiadają są rozproszone – nie tworzą nawet syndromu, wiązki powtarzalnych fenomenów. Dlatego bunt zaskakuje wszystkich i nigdy nie jest zorganizowanym oporem, zaplanowaną dywersją w uporządkowanym jakimś ładem sił obszarze bytu społecznego. Nie jest działaniem strategicznym. Przybiera postać eksplozji. Nie ma nic bardziej mylącego w postawie rezygnacji i podporządkowania niż to, że owa bezradność jest oznaką

łagodności baranka. W istocie jest często zapowiedzią gniewu i desperacji zalewających falą emocji wcześniej nieznanych i czynów niespodziewanych. Bunt – gdy opanowuje on zbiorowość – można jedynie się zarazić. Nie można ani buntu zaplanować ani wejść w niego na mocy decyzji. Buntują się bowiem cierpiący i zarazem zdezorientowani, zawiedzeni i zarazem sparaliżowani swą bezsilnością, przypadkowi obserwatorzy i żądni czynu – wszyscy desperaci. Jeśli zatem bunt, przeżywany jako doświadczenie, jest postawą wobec całego świata, to motywuje go zawiedziona miłość do jego swojskości. Jeśli bunt jest czynem to motywuje go wola defamiliaryzacji zastanego świata, wola odebrania mu cech normalności, warunku zwykłego życia.

To wszystko sprawia, że stawką buntu jest zawsze cała egzystencja zbuntowanego. Buntownik nie negocjuje i nie kalkuluje, stawia na szalę wszystkie swoje siły. Dlatego zawsze jest bliski klęski a jego zwycięstwo, gdy może sprawić, że siła, wobec której się określa słabnie, zawsze jest wątpliwe. Jest ono niespodzianką taką samą jak klęska. Bunt jest więc postawą wobec tego co napotykamy w świecie jako nieuniknione i przemożne – dlatego jest rzuceniem całej egzystencji przeciw światu.

3. Czas nowoczesności. Hannah Arendt w swym ujęciu tego, czym jest rewolucja zwraca uwagę na sposób w jaki rewolucja wiąże się z czasem historycznym. Twierdzi ona mianowicie, że rewolucja przynależy wyłącznie do rzeczywistości świata nowoczesnego, nowoczesności rozumianej jako epoka, i wcześniej była nieobecna w świecie i nieznaną myśli politycznej [see: Arendt 2003]. Kolisty czas przemian społecznych i politycznych jaki dominował w czasach przednowoczesnych łączył się w całość z przednowoczesną formą myślenia o przemianach tego świata. Pojęcie czasu w jaki wpisano rewolucję ściśle odpowiada nowoczesnej jego wizji – czasu otwartego nie na powtórzenie, ale na zmianę, czasu, który nie utrwała tego, co już było, ale wprowadza zmiany, zaciera ślady przeszłości i wspiera pragnienie nowości. Rewolucje odkryły przed podmiotami politycznymi XIX i XX wieku zmianę nieodwracalną i przeciwstawiły ten typ zmiany naturalnym procesom przyrodniczym, co zapoczątkowało też awans pojęcia rewolucji w intelektualnych poszukiwaniach specyfiki politycznych osobliwości nowoczesności. Rewolucje odkryły też znaczenie historyczne niepowtarzalności zdarzeń, a tym samym odkryły znaczenie tego co w aktualności nagłe. W ten sposób w kulturze umysłowej łaciński termin *revolutio* z astronomii przechodzi do myśli politycznej i zaczyna dominować w jej dyskursie prowadzonym nad zmianą polityczną i społeczną.

Dodać do poglądu Hanny Arendt można zatem i to, że także sposoby przeżywania i konceptualizacji rewolucji wchodzą w skład nowoczesnej kultury. U podstaw tego przeżywania i konceptualizacji – jak sądzę – możemy odnaleźć specyficzne, nowoczesne doświadczenie czasowości. Rewolucję zatem – w sensie historycznym i pojęciowym – określa kultura, która przybrała swą postać zaledwie dwa wieki temu.

Jeśli zgodzimy się z tą tezą to rozumienie kultury rewolucji jako kultury buntu będzie zależeć od tego, w jaki sposób będziemy rozumieć nowoczesne doświadczenie czasowości i w jaki sposób tę kulturę umieścimy w nowoczesności. Kultura buntu zatem, w proponowanym tu rozumieniu, w nowoczesności organizuje swe treści, swą symboliczną zawartość z uwagi na fundamentalne odniesienia do czasu. Kultura rewolucji to nic innego u jej podstaw jak konsekwencja nowoczesnego sposobu waloryzacji czasu.

Czym jest nowoczesność i jak kulturę przez nią wytworzoną, kulturę buntu można umieścić wewnątrz czasu nowoczesnego, wewnątrz nowoczesnego doświadczenia czasowości?

Przed wszystkim nowoczesne przeżywanie czasu wyróżnia aktualność jako moment pełni rzeczywistości tego, co potencjalne. Aktualność wypełnia rzeczywistość najbardziej brzemiennej w skutkach a jako moment świadomości jest ona najbardziej obfitujący w sens. To wyróżnienie momentu aktualności motywowane jest jego problematycznym położeniem względem dwóch pozostałych form uczasowienia – przeszłości i przyszłości. Mówiąc krótko: czas nowoczesny wyróżnia aktualność, bo dopełnia ona w niejednakowy sposób przeszłość i przyszłość. Nowoczesność bowiem to także konfliktowe przeżywanie przeszłości i przyszłości, nowoczesność to kultura zerwania ciągłości między przeszłością a przyszłością.

Tylko w takim świecie rodzą się rewolucje i tylko w takim świecie pojawia się nie tylko bunt, ale także kultura buntu.

Nowoczesne zerwanie ciągłości między przeszłością i przyszłością wyróżniło teraźniejszość tak, że uczyniło ją miejscem konfliktu czasu minionego i czasu nadchodzącego. Nowoczesność w doświadczeniu czasowości kultury to przeżycie narastającego konfliktu między doświadczeniami i oczekiwaniami. Nowoczesność jednak to także opowiedzenie się po stronie przyszłości w tym konflikcie.

Taki rodzaj stronnictwa wyraża nowoczesność w pojęciu postępu, który czyni zmiany procesem nie tylko nieodwracalnym, ale także procesem nieustannej korekty, doskonalenia teraźniejszości. *Progressus est in infinitum perfectionis*, jak utrzymywał Leibniz.

Dlaczego jednak ten wewnętrzny spor czasów w nowoczesności narasta? Jak rozległa jest przestrzeń doświadczenia nowoczesności, jak szeroki jest nowoczesny horyzont oczekiwań i od czego zależą relacje między nimi? W jaki sposób nowoczesne przeżywanie czasu sprzyja buntowi i jego kulturze?

Nowoczesny, narastający rozziw między przestrzenią doświadczeń i horyzontem oczekiwań zależy od tempa zmian, jakim ulega kultura [Koselleck 2001: 359-389]. Gdy rośnie tempo zmian rozziw czasów przeszłego i przyszłego narasta, kurczy się także teraźniejszość. Czas nowoczesny przynagła działania. A w konsekwencji narasta też w nim potrzeba wyróżniania aktualności jako miejsca, w którym różnice te mogą przybierać postać konfliktu. To w rezultacie przyrostu tempa zmian następuje inflacja minionego doświadczenia, rośnie natomiast skala i niepokój wobec tego, co oczekiwane. Narastające tempo zmian coraz szybciej dewaluje wartość i znaczenie doświadczenia minionego, które, skoro nie ma już wartości prognostycznej, nie ma już zasadniczego znaczenia dla projektów przyszłości. Asymetria wartości i znaczenia czasu przyszłego i przeszłego to zasadnicza cecha nowoczesności. Za jej sprawą rośnie stawka oczekiwań – każde jutro wydaje się lepsze od rozczarowującego coraz bardziej dziś.

W nowoczesności zatem przeszłość to ciężar. Ale też: nowoczesne są wszystkie te formy kultury, postawy, treści, które pozwalają się nam modernizować, tj. uwalniać od ciężaru przeszłości. Jeszcze inaczej mówiąc; postawa nowoczesna oparta jest na przekonaniu, że możemy dowolnie dystansować się do przeszłości. W rezultacie stałą tendencją nowoczesności wyraża ambiwalentne zainteresowanie przyszłością. Jest ona coraz mniej pewna i coraz bardziej oczekiwana. Wola i praktyka nowoczesności kształcą poczucie ewentualności kosztem poczucia rzeczywistości. O co tu chodzi dobrze oddaje to, Robert Musil pisze w *Człowieku bez właściwo ci*: „Jeśli istnieje poczucie rzeczywistości, musi istnieć również i poczucie ewentualności. Jeżeli chce się przejść pomyślnie przez otwarte drzwi, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, że mają one stałą futrynę. Ta zasada, wynika po prostu z poczucia rzeczywistości. Jeśli wszakże takie poczucie istnieje, a nikt nie może wątpić, że ma ono swoją rację bytu, to musi również istnieć coś, co można by nazwać poczuciem ewentualności. Kto je ma, nie mówi na przykład nigdy: to czy tamto się stało, stanie albo musi się stać, a jedynie zakłada, że coś mogłoby, miałoby albo musiałyby się stać. [...] To, co nazywamy ewentualnością, obejmuje wszakże nie tylko marzenia chorych nerwowo osób, ale również nieziszczone jeszcze zamiary Boga. Jakieś możliwe przeżycie lub możliwa prawda nie równają się

rzeczywistemu przeżyciu lub rzeczywistej prawdzie minus wartość rzeczywistego istnienia, ale mają w sobie, przynajmniej w mniemaniu swych zwolenników, coś boskiego: ogień, polot, wolę twórczą i świadomy utopizm, który nie lęka się rzeczywistości, ale traktuje ją jako zadanie do spełnienia i odkrycie do dokonania” [Musil 2002: 17-18].

4. Bunt a *ethos* nowoczesności. Ramy nowoczesności wyznacza nie tylko nowoczesne doświadczenie czasu, ale także to, co można określić terminem *ethosu* nowoczesności. *Ethos* ten promuje indywidualizm w rozumieniu podmiotowości ludzkiej i wartości które wyznaczają horyzont moralnej aktywności podmiotu. Sądzę, że spośród tych wartości najistotniejsze są dwie; autentyczność i samospełnienie. Wynalazkiem nowoczesności w sferze moralnej jest *ethos* autentyczności i samospełnienia.

Nowoczesny podmiot, to taki, który przeżywa swoje „Ja” w swobodzie dystansowania się do przeszłości, w tym, do własnej przeszłości. Jego punktowe i nieprzynależne do świata „Ja” otrzymuje w ten sposób takie określenie, że jedynym moralnym łącznikiem ze światem jest nadanie egzystencji formy swobodnej ekspresji. Autentyczność to wartościowa moralnie forma tej ekspresji a samospełnienie jest jej celem. Autentyczne jest wszystko to, co wyraża się w zgodzie z tym, co przeżywane jako własne, co w zgodzie z „Ja”. Jeśli więc stoik w starożytności żądał, by ludzie naśladowali mędrców, a chrześcijanin w epoce przednowoczesnej żądał od siebie naśladowania Chrystusa, to człowiek nowoczesny uwalnia własne „ja” od zobowiązania wobec wzorców osobowych i żąda od siebie, by realizować swe życie moralnie tak, jak tylko może się ono przejawiać autentycznie. Moralną substancją i przedmiotem nowoczesnego *ethosu* jest bycie sobą. Według Rousseau o istocie jednostkowej wrażliwości i samoświadomości, a więc o możliwości bycia sobą, stanowi „poczucie istnienia” (*sentiment de l'existence*) będące pragnieniem czystej, niezapośredniczonej samoobecności wolnej od „zewnątrznych”, „obcych” elementów. To poczucie istnienia funkcjonuje zarazem jako punkt wyjścia dla *ethosu*, jako źródło nowego „prawa natury” i jako punkt jego dojścia, *summum bonum*, do którego zmierza wszelkie doświadczenie. Rousseoistyczne poczucie istnienia to samoodtworzające się źródło wartości moralnej „Ja”. Nowoczesny *ethos* opiera się więc na dwóch filarach: wolności samostanowienia i wierności sobie.

Jak ten *ethos* określa miejsce kultury buntu w rewolucji?

By odpowiedzieć na te pytania należy w czasie nowoczesnym ulokować podmiot społeczny, jaki ta

nowoczesność wytworzyła jako podmiot rewolucji. Tym podmiotem jest masa konstytuująca się jako podmiot jedynie w odniesieniu do aktualności, lecz z tego miejsca aktywnie określająca swój stosunek do przeszłości i przyszłości dyktowany etosem autentyczności i samospełnienia.

Czym jest masa w jej formie ukonstytuowania się?

Odpowiedź Ortegi y Gassetta i Canettiego, choć są odmienne, to dobrze korespondują ze sobą. Ortega y Gasset podnosi jako zasadniczą kwestię to, co sprawia, że bunt dochodzi do skutku, gdy masa staje się podmiotem. Canetti natomiast podkreśla coś, co dopełnia obraz masy jako podmiotu buntu – masa jest rezultatem pokonania lęku przed dotknięciem.

Tylko w masie człowiek wyzwala się od lęku przed dotknięciem. Jest to jedyna sytuacja, w której ów lęk przekształca się w swoje przeciwieństwo. Potrzebna jest do tego masa gęsta, gdzie ciało napiera na ciało, gęsta również w sensie duchowym, gdy nie zważa się już na to, kto na nas napiera. Gdy człowiek raz zaufał masie, nie obawia się już dotknąć innych. W idealnym przypadku w masie wszyscy są równi. Nie liczą się różnice, nawet różnica płci. Ten, kto na nas napiera, jest do nas podobny. Czujemy go, jak czujemy siebie. Nagle wszystko odbywa się jakby wewnątrz jednego ciała. Może jest to jeden z powodów, dla których masa stara się tak mocno zewrzeć: pragnie jak najpełniej pozbyć się lęku przed dotknięciem poszczególnych jednostek. Im mocniej ludzie przyciskają się do siebie, tym silniej czują, że się siebie nie boją. Ta przemiana lęku przed dotknięciem należy do istoty masy [Canetti 1996: 16].

Masa określa swój status bytowy, swe egzystencjalne określenie czasowe jako podmiotu jedynie wobec aktualności. Rewolucyjny moment czasowy aktualności jest zarazem momentem upodmiotowienia masy, gdy zawiesza przeszłość i przyszłość jako aktywne w działaniu i doświadczeniu momenty czasowości kultury. Dlatego jest to moment nie tylko utopijny, ale też a-topiczny i mono-chroniczny. Masa konstytuuje się w sposób, który aktualności – temu co teraz – udziela niebywałego w innych przypadkach przywileju czasu osądu przeszłości i przyszłości, ukształtowania nowych przestrzeni doświadczenia i kreowania nowych horyzontów oczekiwań. Tylko w utożsamieniu z czasem kryzysu, z czasem rozdarcia i konfliktu dystans do przeszłości i przyszłości może ujawnić się jako wcześniej nieznanego doświadczenia i perspektywy. Pozwala to na nowe określenie się masy-podmiotu wobec wartości autentyczności i samospełnie-

nia. Gdy zostają zawieszane w swych społecznych znaczeniach przestrzeni doświadczenia i dotychczasowe horyzonty oczekiwań, podmiot-masa staje się podmiotem rewolucji.

Warto zatem podkreślić, że zasadnicze formy kultury buntu, jeśli ograniczymy się do jej nowoczesnych postaci rewolucyjnego impulsu, to pochodne ukonstytuowania się masy jako podmiotu. Swoje stosunek do wartości autentyczności i samospełnienia kultura buntu kształtuje przede wszystkim retroaktywnie, z dominantą odniesienia do przeszłości. Nowoczesne odmiany tej kultury rewindykują pod znakiem autentyczności i samospełnienia to właśnie, co się w przeszłości nie spełniło, co zostało stłumione i zakłamanie. Toteż kultura buntu swój stosunek do autentyczności i samospełnienia wyraża symbolicznie także poprzez przemoc wobec tych wszystkich form symbolicznej dominacji, w której rozpoznaje się jeszcze wczorajszą własną niemoc, powód do wstydu i obiekt zuchwałej rozprawy z przeszłością. Obalenie pomników, przekreślenie emblematów dawnych ciemiężycieli to gesty przemocy symbolicznej, którą kultura buntu odpłaca rzeczywistej, minionej przemocy, gesty powtarzane od czasów rewolucji francuskiej przez wszystkie nowoczesne odmiany tej kultury. Kultury tak właśnie stają się kulturami oczekiwanej pełni w spełnionej, przyszłej autentyczności.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Arendt, H. (2003). O rewolucji. Warszawa: Czytelnik
 Camus, A. (1991). Człowiek zbuntowany, Warszawa: Oficyna Literacka.
 Canetti, E. (1996). Masa i władza. Warszawa: Czytelnik.
 Gasset, J.O. (1982). Bunt mas i inne pisma socjologiczne. Warszawa: PWN
 Koselleck, R. (2001). Semantyka historyczna. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
 Musil, R. (2002). Człowiek bez właściwości. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.

REFERENCES

- Arendt, H. (2003). O rewolucji. Warszawa: Czytelnik
 Camus, A. (1991). Człowiek zbuntowany, Warszawa: Oficyna Literacka.
 Canetti, E. (1996). Masa i władza. Warszawa: Czytelnik.
 Gasset, J.O. (1982). Bunt mas i inne pisma socjologiczne. Warszawa: PWN
 Koselleck, R. (2001). Semantyka historyczna. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
 Musil, R. (2002). Człowiek bez właściwości. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.