

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Filozoficzny

Anna Adamowicz

# **Antonio Gramsci wobec wyzwań nauki i techniki. Perspektywy hegemonii kulturowej.**

**Antonio Gramsci towards the challenges of science  
and technology. Perspectives on cultural hegemony.**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem  
dr. hab. prof. UAM Andrzeja W. Nowaka

Villanovaforru, Sardynia 2024



*Pamięci Taty i Pędzla*

## Spis treści

Podziękowania.....	5
Wstęp.....	10
I. Metodologia - gramscjańskie inspiracje .....	16
I. 1. Usytuowanie krytyczne i teoretyczne .....	18
I. 2. Filozoficzne badania terenowe.....	21
II. Wprowadzenie do życia i twórczości Antonia Gramsciego oraz zarys „gramscjanologii” ..	26
III. Hegemonia kulturowa .....	33
III. 1. Marksistowska genealogia pojęcia .....	34
III. 2. Organicznie gramscjańskie rozumienie koncepcji hegemonii kulturowej.....	38
III. 2.1. Baza i nadbudowa .....	44
III.2.2. Kultura .....	49
III. 2.3. Zdrowy rozsądek .....	53
III. 3. Hegemonia alternatywna .....	57
IV. Zarys wybranych odniesień gramscjańskich w naukach społecznych i humanistycznych	63
IV.1. Zwrot postmodernistyczny .....	64
IV.1.1. Praxis - w stronę innego marksizmu .....	69
IV.2. Teoria postkolonialna.....	76
IV. 2. 1. Subalterni - klasy podporządkowane .....	82
IV. 3. Krytyka feministyczna.....	86
V. Rekonstrukcje pojęć - dawne i nowe znaczenia .....	93
V. 1. Bierna rewolucja.....	95
V. 2. Fordyzm .....	97
V. 3. Wojna pozycyjna .....	104
V. 4. Organiczni intelektualiści .....	107
VI. Translacja - od filozofii polityki do filozofii techniki i nauki .....	111
VI.1. Gramsci i logika .....	116
VI. 2. Gramatyka jako technika .....	119
VI. 3. Narzędzie naukowe i narzędzie techniczne.....	120

VI. 4. Czy można oddzielić fakt filozoficzny od faktu technicznego? .....	126
VI. 5. Wykształcenie techniczne .....	129
VI. 6. Industrializacja .....	134
VII. Technologia jako forma hegemonii.....	137
VII. 1. Ideologia technologiczna - hegemonia technologiczna .....	140
VII. 2. Technicyzacja zdrowego rozsądku .....	143
VIII. La nostra citta futura. Przyszłość hegemonii technologicznej.....	148
VIII. 1. Dawniej: futuryzm .....	151
VIII. 2. Dziś: akceleracjonizm .....	156
VIII. 3. Studia przypadku: Instytut Kryptoanarchii w Pradze .....	161
VIII. 4. Jeszcze inne, alternatywne technohegemonie .....	172
Zakończenie .....	176
Appendix - autoetnograficzny strumień świadomości - czy jestem swoimi myślami? .....	182
Bibliografia .....	188

## Podziękowania

Nie ma innego wyjścia, niż zacząć od dość banalnego stwierdzenia: „ta praca nie powstałaby gdyby nie pomoc i wsparcie” i tu zacząć wymieniać czyja pomoc i jakie wsparcie. Niewątpliwie jest to jedna z najbardziej przyjemnych części pisania takiej pracy jak rozprawa doktorska i zapewne inne książki również. Zacznę jednak od dedykacji. Pracę dedykuję pamięci moich bliskich, zmarłych w 2024 roku.

W pierwszej kolejności, pamięci mojego ojca, Leszka Stanisława Adamowicza, elektryka średnich i wysokich napięć, jednego z niewidocznych bohaterów klasy robotniczej, raczej „filozofa ulicy” niż filozofa zza katedry, który, pomimo że sam nie miał możliwości podjęcia edukacji wyższej, ani nawet średniej, przez całe swoje życie nie ustawał w zachęcaniu swoich córek, w tym mnie, do nauki, do zdobywania jak najlepszych stopni, czytania książek i pogłębiania wiedzy. Choć Jego niespełnionym wobec mnie marzeniem było, żebym została inżynierką - konstruktorką dróg i mostów, to jednak zaakceptował fakt, że jedynymi mostami i drogami, jakie chcę konstruować są mosty i drogi intelektualne i filozoficzne. To Jemu jako pierwszemu zadawałam pytania filozoficzne, (według Jego wersji, którą zdążyłam poznać, zanim odszedł), zasypywałam Go wręcz tymi pytaniami, spacerując z Nim za rękę jako kilkulatka po ulicach zmieniającej się na jego oczach północno-zachodniej Polski i ciągle domagając się odpowiedzi: *dlaczego słońce świeci, dlaczego ludzie żyją, dlaczego umierają, dlaczego psy mają cztery łapy, a ludzie tylko dwie, dlaczego statek płynie, dlaczego prąd kopie, skoro nie ma nóg, dlaczego literki wyglądają inaczej niż cyfry, dlaczego ten pan ma czarną skórę, dlaczego kury nie mogą żyć w jednym domu z ludźmi, dlaczego ja mam jedno imię, a Ty dwa imiona, dlaczego, dlaczego, dlaczego?* Choć nie zawsze potrafił okazać, jak bardzo mnie ceni, to jednak stawał po mojej stronie, był lojalny, a jednocześnie nieustępliwy w swoim własnym światopoglądzie, z którym, już jako nastolatka i dorosła kobieta, często się nie zgadzałam. Kiedy umarł, przeżyłam moment metafizyczny, który logika i

racjonalność nakazują mi nazwać kwantowym, związany z niewytłumaczalną obecnością równoległej rzeczywistości i doświadczyłam maleńkości i kruchości świata, w którym łatwo jest nie zdążyć powiedzieć wszystkiego, co by się chciało, a do głowy przychodzi jedynie sparafrazowany cytat z filmu nieodżałowanego Krzysztofa Kieślowskiego: *Tato, już nic nie musisz*.

Drugą „osobą”, która umarła mi w 2024 roku był mój ukochany pies o imieniu Pędzel, z którym spędziłam ostatnie 14 lat życia, praktycznie całą dorosłość. Odszedł we wrześniu, przeżywszy 17 długich lat i zostawiając mnie z pustką, której nie da się wypełnić żadnymi słowami, a wspomnienia jedynie ją pogłębiają. Nie jestem w stanie określić, jak wielkim wsparciem był dla mnie Pędzel i jak wiele zmienił w moim życiu na lepsze. Zdarzało mi się go zabierać na uczelnię na zajęcia, zwłaszcza na filozofii czuł się jak ryba w wodzie. To pod jego wymagania zdrowotne i bytowe w dużej mierze dostosowywałam swoje wybory życiowe, a gdy wieczorami i nocami pracowałam nad rozprawą, on zawsze leżał gdzieś blisko moich nóg - strażnik myśli i marzeń, ze swoją ni to zafrasowaną, ni to zamyśloną psią twarzyczką, którą niektórzy odczytywali jako filozofującą. Doświadczenie kwantowe, którego doświadczyłam podczas odejścia Taty każe mi sądzić, że kiedyś jeszcze się spotkamy i wówczas będziemy wiedzieć, że od zawsze do siebie należeliśmy.

Chciałabym jednak również wykorzystać tę przestrzeń, aby podziękować ludziom żyjącym, a podziękowania za wsparcie emocjonalne nakładają się na te za wsparcie intelektualne. W pierwszej kolejności chcę zatem podziękować mojej rodzinie, mamie - Marlenie Barbarze Adamowicz, siostrze - Małgorzacie Adamowicz, oraz siostrzeńcowi Marcelowi Mazurkiewiczowi i szwagrowi - Mateuszowi Mazurkiewiczowi, za bycie moim korzeniem i za trzymanie się razem oraz za wyrozumiałość dla mojej odmiennej ścieżki życiowej, na której jednak nigdy nie zapominam, skąd wyszłam i w co zostałam przez nich wyposażona.

Napisane na początku, jak je określiłam, banalne, wyrażenie: „ta praca nie powstałaby, gdyby nie pomoc i wsparcie” nabiera niezwyklej jednakże realności, gdy przychodzi mi podziękować mojemu promotorowi, dr. hab. prof. UAM Andrzejowi Wojciechowi Nowakowi, któremu dziękuję za niezwykle wręcz cierpliwość oraz wiarę w moje umiejętności i intuicje filozoficzne, za wszystkie dyskusje, podesłane książki, teksty i nawiązania, lojalność i wsparcie, zarówno to intelektualne, które okazywał mi jako wybitny w swojej dziedzinie naukowiec, jak i emocjonalne, które wynika z jego

emfatycznego poczucia człowieczeństwa i dobroci serca. Jednocześnie dziękuję również dr. hab. prof. UAM Monice Bobako za możliwość uczestniczenia w jej zajęciach w ramach Pracowni Pytań Granicznych na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu w latach 2007-2011, podczas których po raz pierwszy miałam styczność z myślą Antonia Gramsciego i która zasiała we mnie nieustępujący pęd do krytyki, a strzelistość jej umysłu stanowiła dla mnie zawsze wzór prawdziwej, współczesnej filozofki. Dziękuję również moim koleżankom i kolegom z Gramsci Lab na Uniwersytecie w Cagliari: dr Alessandrze Marchi, prof. Patrizii Manduchi oraz prof. Gianniemu Fresu, za otwarcie mi oczu na sardyńskie dziedzictwo Antonia Gramsciego, przetłumaczenie go z ram postmodernistycznych z powrotem do ram dialektycznych, wyrozumiałość i akceptację moich pomysłów oraz wsparcie intelektualne i emocjonalne w pisaniu tej pracy.

Dziękuję Kindze Dułacz i Annie Bauer - pracowniczkom pionu administracyjnego Wydziału Filozoficznego, za gotowość do niesienia pomocy oraz wsparcie w poruszaniu się po wydziałowych i uniwersyteckich meandrach oraz za ich niekiedy niewidoczną pracę, zmierzającą do tego, aby wszystko działało jak najlepiej.

Dziękuję moim przyjaciołom: Agacie Kochaniewicz, za niekończące się dyskusje o *metodzie* i za stawianie pierwszych, wspólnych kroków na polu nauki oraz za jej zawsze szczery uśmiech, empatię i zaangażowanie, zarówno intelektualne jak i emocjonalne, pomimo dzielącej nas w ostatnich latach odległości geograficznej; Sebastianowi Dembskiemu, za wspólnie spędzone lata życia, wypełnione najwyższej próby dyskusjami intelektualnymi i ideologicznymi, za wytworzenie wraz ze mną naszego własnego, wewnętrznego języka intelektualnego, oraz za książki, które mi podarował, a które stały się w dużej mierze podstawą do napisania tej pracy; Andrzejowi Maszewskiemu, za nieustanne prowokowanie mnie do myślenia na temat dialektycznych zagadnień czasów minionych i współczesności oraz za bezwarunkowe ciepło, którym mnie nieustannie obdarza; Olegowi „Sasze” Nesterovovi za pojawienie się w moim życiu wtedy, kiedy najbardziej potrzebowałam jego perlistego śmiechu i bez troski; Joannie Ziemowskiej, za wsparcie emocjonalne, lojalność i zawsze piękne fotografie; Marynie Sakowskiej, studiującej ze mną na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu, za niekończące się dyskusje intelektualne, podbudowane jej artystyczną wrażliwością i otwierające mnie na nowe ścieżki myślenia.

*Vorrei inoltre ringraziare di cuore tutta la comunità di Villanovaforru, per il vostro affetto, il sostegno, i sorrisi, il cibo, l'olio, il vino, i fichi, per tutti i tesori della Sardegna, siete tutte e tutti grande e grandi. In particolare voglio ringraziare ad Andrea „Gufo” Mandis, Pina Cau, Faust Mandis, Maria Orru e Anna Carla Mandis, che mi hanno fatto sentire come in famiglia; Marta Mancosu, Gianpietro Cadeddu, Daniela Melis e Liberato Del Giorno per la loro amicizia e fiducia e per avermi fatto avvicinare al mondo di Antonio Gramsci in una dimensione piccola sarda, necessaria però per fare del suo mondo il mio mondo.*



Nota redakcyjna: w rozprawie tej korzystałam głównie z włoskojęzycznych *Quaderni del Carcere*, tzn. Zeszytów Więziennych, wobec niewielu dostępnych tłumaczeń na język polski. Tłumaczenia ze źródeł włoskich zawarte w tej pracy są w całości moją autorską pracą. Tym samym, za każdym razem, kiedy powołuję się w tej pracy na źródło w postaci Zeszytu Więziennego oznaczone jako „Quaderno” [nr zeszytu, nr paragrafu - jeśli dostępny], oznacza to, że korzystam ze strony będącej projektem włoskiego archiwisty Alberto Soave, który w 2013 roku podjął się pełnego zdigitalizowania więziennych pism Antonia Gramsciego i umieścił je w trybie wolnego dostępu na stronie internetowej: <https://quadernidelcarcere.wordpress.com>.

## Wstęp

Prezentowana praca doktorska jest owocem długoletniej fascynacji naukowej twórczością filozoficzną i życiem sardyńskiego myśliciela, filozofa i polityka Antonia Gramsciego oraz prowadzonych systematycznie badań naukowych, wynikających z owej fascynacji.

Lata działalności Gramsciego przypadają na pierwszą połowę XX wieku, z tragicznym zakończeniem jego życia w wyniku chorób powstałych w czasie długoletniego przebywania w faszystowskich więzieniach, rozsianych po całej kontynentalnej i wyspiarskiej części ówczesnego państwa włoskiego. Uczy się o Gramscim na kursach historii filozofii i nie jest on postacią, o której można by powiedzieć, że myśl jego zdezaktualizowała się wraz z upływem czasu, nastaniem nowoczesności czy w wyniku zmian cywilizacyjnych. Wprost powołują się na niego współcześni badacze i badaczki z nurtu neo-gramsciańskiego, podejmując zagadnienia związane z cyfrowym rozwojem technologicznym, edukacją, zmianami politycznymi, „Globalnym Południem” i neokolonializmem czy ekologią<sup>1</sup>.

Specyficzny charakter jego pracy intelektualnej wynika z faktu, że powstawała w dużej mierze podczas ponad dziesięcioletniego pobytu w więzieniu. Jednakże, już wcześniej był on aktywnym i znaczącym uczestnikiem życia publicznego we

---

<sup>1</sup> Zob. m.in.: Alessandro Giuli, *Gramsci è vivo*, Rizzoli Libri, Milano, 2024; Howard Stevenson, *Educational leadership and Antonio Gramsci: the organising of ideas*, Routledge, Abingdon, Oxon, 2024; Gianni Fresu, *Questioni gramsciane: dall'interpretazione alla trasformazione del mondo*, Meltemi, Milano, 2024; Patrizia Manduchi i Alessandra Marchi, *Per una mappatura del pensiero di Antonio Gramsci nel Sud del mondo Ricezione, traducibilità, declinazioni teoriche e praxis gramsciane*, UnicaPRESS, Cagliari, 2023; Roberto M. Dainotto i Fredric Jameson, *Gramsci in the world*, Duke University Press, Durham, 2020; Gianni Francioni i Francesco Giassi, *Un nuovo Gramsci*, Viella, Roma, 2020; William K. Carroll, *The Elgar companion to Antonio Gramsci*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, UK ; Northampton, MA, 2024; Keith Lydon, *Gramsci in the Digital Age: YouTubers as New Organic Intellectuals*, [w:] *The Graduate Review*, 5, s. 34-45. 2020; Tobias Kalt, *Transition conflicts: A Gramscian political ecology perspective on the contested nature of sustainability transitions*, [w:] *Environmental Innovation and Societal Transitions*, Volume 50, 2024; Alex Loftus, *A time for Gramsci*, [w:] *The International Handbook of Political Ecology*, red. Raymond L. Bryant, Edward Elgar Publishing, 2015. Pogłębieniu przeze mnie zainteresowania współczesnymi odniesieniami do twórczości tego filozofa sprzyjał fakt, że w trakcie studiów doktoranckich, w latach 2023-2024 odbyłam sześciomiesięczny staż naukowy w instytucji GramsciLab, afiliowanej przy Uniwersytecie w Cagliari na Sardynii, a następnie szereg kwerend w archiwach i bibliotekach na Sardynii, w Turynie oraz w Rzymie. Większość najbardziej aktualnych prac przywoływanych w tym punkcie oraz w tej rozprawie jest efektem udziału w seminariach naukowych, które odbywały się w trakcie mojego pobytu badawczego.

Włoszech, występując głównie w roli publicysty i dziennikarza oraz polityka i aktywisty. Warto podkreślić, że to właśnie ta ostatnia działalność stała się przyczyną jego zniewolenia przez oskarżycieli i sędziów występujących w imieniu faszystowskiego rządu Benito Mussoliniego. Słynne zdanie, wypowiedziane w przez funkcjonariusza faszystowskiego rządu, Michele Isgrò: *Należy uciszyć ten mózg na co najmniej dwadzieścia lat*<sup>2</sup>, nie znalazły spełnienia, a dziedzictwo myśli Antonia Gramsciego, w postaci Zeszytów Więziennych, stanowi szeroką inspirację dla wielu obszarów filozofii i polityki.

Kompleksowość i uniwersalność myśli Antonia Gramsciego prowokuje do zrekonstruowania opracowanych przez niego pojęć na potrzeby analizy nie tylko historycznej, ale także służącej do śledzenia współcześnie zachodzących w świecie zmian społecznych i kulturowych. W pracy przyjmuję, że gramsciański narzędziownik teoretyczny okazuje się być adekwatny w świetle opisu współczesnej rzeczywistości społecznej. Jest to generalny i pierwszy z postawionych sobie celów badawczych w tej pracy - zastosowanie gramsciańskich, historycznych kategorii analitycznych do opisu i interpretacji problemów współczesności. W prezentowanej rozprawie swoimi rozważaniami wpisuję się poniekąd w nurt zwany neo-gramscianizmem, rozumianym tak, jak dali temu wyraz badacze skupieni wokół publikacji *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*<sup>3</sup>, wykorzystując krytyczny, wywodzący się od tego badacza namysł do analizy zjawisk współczesności. Jednakże, dużą miarę przykładam również do organicznie i oryginalnie rozumianej myśli Gramsciego, starając się powoływać na opracowane przez niego pojęcia poprzez bezpośrednie odczytania włoskojęzycznej literatury, nie zaś poprzez zastosowanie soczewki postmodernistycznej czy strukturalistycznej redukcji. Wychodzę z założenia, że mają one potencjał ponadhistoryczny i mogą być w pierwotnej formie zastosowane do analizy problemów współczesności.

W prezentowanej pracy używam wywodzących się od sardyńskiego myśliciela pojęć, aby dokonać ich reinterpretacji, użytecznej dla szeroko pojętego świata nauki i techniki. Skupienie się na tych konkretnych obszarach rzeczywistości wynika z

---

<sup>2</sup> Michele Isgrò był ministrem spraw publicznych w rządzie Benito Mussoliniego oraz pełnił rolę oskarżyciela w procesach włoskich komunistów w latach 1926-1927, zob.: <https://www.carnialibera1944.it/documenti/tribunalespeciale.htm> (dostęp 25.07.2024). Szczegółowy przebieg procesu Antonia Gramsciego opisuje Giuseppe Fiori w książce *Processo Gramsci. Cronaca di un verdetto annunciato*, L'Unita, Roma, 1994;

<sup>3</sup> Zob.: Stephen Gill., *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

drugiego celu badawczego prezentowanej rozprawy, którym jest wskazanie, że w pojęciu hegemonii kulturowej jest już obecna możliwość wskazania jej aspektu technologicznego. Nauka i technika są postrzegane jako obszar rzeczywistości społecznej, który realnie wpływa zarówno na globalnie pojmowane zmiany - od tych najmniej widocznych, związanych z życiem pojedynczych ludzi, sposobami ich zachowania, spędzania czasu czy przyzwyczajeniami, po wielkie ruchy polityczne i kulturowe, zmiany klimatyczne, układ globalnych sił kapitalistycznych i wreszcie, obraz świata jaki znamy niemal w każdym aspekcie. Większość najważniejszych wydarzeń od czasów II wojny światowej miało związek z niezwykle i pionierskimi odkryciami technologicznymi, a technologia stała się sprawą rozpatrywaną na salonach politycznych równie chętnie, jak w laboratoriach czy warsztatach. Rewolucja cyfrowa XXI wieku bezpowrotnie zmieniła niegdysiejszy porządek, oparty na sile krytycznego, choć niedostępnego powszechnie i zamkniętego (w ryzach czy to akademii, czy to innego rodzaju elity) rozumu, w erę ogólnie osiągalnej (lecz tylko pozornie będącej przede wszystkim źródłem wiedzy i poznania świata) informacji.

Oprócz poziomu makro, rozwój technologii wpływa na życie ludzkie także na poziomie mikro, oddziałuje na świat życia (*lebenswelt*), kolonizując go. Czyni to równie silnie jak wymienione przez Jürgena Habermasa systemy: ekonomii i państwa<sup>4</sup>. Kolonizacja *lebensweltu* przez świat techniczny to także technicyzacja sposobu konceptualizacji, jaką na swój użytek wypracowują ludzie. W pracy podjęłam się opisanie współczesnego świata technologicznego kategoriami gramsciańskimi. Świat technologiczny jawi się jako globalne laboratorium praktyk teoretycznych i społecznych. Wpływa na politykę i ogólny sposób myślenia. W mojej pracy kluczowe będzie wskazanie w jaki sposób technicyzacja „powszechnego rozsądku” (*senso comune*) oraz tzw. „zdrowego rozsądku” (*senso buono*) oznacza także technicyzację hegemonii kulturowej. Jest to trzeci cel badawczy, jaki przyjąłam w trakcie realizacji prezentowanej dysertacji.

Stawiam tezę, że rekonstrukcja klasycznych pojęć opracowanych przez Gramsciego w świetle filozofii i krytyki technologii przynosi ciekawe i adekwatne do współczesnych problemów wnioski, a tym samym stać może się propozycją na

---

<sup>4</sup> Zob.: Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.

otwarcie nowych obszarów dyskusji na temat rozwoju naukowo - technicznego i jego polityczno-kulturowego splątania.

Przeprowadzone przeze mnie badania mają również na celu swojego rodzaju powrót do oryginalnie rozumianego paradygmatu gramsciańskiego. Jest to czwarty cel badawczy tej pracy. Powołując się w większości na źródła napisane przez Sardyńczyka i dostępne w wielu przypadkach wyłącznie w języku włoskim, staram się w rzetelny sposób zrekonstruować jego myślenie w jego rodzimym, sardyńskim kontekście, wychodząc z założenia, że tak pomyślana praca będzie kontynuacją rozważań badaczy z obszaru myśli organicznie marksistowskiej, niż jej postmodernistycznych i poststrukturalistycznych odpowiedników. Oryginalność prezentowanej pracy przejawia się zatem w jej mocnym zakorzenieniu w gramsciańskim rozumieniu filozofii i rzeczywistości społecznej. Umocowanie w „tradycyjnym” gramsciańskim wokabularzu nie oznacza tylko rekonstrukcji historycznej ale jest w tej pracy punktem wyjścia do rozważań na temat współczesności.

Przeprowadzone przeze mnie, wieloletnie badania poświęcone temu filozofowi i jego pracy wskazały na duży potencjał uniwersalnego zastosowania jego myśli w interpretacji kultury, nauki i technologii. Rozważania zawarte w tej pracy wyrastają z przekonania, że warto jest zwracać się ku już ustabilizowanym i rozpoznanym w dyscyplinie nurtom teoretycznym, a odpowiedzi na najbardziej palące pytania obecnego czasu można w równym stopniu znaleźć w pismach myślicieli z pozornie odległego kontekstu historycznego. Na przykładzie filozofii Antonia Gramsciego wskazuję, że usytuowanie jej wobec wyzwań ponowoczesnego świata technologii i nauki, przynieść może zaskakująco trafne odpowiedzi na współczesne problemy rozwoju technologicznego.

Praca składa się z ośmiu rozdziałów. W pierwszym z nich prezentuję metodologię, którą posługiwałam się podczas jej tworzenia. Oprócz odniesień do generalnych ram krytycznych: teorii krytycznej i wybranych nurtów z zakresu filozofii polityki oraz filozofii nauki i techniki, powołuję się również na założenia koncepcji zwanej filozoficznym badaniem terenowym, opartym na autorefleksyjnie zorientowanym, społecznym i politycznym ukontekstowaniu.

W drugim rozdziale prezentuję zwięzłe wprowadzenie do życia i twórczości sardyńskiego filozofa, starając się zaznaczyć te momenty w jego biografii, które w najbardziej znaczący sposób wpływają na podjętą przez niego refleksję filozoficzną.

W trzecim rozdziale opisuję pojęcie hegemonii kulturowej pojmowanej jako koncepcja organicznie gramsciańska, z zaznaczeniem jej materialistycznie zorientowanej genealogii. W tej części skupię się również na hegemonicznym wymiarze współczesnych technologii, czyniąc tym samym wstęp do rekonstrukcji historycznie usytuowanych pojęć rozwijanych przez Gramsciego na potrzeby filozofii nauki i techniki.

W czwartym rozdziale przedstawiam wybrane inspiracje gramsciańskie w innych niż poszczególnych nurtach filozofii, odnoszące się i uzasadniające podejmowane przeze mnie w dalszej części wątki jako istotne elementy historycznego i współczesnego namysłu nad filozofią Antonia Gramsciego. Wskazuję na stan literatury powstałej wokół tych tematów. Część ta będzie miała charakter wprowadzenia do nurtu, który nazwać możemy „gramscianologią”, ze wskazaniem na najważniejsze lokalne i globalne instytucje zajmujące się naukowym dziedzictwem tego filozofa.

W piątym rozdziale dokonuję rekonstrukcji wybranych pojęć, ukonstytuowanych i opisanych przez Antonia Gramsciego i związanych z szeroko rozumianą rzeczywistością społeczną jego czasów. Należą do nich: fordyzm i amerykańizm, organiczny intelektualizm, narzędzie techniczne, rewolucja pasywna, wojna pozycyjna. Najpierw przedstawiam rozumienie tych pojęć takie, jakie zawarł w swoich pismach filozof, a następnie dokonuję ich rekonstrukcji w kontekście współczesnego świata technologicznego. Zabieg ten ma na celu wskazanie na doniosłość prezentowanej siatki pojęciowej, w kontekście ich uniwersalnego i ponad historycznego zastosowania.

W szóstym rozdziale przedstawiam te aspekty filozofii sardyńskiego myśliciela, które wskazują na jego zainteresowanie nauką i techniką oraz wywodzę ich wpływ na dzisiejsze definicje tych pojęć. Obecny stan badań nad filozoficznymi wpływami Gramsciego w mniejszym stopniu obejmuje jego zainteresowania zagadnieniami technicznymi, naukowymi czy z zakresu logiki, zwłaszcza na gruncie polskim. W mojej pracy staram się uzupełnić tę lukę, zarówno poprzez własne refleksje, jak i poprzez wskazanie na stań badań w tym zakresie. Dotarcie do źródeł,

które stały się przyczynkiem do podjęcia przeze mnie tych tematów wynika z ponad dwuletnich badań i kwerend prowadzonych przeze mnie w miejscach urodzenia i życia Antonia Gramsciego i wyszukiwanie materiałów w języku włoskim, nie tłumaczonych jak do tej pory ani na język angielski ani na język polski. Materiały te w dużej mierze wydawane były w lokalnych, sardyńskich wydawnictwach i dostępne są jedynie w wersji włoskojęzycznej.

W siódmym rozdziale przedstawiam propozycję interpretacji techniki i technologii jako zasobu hegemonicznego oraz analizuję, w jaki sposób dochodzi do technicyzacji obszaru zdrowego rozsądku i jak wpływa to zarówno na kształt technologicznej rzeczywistości jak i sposoby jej rozumienia.

W ósmym rozdziale podejmuję zagadnienia związane z przyszłością rozwoju kultury i technologii, analizując nurt włoskiego futuryzmu z czasów przed II wojną światową oraz współczesny nurt zwany akceleracjonizmem, z perspektywy procesów hegemonicznych. Przedstawiam tam studium przypadku konkretnie istniejącej instytucji o charakterze technologicznym, stanowiące opis wyników badań, które wykonywałam na początku odbywania studiów doktoranckich oraz wybrane przykłady alternatywnych rodzajów technologicznych działań ideologicznych i hegemonicznych.

W części stanowiącej zakończenie przedłożonej dysertacji podsumowuję własny wkład w nowoczesne rozumienie myśli gramsciańskiej, kładąc nacisk na jej znaczenie w świecie technologicznym. Zadaję również pytanie o przyszłość badań filozoficznych zorientowanych materialistycznie, lecz osadzonych w historycznych i politycznych kontekstach, dążących w większym stopniu do uniwersalizmu niż partykularyzmu. Dodatkowo zarysowuję obszary badawcze, w której zastosowanie zrekonstruowanej myśli gramsciańskiej może wciąż przynosić ciekawe i obiecujące efekty badawcze.

Do pracy załączam również auto-etnograficzny appendix, w ramach którego w bardziej swobodnej formie opisuję zorientowany personalnie kontekst pisania pracy, starając się zwrócić uwagę na psychiczne, społeczne i polityczne uwikłania osoby piszącej rozprawę doktorską.

*Słowa kluczowe:* filozofia Antonia Gramsciego, hegemonia kulturowa, filozofia praktyki, nauka, technika

## I. Metodologia - gramsciańskie inspiracje

Metodologia zastosowana w tej pracy jest ściśle związana z jej nadrzędnym celem, a mianowicie wskazaniem na hegemoniczne aspekty współczesnej techniki. Podjęty problem sytuuje moje rozważania na przecięciu trzech szeroko rozumianych kierunków: filozofii polityki, społecznej i kultury. Na kontekst metodologiczny składają się co najmniej dwa posunięcia intelektualne, których podjęcie umotywowane jest bezpośrednim nawiązaniem do sposobu pracy Antonia Gramsciego. W pierwszej kolejności są to założenia filozofii praktyki, drugim, przyświecającym tej pracy założeniem metodologicznym jest zaś twórcza i rozbudowana krytyka, zasadzająca się na autorefleksji, którą Gramsci opisuje w następujący sposób:

*Poddać krytyce własny światopogląd znaczy (...) - uczynić go jednolitym i konsekwentnym, podciągnąć go do punktu, do jakiego doszła najdalej sięgająca myśl ogólnoswiatowa. Oznacza to również poddanie się krytyce całości filozofii istniejącej dotychczas w tej mierze, w jakiej pozostawiła ona trwale nawarstwienie w filozofii ludu. Początkiem tej pracy krytycznej jest uświadomienie sobie, czym się jest naprawdę, a więc pewnego rodzaju „poznaj samego siebie” jako produkt dotychczasowego procesu dziejów historycznych, który pozostawił w nas samych nieskończoną ilość śladów nagromadzonych bez dobrodziejstwa inwentarza<sup>5</sup>.*

Tak ukierunkowana refleksja stanowi punkt wyjścia do metodologii zastosowanej w tej pracy. Jest to zatem połączenie aktywnej obserwacji zachodzących historycznie i współcześnie zmian kształtu rzeczywistości społecznej oraz krytycznej refleksji nad własnym stanowiskiem teoretycznym.

Podejmowane przez Gramsciego problemy nie sposób zakwalifikować jako jednoznacznie polityczne lub jednoznacznie kulturowe. Skutecznie uniemożliwia to szereg dialektycznych napięć, nieustannie towarzyszących jego refleksjom. Sposób, w

---

<sup>5</sup> Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, t.1, przeł. Barbara Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa, 1961, s. 5



jaki Gramsci opisał pojęcie hegemonii, podkreślając jej kulturowy wymiar, realizowany przez szereg upolitycznionych i ucieleśnionych praktyk (*praxis*) sam w sobie stanowić może metodę badawczą. Innymi słowy, nie da się w pełni zrozumieć stosunków hegemonicznych, nie odnosząc się do *powszechnej* wiedzy uczestniczących w nich podmiotów. Gramsci zestawia polityczne panowanie państwa z władzą „nad umysłami maluczkich” , dowodząc, że dopiero osiągnięcie tego drugiego świadczy o sukcesie hegemonicznym. W tym sensie, filozofia podejmująca się wyjaśnienia tego pojęcia nie może powstawać jedynie w zaciszu gabinetu. Filozoficzne badanie hegemonii kulturowej polega, między innymi, na „obserwacji uczestniczącej” codziennych praktyk usytuowanych w ludzkiej rzeczywistości: zdrowego rozsądku, myślenia potocznego, folkloru, rytuałów, języka etc. i wyjaśnianiu, jak za ich sprawą przejmowana jest władza nad codziennym, praktycznym światem życia. Sardyński filozof nalega wręcz, aby filozofowie opuścili intelektualne kręgi wyspecjalizowanych „myślicieli” akademickich i nawiązali kontakt z „prostym człowiekiem”:

*(...) czy ruch filozoficzny jest ruchem filozoficznym tylko wówczas, kiedy dąży do rozwinięcia kultury wyspecjalizowanej, przeznaczonej dla wybranych grup intelektualistów, czy przeciwnie, tylko wówczas, kiedy w swoim wysiłku tworzenia myśli wyższej ponad potoczny rozsądek i naukowo spójnej, nie zapomina nigdy o utrzymaniu kontaktu z „prostaczkami” , a, nawet znajduje w tym kontakcie źródło problemów, które należy zbadać i rozwiązać? Tylko dzięki temu kontaktowi filozofia staje się „historyczna” , uwalnia się od elementów intelektualistyczno - indywidualistycznych i nabiera życia<sup>6</sup>.*

Filozofia o proveniencji gramsciańskiej podejmuje się pracy nie tylko na pojęciach i analizie ich historycznego kontekstu. Jej zadaniem jest stałe kontaktowanie się z zastaną rzeczywistością społeczną, ponieważ tylko poprzez taki kontakt możliwe jest nadanie jej cech żywotności i przydatności praktycznej. Jest to filozofia o charakterze aktywistycznym, która zdaje sobie sprawę ze swej doniosłej roli w dążeniu do określonych zmian społecznych i nie odżegnuje się od takiej roli.

---

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *Zeszyty Filozoficzne*, przeł. Barbara Sieroszevska i Joanna Szymanowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 1991, s. 220.

Projekt filozoficzny sardyńskiego myśliciela odpowiada na pytania polityczne i ontologiczne i jednocześnie wskazuje na proces epistemologiczny, który może (lub powinna) podjąć filozofia, aby faktycznie „stać się filozofią”. To właśnie napięcie doprowadziło mnie do próby odnalezienia metodologicznej drogi *między* myśleniem i działaniem, swoistego połączenia krytycznej teorii marksistowską i postmarksistowskiej z etnograficzną z ducha metodą obserwacji uczestniczącej, której konceptualizacja zawiera się w metodzie zwanej *filozoficznym badaniem terenowym* (ang. *philosophical fieldwork*). Oba te nurty opisuję poniżej.

## I. 1. Usytuowanie krytyczne i teoretyczne

Zarówno podjęty przeze mnie temat pracy jak i ścieżka badawcza wpisują się w szeroko rozumiany nurt teorii krytycznej, zgodnej z założeniami poczynionymi przez przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej<sup>7</sup>. Pogłębiona, filozoficzna krytyka i analiza technologicznych aspektów historii i współczesności przyczynia się do zrekonstruowania przyjętego sposobu widzenia i pozwala na ujawnienie kryjących się w pozornie neutralnych fenomenach rzeczywistości struktur władzy i podporządkowania.

Jak wspomniałam we wstępie do tego rozdziału, sam fakt zajmowania się systemem filozoficznym opracowanym przez Antonia Gramsciego niesie za sobą unikatowy potencjał onto-epistemologiczny. Onto-epistemologię rozumiem w tym kontekście tak, jak zaproponowała to Karen Barad: *Onto-episteme-logia poznanie jako materialna praktyka uczestniczenia w świecie w jego różnicującym się stawaniu się, będąca jego częścią*<sup>8</sup>. Konstatacja ta w istocie oddaje gramsciańską

---

<sup>7</sup> Zob. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*. Przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 1994; Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. Andrzej M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1999, Herbert Marcus, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Wiesław Gromczyński, Stanisław Konopacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1991.

<sup>8</sup> Karen Barad, *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań, 2024, s. 128.

praktykę filozoficzną - badacz nie odżegnuje się od swojego wpływu na zmianę świata, korzysta z udzielonych mu przez świat możliwości, aby uzasadnić podjęte przez siebie hipotezy badawcze i samego siebie usytuować w historycznie pojętym miejscu i czasie filozoficznym. O ile jednak przywołana Karen Barad umiejscawia poznanie ontologiczne w warunkach laboratoryjnych, o tyle rozszerzenia projektu onto-epistemologicznego o nauki społeczne i teorię krytyczną podjęła się polska badaczka, Mariola Kuszyk-Bytniewska, w swojej książce *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej*<sup>9</sup>.

W toku swojej pracy starałam się przybliżyć teoretyczne ułożenie tego filozofa, sytuując go w przynależnym miejscu historii filozofii, z naciskiem na marksistowskie odniesienia i wskazanie na ciągłość jego myśli zarówno z podobnie zorientowaną refleksją historyczno-materialistyczną, jak i jako figurę teoretyczną, która stała się inspiracją dla szerokiego ruchu filozofii krytycznej. Jednakże, poprzez praktyczne odniesienia poczynione w ramach własnej pracy badawczej, jak i w odniesieniu do dziennikarskiej i politycznej działalności Sardyńczyka, ważną częścią mojej dysertacji jest wskazanie na realność i praktyczną możliwość zastosowania uzyskanych wyników badań i płynących z nich wniosków.

Praca w kategoriach gramscjańskich umożliwia pogłębioną analizę dialektycznych sprzeczności wypełniających rzeczywistość społeczną oraz pozostaje ściśle związana z ciągłą potrzebą samo-refleksji i redefiniowania przyjętych powszechnie perspektyw filozoficznych. Poprzez odniesienia do praktycznego i bezpośredniego działania „ducha filozoficznego” , umożliwia przeprowadzanie szeregu eksperymentów i „sprawdzeń” teoretycznych - tego, jak wybrane i przeanalizowane pojęcia mogą funkcjonować w praktycznym zastosowaniu świata życia.

Do metodologicznego i teoretycznego usytuowania mojej pracy należy również dodać jej biograficzne zorientowanie, za sprawą którego wpisuje się ona w nurt tzw. zwrotu biograficznego<sup>10</sup>. Wynika ono w głównej mierze z będącego moim udziałem wcześniejszego doświadczenia edukacyjnego, zwłaszcza w ramach studiów etnologicznych i antropologicznych. Jednakże, zwłaszcza w kontekście takiego

---

<sup>9</sup> Zob. Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt ontoepistemologii społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, 2015.

<sup>10</sup> Zob. Hans Renders, Binne de Hann, Jonne Harmsma, *The biographical turn: lives in history*, Routledge, London, 2017.

rodzaju osoby, jaką był Antonio Gramsci, który rozpoczynał swą drogę od aktywnej działalności politycznej, a dopiero w później „ujawnił się” jako kompleksowo pojmujący rzeczywistość filozof, oraz w kontekście wielokrotnie przez niego postulowanej *jedności* pomiędzy myśleniem i działaniem, uznałam za stosowne zbadanie i pogłębienie wiedzy na temat konkretnego, osobistego usytuowania tego filozofa i wynikających z tego usytuowania konsekwencji dla głoszonych przez niego poglądów filozoficznych.

Trop ten okazał się niesłychanie twórczy. Analiza kontekstu życiowego Sardynczyka, zwłaszcza zaś jego wyspiarskiego pochodzenia, ujawniła przede mną nieznane mi wcześniej pole interpretacyjne, zwłaszcza w ramach nurtów postkolonialności oraz organiczności. Również w kontekście najbardziej interesującego mnie wątku i osi tej pracy - techniki i nauki, okazało się, że za uniwersalistycznymi koncepcjami w duchu materializmu historycznego stoi bardzo partykularne doświadczenie wyniesione z sardyńskiego otoczenia - od napięć politycznych targających wyspę, lecz będących również udziałem rodziny Gramscich, przez doświadczenie różnicy językowej i kulturowej pomiędzy Sardinia a kontynentalną częścią Włoch, których efektem była długotrwała pozycja „wewnętrznego imigranta” czy też, „imigranta we własnym kraju”, aż po znaczny niedostatek ekonomiczny oraz niepełnosprawność sardyńskiego rewolucjonisty. Uważam, że można założyć, że bez tego rodzaju usytuowania praca filozoficzna Gramsciego, o ile w ogóle by do niej doszło, mogłaby wyglądać zupełnie inaczej - wszak jego „słynny” mózg, którego nie udało się uciszyć faszystowskim władzom, nie mógłby pozostać bierny wobec rozmaitych namiętności filozoficznych, jednakże największy z tego mózgu „użytek” okazał się być wtedy, gdy mógł praktycznie i teoretycznie działać na rzecz innych uciśnionych, pozbawionych przywileju i podporządkowanych.

Z tak podjętej pracy wyniknęły również konsekwencja dla mojego osobistego życia - podążając za dostępnymi jedynie na Sardynii źródłami, archiwami oraz osobami zajmującymi się tematyką gramsciańskiej filozofii, zdecydowałam się samodzielnie nauczyć języka włoskiego oraz przeprowadzić do Sardynskiej miejscowości Villanovaforru, położonej w odległości 20 kilometrów od miejsca urodzenia wybranego przeze mnie myśliciela. Zanurzenie w sardyńskiej kulturze oraz próba zrozumienia zarówno historycznej jak i współczesnej mentalności

mieszkańców wyspy, a następnie skorelowanie tej wiedzy z dostępnymi danymi na temat Antonia Gramsciego, umożliwiła mi lepsze zrozumienie jego refleksji, co, jak przypuszczam, w dużo mniejszym stopniu byłoby możliwe, gdybym zdecydowała się pisać swoją dysertację z pozycji północy kontynentu i mając do dyspozycji „jedynie” polsko- i angielskojęzyczne źródła. Wreszcie, zorientowanie na pogłębienie wiedzy na temat biografii sardyńskiego filozofa umożliwiło mi przeanalizowanie jego poglądów w świetle jego własnej ewolucji życiowej i politycznej - od pozycji „wewnętrznego imigranta” do pozycji jednej z najważniejszych figur politycznych we Włoszech tamtych czasów. Analiza stworzonych przez niego tekstów w latach wczesnej działalności i porównanie ich z tekstami tworzonymi w więzieniu, ukazała cały szereg niuansów i podejmowanych przez niego wysiłków intelektualnych, które w ostatecznym rozrachunku złożyły się na generalną wizję proponowanego przez niego systemu filozoficznego, a które, w choć minimalnym stopniu, starałam się przekazać w prezentowanej dysertacji.

## I. 2. Filozoficzne badania terenowe

Decyzja o wyprowadzce na Sycylię i, niejako, dostosowaniu własnego życia do podjętego przeze mnie tematu pracy doktorskiej, wydawała mi się z jednej strony „naturalna” i „zdroworozsądkowa” - nie był to bowiem pierwszy raz, kiedy w ramach swojej ścieżki akademickiej wyjeżdżałam po to, aby być bliżej źródeł mojej pracy badawczej; z drugiej zaś strony, za sprawą mniej lub bardziej formalnych rozmów z innymi osobami piszącymi swoje prace doktorskie na filozofii, dowiedziałam się, że nie jest to „domyślny” rodzaj metodologii, stosowany w tej akurat dyscyplinie naukowej. Na własnym przykładzie miałam jednak możliwość sprawdzić, że pomimo tej niejednoznaczności, taki rodzaj badań do pewnego stopnia funkcjonuje i przynosi oczekiwane efekty. W wyniku spotkania z włoską badaczką Benedettą Lanfranchi, podczas jednego z seminariów organizowanych przez instytucję Gramsci Lab na Uniwersytecie w Cagliari, w której odbywałam staż naukowo-badawczy, dowiedziałam się o metodzie zwanej „filozoficznym badaniem terenowym” (ang. *philosophical fieldwork*).

Metoda ta charakteryzuje się dużą „pojemnością” badawczą i odnosi się do wielu zastosowań w ramach refleksji filozoficznej. Przedmiotem jej zainteresowania pozostaje wiele palących problemów filozoficznych. U Katrin Flikschuch<sup>11</sup> i do pewnego stopnia, u Bruno Latuora<sup>12</sup> jest to „akademickie koleżeństwo” , czy też pracownicy laboratoriów naukowych i wiążąca się z tym kwestia wytwarzania wiedzy. U Johna L. Austina jest to język i sposoby jego *działania* w codziennym użyciu oraz potencjał epistemiczny<sup>13</sup>. Przywołana wcześniej Benedetta Lanfranchi zastosowała zaś tę metodę do porównania systemów filozoficznych Antonia Gramsciego i Henryego Odery Oruka<sup>14</sup>.

Nie jest to metoda, która wywodzi się bezpośrednio z filozofii, jest ona raczej połączeniem *filozoficznego pytania* i antropologicznej (etnograficznej) próby uzyskania na to pytanie odpowiedzi. W istocie, jedną z pierwszych prób konceptualizacji tej metody podjął się Paul Rabinow, określając antropologię badaniem terenowym filozofii<sup>15</sup> (*fieldwork in philosophy*). Do badaczy, którzy rozwijali tę koncepcję należy zaliczyć Pierre’a Bourdieu; ten francuski socjolog ma zresztą wiele wspólnego z namysłem Antonia Gramsciego. Michael Burawoy ocenia, że pomimo organicznej wręcz niechęci Francuza do marksizmu, to właśnie Gramsciego należy zaliczyć do najbardziej widocznych marksistowskich inspiracji (choć sam Bourdieu zaprzeczał, jakoby czytał Gramsciego<sup>16</sup>): bez teorii hegemonii kulturowej trudno byłoby o wypracowanie podstawowych koncepcji bourdieańskich, takich jak przemoc symboliczna i kapitał symboliczny. Píše Burawoy:

---

<sup>11</sup> Zob. Katrin Flikschuh, *The Idea of Philosophical Fieldwork: Global Justice, Moral Ignorance, and Intellectual Attitudes* [w:] *Journal of Political Philosophy*, vol. 22 (1), 2014.

<sup>12</sup> Zob. Bruno Latour, Steve Woolgar, Jonas Salk, *Laboratory life: the construction of scientific facts*, Princeton University Press, New Jersey, 2013.

<sup>13</sup> Zob. John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1993.

<sup>14</sup> Zob. Benedetta Lanfranchi, *Does this mean that there is philosophy in everything? A comparative reading of Henry Odera Oruka's and Antonio Gramsci's First and Second Order and Philosophy*, [w:] Kai Kresse, Oriane Nyarwath *Rethinking Sage Philosophy*, Lanham: Lexington Books, Lanham, 2022.

<sup>15</sup> Paul Rabinow, *Anthropos Today*, Princeton University Press, New Jersey, 2003, s. 83-90, za: Nicolas Langlitz, *If only there was a Department of Fieldwork in Philosophy* [w:] *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 11 (2), 2021, s. 748.

<sup>16</sup> Michael Burawoy i Karl Holdt, *Gramsci meets Bourdieu*, [w:] *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Wits University Press, 2012, s.1, dostęp ze strony internetowej autora: <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/4.Gramsci.pdf>, dostęp z dn. 10.10.2024 r.

*Obaj odrzucili marksistowskie prawa historii, aby rozwinąć wyrafinowane koncepcje walki klasowej, w której kultura odgrywała kluczową rolę, i obaj skupili się na tym, co Gramsci nazwał nadbudowami, a Bourdieu nazwał polami dominacji kulturowej. Obaj odłożyli na bok analizę samej gospodarki, aby skupić się na jej skutkach - ograniczeniach i możliwościach, jakie stworzyła dla zmian społecznych. Ich zainteresowanie dominacją kulturową doprowadziło obu do badania intelektualistów w odniesieniu do klasy i polityki. Obaj starali się przekroczyć to, co uważali za fałszywą opozycję woluntaryzmu i determinizmu, subiektywizmu i obiektywizmu. Obaj otwarcie odrzucili pozytywizm materializmu i teleologii, a zamiast tego podkreślali, że teoria i teoretyk są nieuchronnie częścią świata, który badają<sup>17</sup>.*

Z powyższego cytatu dla koncepcji badania terenowego filozofii wynikają dwie podstawowe, zorientowane gramsciańsko, a przez to istotne dla mojej pracy i wybranej metody, konsekwencje. Pierwsza z nich, wywodząca się z zainteresowania zarówno Gramsciego i Bourdieu *sprzecznościami*, o których mówi Burawoy: między woluntaryzmem a determinizmem oraz subiektywizmem a obiektywizmem, to konieczność uznania, że obaj badacze, (nawet jeśli sam Bourdieu odzegnożywał się od takiego usytuowania<sup>18</sup>) wywodzili swoje koncepcje z dialektyki. Gramsciański „narzędziownik” , wraz ze swojego rodzaju „zwrotem kulturowym” , który był charakterystyczny dla jego filozofii, w istocie przysłużył się do stworzenia podwalin dialektycznie rozumianej antropologii, łącznie z jej etnograficznym wymiarem terenowym<sup>19</sup>. Choć Gramsci nie prowadził typowej, rozumianej etnograficznie pracy terenowej, to zarówno „zaczerpnięte” od niego przez Bourdieu inspiracje, jak i potrzeba „udialektycznienia” nauki antropologicznej zdają się wskazywać na duży potencjał krytyczny gramsciańskiej metody - filozofii praktyki - dla nauk zorientowanych na poznanie człowieka poprzez badanie jego świata życia.

---

<sup>17</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>18</sup> Robert P. Jackson, *On Bourdieu and Gramsci*, Gramsciana, nr 2, 2016, s. 145.

<sup>19</sup> Zob. Andreas Streinzer i Jelena Tomic, *Thinking with Gramsci Today: Gramscian perspectives in ethnographies of Europe*, [w:] *Dialectical Anthropology*, 46(4), 2022 oraz: Riccardo Ciavolella, *Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne*, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017.

Druga konsekwencja wynika z podkreślenia, zarówno przez Bourdieu, jak i Gramsciego, że *teoria i teoretyk są nieuchronnie częścią świata, który badają*. W przypadku Bourdieu, włączenie auto-refleksyjnego badacza do całości badanego przez niego materiału (terenowego), otworzyło w późniejszym czasie bramy rozwoju nurtu zwanego „antropologią refleksyjną”<sup>20</sup>, która w swojej metodzie wymaga ujęcia doświadczenia, które jest udziałem samego badacza lub badaczki, do ogólnego dyskursu podejmowanego przez niego lub nią problemu. Założeniem, które za tym stoi jest przekonanie, że w teren wchodzi się, posiadając określoną „przedwiedzę”, którą również należy poddać analizie, aby uzyskać maksymalnie „obiektywny” obraz badanego świata.

Konstatacja ta tyczy się w podobnej postulowanej przez Gramsciego samo-refleksji każdego człowieka, który ma do dyspozycji aparat myślowy, a zatem - każdego człowieka, zwłaszcza jednak tyczy się filozofów. Jak pisze Sardyńczyk:

*Filozof zawodowy nie tylko „myśli” z większą ścisłością logiczną, bardziej konsekwentnie i bardziej systematycznie niż inni ludzie, ale zna całe dzieje myśli, a więc umie zdać sobie sprawę z procesu rozwojowego, jaki ta myśl przeszła przed nim, i może podejmować problemy w tym punkcie, w jakim się znalazły po uprzednich próbach ich rozwiązania. Pełni on na polu myśli tę samą funkcję, jaką na odmiennych polach naukowych pełnią inni specjaliści.*

*A jednak jest różnica między filozofem specjalistą a innymi specjalistami: otóż specjalista filozof bardziej zbliża się do reszty ludzi, niż to się dzieje z przedstawicielami innych specjalności. (...) niepodobna wyobrazić sobie człowieka, który nie byłby także trochę filozofem, który by nie myślał - bo myślenie jest właściwością człowieka jako takiego (jeśli tylko nie ma się do czynienia z patologicznym idiotą)<sup>21</sup>.*

Te właśnie dwie cechy, które powinny charakteryzować zawodowego filozofa: świadomość pozostawania częścią historycznego kontinuum myślowego, który, poza

---

<sup>20</sup> Zob. James Clifford, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dzurak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; Clifford Geertz, *Dzieło i życie: antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dzurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa, 2000; Waldemar Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 2001.

<sup>21</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t.1, op.cit., s. 33-34.



kontekstem historycznym, w dzisiejszych czasach można rozszerzyć również o kontekst geograficzny, kulturowy, a nawet klasowy; oraz pozostawanie blisko innych ludzi - mogłyby zostać uznane za gramsciański wkład w rozumienie prezentowanej przeze mnie metody filozoficznego badania terenowego. W swojej pracy również starałam się dążyć do ich realizacji. Immersja w kontekst sardyński, nauka języka włoskiego, prowadzenie życia w sposób podobny do tego, w jaki prowadzą je kompatrioci Gramsciego, rozmowy o Gramscim z prawie każdym napotkanym Sardyńczykiem i zwrócenie szczególnej uwagi na lokalne odczytania tego filozofa były moimi własnymi sposobami realizacji autorefleksyjnej filozofii w terenie.

Można przyjąć, że filozoficzne badanie terenowe ma na celu sprawdzenie, jak poszczególne problemy filozoficzne (w przypadku mojej pracy - problem hegemonii kulturowej, sprawowania władzy, zmiany i zgody społecznej, wiedzy i zdrowego rozsądku, ideologicznego wymiaru techniki etc.) manifestują się w realnym świecie i codziennym życiu. Stoi za tym założenie, że „czysta” formalnie i oderwana od rzeczywistości refleksja filozoficzna nie jest w stanie skonfrontować się z siłą i doniosłością opisywanych przez siebie zagadnień i dopiero wprowadzenie ich w warunki realności wykazuje jej konkretne cechy i możliwości zastosowania.

Najbardziej widocznym przykładem użycia tej metody w prezentowanej dysertacji jest przeprowadzenie tygodniowej obserwacji uczestniczącej, której wyniki opisuję w rozdziale dotyczącym Instytutu Kryptoanarchii Pararelni Polis. Od typowego badania etnograficznego, moje działanie odróżniał fakt, że nie pojechałam do Pragi po to, aby badać uczestników, założycieli i odwiedzających opisywanego centrum, lecz aby przyrzeć się *idei*, która stoi za jego powstaniem i działaniem, oraz sposobom jej manifestowania, uzasadniania i kontekstualizowania. W toku pracy zrozumiałam jednakże, że praca nad materiałem filozoficznym „zapewnionym” mi przez Antonia Gramsciego, jest w istocie w całości rodzajem badania terenowego, nie tylko ze względu na wspomnianą wcześniej przeprowadzkę na wyspę jego pochodzenia, ale głównie ze względu na sposób, w jaki ten konkretny myśliciel filozofował i do czego jego filozofowanie się odnosiło.

Usytuowanie tej pracy w kontekście filozoficznego badania terenowego pozwoliło mi uwolnić się z towarzyszącego mi wcześniej napięcia dialektycznego, które odczuwałam „pracując z Gramscim”. Wiedziałam bowiem, że filozofia ta przysparza niemałych trudności, jeśli chce ją się zakwalifikować nawet do pozornie

wyzwalającego nurtu około-marksistowskiego, u podstaw którego leży postulat *działania oraz zmiany świata*. Trudność ta wynikała z ciągłego podejmowania przez Gramsciego, początkowo w obszarze polityki i propagandy, następnie zaś w obszarze własnej refleksji, wysiłku sprawdzenia wykoncypowanych kategorii w obliczu realności świata. W tym sensie, analiza gramsciańskich kategorii nie może pozostać zawieszona w filozoficznej próżni teoretycznej, lecz wymaga społecznej aplikacji i eksperymentu. Można przyjąć, że taki rodzaj badania filozoficznego jest najbardziej odpowiednią metodą w kontekście filozofii praktyki - daje bowiem zarówno aksjologiczne, jak i empiryczne narzędzia do ustanowienia pozycji badawczej oraz uniwersalnego zastosowania celem przeprowadzenia podyktowanych jej organicznymi założeniami.

## II. Wprowadzenie do życia i twórczości Antonia Gramsciego oraz zarys „gramscianologii”

Antonio Gramsci, XX-wieczny włoski myśliciel, filozof i polityk pochodzenia sardyńskiego, jest główną inspiracją dla prezentowanej rozprawy. Urodził się on w styczniu 1891 roku w niewielkiej, sardyńskiej wiosce Ales, w prowincji Oristano, w rodzinie o dość niskim statusie społecznym, składającej się z lokalnych rolników i urzędników państwowych niskiego szczebla. Jego ojciec pochodził z kontynentalnej części Włoch, był synem pułkownika Żandarmerii Burbońskiej albańskiego pochodzenia, Gennaro Gramsciego. Rodzina ze strony ojca nie zaakceptowała małżeństwa syna z sardyńską chłopką, Peppiną Marcias, co przyczyniło się do pogłębienia późniejszych problemów finansowych rodziny filozofa. Z powodu kłopotów materialnych, rodzina Gramscich ostatecznie przeniosła się do miasta Ghilarza w środkowej Sardynii, gdzie jego ojciec, po pobycie w więzieniu, do którego trafił w wyniku swojej działalności politycznej, pracował jako urzędnik. Pozwoliło to

rodzinie prowadzić typowy wiejski sardyński styl życia, z językiem sardyńskim używanym w domu i włoskim w oficjalnych strukturach publicznych<sup>22</sup>.

Antonio Gramsci miał sześcioro rodzeństwa i przez całe dzieciństwo cierpiał zarówno z powodu niedostatku finansowego, jak i niepełnosprawności fizycznych, które wpłynęły na jego młode i dorosłe życie. Był słabego zdrowia. Jeden z najważniejszych biografów Antonia Gramsciego, Giuseppe Fiori, któremu w ramach swojej pracy w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku udało się dotrzeć do osób wciąż wówczas żyjących i pamiętających rodzinę Gramscich oraz samego filozofa z czasów jego dzieciństwa i młodości, cytuje wspomnienie jednej z sąsiadek, Nennety Cuby, wówczas siedemdziesięcioośmioletniej mieszkanki Ghilarzy:

*Nino - wspomina - nie zawsze był... powiedzmy... garbaty. Wręcz przeciwnie, był pięknym dzieckiem. (...) Był cztery lata młodszy ode mnie, żartowałam z tego i dobrze pamiętam, jaki był, zanim zachorował, miły, normalny chłopak (...) Potem, nie znam przyczyny, zaczął dostawać czegoś w rodzaju orzecha na plecach i nie rósł, był niski, maleńki. (...) Zrobili mu pas z pierścieniami. Nino nosił gorset, a tii Gramsci lub Gennaro [starszy brat - AA] wieszali go pod sufitem, pozostawiając zawieszzonego w powietrzu<sup>23</sup>.*

Do końca nie wiadomo, skąd wzięła się choroba, która nie została wyleczona do końca jego życia. Według Fiorego, rodzice Gramsciego tłumaczyli ją upadkiem, którego doznał jako kilkuletni chłopiec. Marna kondycja fizyczna nie pozostała bez wpływu na ukształtowanie się osobowości Sardynczyka<sup>24</sup>, zarówno pod kątem jego zainteresowania nauką, kształceniem się i kulturą (którym poświęcał się wtedy, gdy jego rówieśnicy i rodzeństwo poświęcali się typowej dla dzieci w jego wieku zabawie) oraz pod kątem jego poczucia wielopoziomowego wykluczenia - jako ubogi Sardynczyk z warstwy chłopskiej i jako osoba niepełnosprawna<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Giuseppe Fiori., *Vita di Antonio Gramsci*, Illiso, Nuoro, 1966, s. 11

<sup>23</sup> Ibidem, s. 17, tekst oryg.: *Nino - ricorda - non e stato sempre... diciamo... gobbo. Anzi, era un bel bambino, da piccolo. (...) Aveva quattro anni meno di me, ci scherzavo, e la ricordo bene com'era prima di ammalarsi, un bel maschietto normale (...) Poi, non so la causa, era cominciata a venirmi sulla schiena una specie di noce, e lui non cresceva, se ne stava bassottino, piccoletto. (...) Gli avevano combinato un busto con anelleremo. Nino indossava il busto, e tii Gramsci o Gennaro lo mettevano agganciato al soffitto lasciandolo sospeso in aria;* tłum. własne

<sup>24</sup> Więcej informacji na ten temat piszę w części dotyczącej konceptu "subalterni"

<sup>25</sup> Giuseppe Fiori.op.cit, s. 18-19

Pochodzenie z Sardynii i wychowanie w głębi wyspy było czynnikiem, który wpłynął nie tylko na przyszłe polityczne i filozoficzne zainteresowania Antonio Gramsciego, ale także na jego starania o stanie się istotną częścią ogólnej włoskiej kultury i tradycji politycznej. W czasach jego młodości Sardynia była uważana za wysoce wiejski region Królestwa (a później Republiki) Włoch, oddalony od wielkiej włoskiej kultury rozwijanej przez wieki ze względu na swoje położenie geograficzne i jako miejsce starej i niezrozumiałej tradycji folklorystycznej, z językiem na tyle odmiennym, że był powodem oddzielenia się od kultury z kontynentu. W wydanej w 1977 roku publikacji fotoksiążki „Gramsci e il suo tempo” czytamy:

*Na początku wieku Ghilarza, podobnie jak większość sardyńskich miast, była ośrodkiem rolniczym, w którym ziemia była podzielona na małe posiadłości. <<”Ghilarzańscy”, pisze lokalny historyk [o nazwisku - AA] Licheri, ”dzielą swoją pracę między zbiory zboża, winnice, zbiór drewna opałowego, zbiory żywego inwentarza, ogrodzenie i utrzymanie „predi” (gospodarstw) z możliwym wykluczeniem innych rąk do pracy niż ich własne (...) mieszkańcy są mniej lub bardziej właścicielami ziemi; dlatego brakuje ludzi do obfitej uprawy, a chłopci, którzy nie mają sług, uczestniczą w uprawie i zbiorach sąsiedzkich i komunalnych, [zwanych - AA] ”cambios”, ”manu torrada”, to znaczy z wymianą siły roboczej [wśród współmieszkańców - AA]<sup>26</sup>.*

Przez dziesięciolecia społeczeństwo Sardynii było zaniedbywane przez rządy Włoch kontynentalnych w wielu dziedzinach, w tym w zakresie nadużywania zasobów naturalnych i dyskryminacji obywatelskiej<sup>27</sup>. Fakt ten wpłynął na rozwój ruchów autonomicznych, których Gramsci był entuzjastą, zanim stał się działaczem socjalistycznym, a później politykiem komunistycznym. Pierwsze kroki w zakresie

---

<sup>26</sup> Cesare Colombo, Mario Spinella, Francesca Occhipinti, *Gramsci e il suo tempo*, I fotolibri/Longanesi & C., Milano, 1977, s. 8, tekst oryg.: *All'inizio del secolo Ghilarza, come la maggior parte dei paesi sardi, e un centro agricolo dove la terra è divisa in piccole proprietà. <<Il ghilarzese - scrive uno storico locale, il Licheri - divide il lavoro tra il raccolto delle biade, la vigna, la legna da ardere, il frutto del bestiame, la cinta e la conservazione dei predi (poderi) colla possibile esclusione di altre braccia che le sue (...) Il patrimonio del paese è scompartito in modo che gli abitanti sono più o meno proprietari dei fondi; motivo per cui manca il numero della braccia ad un' ampia coltura ed i contadini che non hanno servi attendono alla coltivazione e al raccolto a "cambios" a "manu torrada", cioè collo scambio della manodopera, tłum. własne*

<sup>27</sup> W rozdziale dotyczącym wykorzystania koncepcji Gramsciego w zakresie nowoczesnej teorii postkolonialnej, na podstawie źródeł historycznych opisujących sardyńskie doświadczenie eksploatacji społeczno - przyrodniczej, wywodzę, że miało ono kluczowe znaczenie dla rozwoju teorii o podporządkowaniu i dominacji;

aktywności publicznej zaczął podejmować już w szkole średniej, mianowicie w liceum Dettori w Cagliari, gdzie w 1910 roku znalazł zatrudnienie jako dziennikarz lokalnego sardyńskiego dziennika (wydawanego do dziś) - „L'Unione Sarda”. Redaktorem pisma był w owym czasie jeden z licealnych nauczycieli Gramsciego, profesor Raffa Garzia, antyklerykał i socjalista, który wprowadził swojego ulubionego ucznia w świat zaangażowanego dziennikarstwa oraz, wśród wielu innych publikacji, jako pierwszy przedstawił mu twórczość Karola Marksa<sup>28</sup>.

Mieszkając wraz ze starszym bratem w iście podłych warunkach stołecznych stancji, Gramsci poświęcał większość swojego czasu na czytanie artykułów oraz naukę, również ze względu na niedostatek ekonomiczny odmawiając prowadzenia życia towarzyskiego, jakie było udziałem jego kolegów z klasy<sup>29</sup>. Dzięki znajomościom swojego starszego brata, Antonio stawał się częścią grup aktywistów o nachyleniu socjalistycznym<sup>30</sup>. W tym samym czasie zaczął też rozwijać swój namysł nad kwestiami Południa Włoch oraz *Mezzogiorno*, czyli regionów położonych na południe od Rzymu. W późniejszych latach namysł ten stał się przyczynkiem do sformułowania koncepcji dominacji industrialnej Północy Włoch nad rolniczym Południem i potrzebie zjednoczenia chłopsko - robotniczego w walce przeciwko hegemonii latyfundystów i burżuazji<sup>31</sup>.

Jego doświadczenia z dzieciństwa i wczesnej młodości stały się jedną z największych inspiracji dla rozwoju jego przyszłego życia jako aktywisty i polityka. Oprócz wspomnianych kwestii *stricte* politycznych, również bogata wiejska i folklorystyczna kultura i tradycja Sardynii, stały się głównym powodem konceptualizacji pojęcia „zdrowego rozsądku” , jako opartego na nieakademickich źródłach wiedzy zwykłych ludzi, czynnika sprawczego oraz koncepcji „myślenia jako działania” , która stała się jedną z zasadniczych kwestii jego pracy filozoficznej.

Skupienie się na nauce poskutkowało otrzymaniem stypendium Collegio Carlo Alberto na Uniwersytecie Turyńskim, gdzie jesienią 1911 roku rozpoczął studia z zakresu literatury i lingwistyki. Za sprawą profesora Matteo Bartoliego,

---

<sup>28</sup> Sandru Dessi, Viviana Faedda; *Il mondo di Antonio Gramsci*, Iskra, Ghilarza 2017, s. 50

<sup>29</sup> Giuseppe Fiori. op.cit. s.62

<sup>30</sup> Ibidem, s. 64

<sup>31</sup> Temat ten rozwijam w rozdziale poświęconym wpływom gramsciańskim na teorię postkolonialną.

zafascynowanego sardyńską kulturą i językiem, Gramsci podjął się początkowo studiów nad dziedzictwem swojego regionu, dołączając w tym samym czasie do studentów skupionych wokół ruchu socjalistycznego i nawiązując przyjacielskie relacje między innymi z późniejszym politykiem komunistycznym i kompatriotą Palmiro Togliattim<sup>32</sup>.

Pierwsze lata Gramsciego w Turynie nie były usłane różami. Choć miasto przeżywało rozkwit gospodarczy, Gramsci cierpiał z powodu samotności, prawdopodobnie depresji, problemów zdrowotnych, ale również pogody, zgoła odmiennej od tej, do której przyzwyczajony był podczas życia na wyspie. Codzienne problemy wynagradzała mu jednak działalność w rozwijającym się ruchu robotniczym oraz praca jako dziennikarz i publicysta takich pism jak *Avanti!*, *Il Grido di Popolo*, czy wreszcie, w późniejszym okresie, *L'Ordine Nuovo*. W owym czasie w Turynie rozwijał się syndykalistyczny ruch rad fabrycznych, odbywały się okupacje fabryk samochodowych Fiata, a Gramsci brał w nich czynny udział. Praktyczne zaangażowanie polityczne poskutkowało skonceptualizowaniem wiedzy na temat organizacji pracy, a sukces rewolucji Lenina, w Rosji w 1917 roku, przybliżył w tamtym czasie Gramsciego do myślenia o rewolucji jako realnej możliwości zmiany dotychczasowego porządku. W radach fabrycznych widział załączki przyszłych struktur porewolucyjnego świata. Również w ramach życia akademickiego Gramsci rozwijał się w kierunku dialektyki i krytyki idealizmu. Odniesienia do kultury pozwoliły mu zaś na wypracowanie własnego sposobu myślenia, który następnie rozwinął w Zeszytach Więziennych. Sam w owym czasie pisał, nie tylko pod auspicjami gazet socjalistycznych i robotniczych, felietony, recenzje kulturalne i inne formy krytyczne. W Turynie Gramsci przeżył lata I wojny światowej. Okres ten był formacyjny w tym sensie, że to wówczas wykształciły się poglądy Gramsciego na rolę i charakter państwa socjalistycznego, kolonializm, politykę wojenną i międzynarodową. Był wówczas również naocznym świadkiem zmian zachodzących w samych Włoszech, radykalnych różnic rozwojowych pomiędzy Północą, a Południem i postępującym ubożeniem ludu pod wpływem działania kapitału.

W styczniu 1921 roku, w Livorno, wraz z przewodniczącym Amadeo Bordigą i grupą rozłamowców z Partii Socjalistycznej, Gramsci założył Włoską Partię

---

<sup>32</sup> Sandru Dessi, Viviana Faedda, op.cit. s. 60.

Komunistyczną. Konieczność jej powstania podyktowana jest głównie sprzeciwem wobec podnoszącej łeb hydry faszyzmu:

*Komuniści wykluczają możliwość faszystowskiego zamachu stanu; myślą raczej o socjaldemokratycznym rozwiązaniu po tym, jak faszyzm brutalnie zmiążdży klasę robotniczą;*<sup>33</sup>

W stwierdzeniu powyższym pobrzmiewają echa gramsciańskiej refleksji nad tym, jak za pomocą filozofii praktyki, czyli dialektycznego spojrzenia na sprawy kultury i społeczeństwa, zahamować wzrost faszyzmu i jak, wykorzystując w większej mierze zasoby kulturowe, niżli jedynie ekonomiczne, doprowadzić do ukształtowania się alternatywnych wobec niego hegemonii. Gramsciańskie przyłożenie większej wagi do spraw kultury znalazło swe konsekwencje w kształcie i charakterze tej partii, której rozkwit nastąpił już w czasach powojennych. Jak pisze Bartosz Gromko:

*Korzystając z popularności związanej z uczestnictwem w antyfaszystowskim ruchu oporu, WłPK otworzyła się na szersze spektrum światopoglądowe i zrezygnowała z partyjnego dogmatyzmu podczas rekrutacji członków (...). Między innymi z tego właśnie powodu stała się czymś więcej niż partią polityczną. Po wojnie stanowiła bardzo szeroki ruch społeczny. WłPK z jednej strony pozostawała partią komunistyczną utrzymującą ścisłe relacje z Moskwą i jej państwami satelickimi, z drugiej – poszukiwała demokratycznej legitymizacji i „narodowych” korzeni. Właśnie ta złożoność (niektórzy włoscy historycy używają sformułowania „anomalii”) w historii partii powodowała i powoduje niegasnące zainteresowanie nią wielu badaczy*<sup>34</sup>.

Ową anomalię interpretowałabym kluczem gramsciańskim - niewątpliwie jego koncepcje filozoficzne i sposób widzenia rzeczywistości społecznej wywarły niemały wpływ na charakter Włoskiej Partii Komunistycznej. Od samego początku włoscy komuniści cechowali się przywiązaniem do pewnej formy struktury obywatelskiej, co w cytacie Gromka wybrzmiewa jako „szeroki, antyfaszystowski ruch społeczny”. Pod

---

<sup>33</sup> Cesare Colombo et al, op.cit, s. 50.

<sup>34</sup> Bartosz Gromko, *Stan badań nad Włoską Partią Komunistyczną. Wyzwania i postulaty* [w:] Pamięć i Sprawiedliwość, 2 (32), 2018.

wpływem Gramsciego, Włoska Partia Komunistyczna była od początku w pewien sposób „uwrażliwiona kulturowo” i to właśnie przyczyniło się do wzmocnienia jej pozycji, już po śmierci Gramsciego i po zakończeniu II wojny światowej. Także w powszechnej pamięci społeczeństwa włoskiego Gramsci pozostaje w większej mierze założycielem Partii Komunistycznej niż wysublimowanym filozofem dialektycznym.

W kolejnych latach, już jako przedstawiciel Partii, Gramsci przebywał za granicą: w Paryżu, w Wiedniu oraz w Moskwie, gdzie uczestniczył w międzynarodowych spotkaniach komunistów. W Rosji, w czasie pobytu w ośrodku uzdrowiskowym, poznał swoją żonę, skrzypaczkę Julię Szucht, z którego to związku urodziła się dwójka synów. Gramsci w międzyczasie wrócił do Włoch, gdzie w bólach i pod ostrzałem faszystowskich kul rozwijał się ruch antyfaszystowski, związkowy i komunistyczny, na czele z przewodniczącym Amadeo Bordigą. W 1926 roku Sardynczyk i kilku innych towarzyszy partyjnych zostało aresztowanych. Gramsci przenoszony był po różnych więzieniach na wyspiarskiej i kontynentalnej części Włoch. Pozostawał w niejakiem kontakcie z pozostającymi na wolności kolegami, w niewoli prowadził wśród współwięźniów edukację. Procesy polityczne, w ramach których został skazany odbiły się szerokim echem lokalnie i międzynarodowo.

Został zasądzony mu wyrok co najmniej 20 lat więzienia, ostatecznie pozostawał w niewoli przez 11 lat. W czasie zamknięcia powstały 34 Zeszyty Więzienne, w którym w kompleksowy sposób wyklada swoje poglądy filozoficzne i polityczne. Wyszedł z więzienia w marcu 1937 roku, trafił do kliniki w Rzymie, w której miesiąc później, 25 kwietnia, zmarł<sup>35</sup>. Jest pochowany na cmentarzu akatolickim w stolicy Włoch.

W miarę liczna jest literatura biograficzna na temat życia i dokonań Gramsciego, występuje ona, rzecz jasna, głównie w języku włoskim, które sukcesywnie przywołuję w tej pracy. W ramach moich badań na Sardynii udało mi się zapoznać z wieloma publikacjami, zarówno o charakterze akademickim, jak i bardziej publicystycznym. Zwłaszcza na Sardynii, w okolicach Ghilarzy, w regionie Oristano, dziedzictwo Gramsciego jest dosyć powszechne. Powstają książki dla dzieci,

---

<sup>35</sup> 25 kwietnia we Włoszech obchodzony jest także Dzień Wyzwolenia od faszyzmu. Na Sardynii każda demonstracja antyfaszystowska tego dnia oddaje honor również Antoniemu Gramsciemu.



programy edukacyjne dla szkół i szkoły letnie. Kolejną pracą na rzecz pamięci o Gramscim wykonują we Włoszech poszczególne fundacje i instytuty: *Fondazione Gramsci* w Turynie, archiwum w Rzymie, sardyńskie muzea i biblioteki, działające przy Uniwersytecie w Cagliari laboratorium Gramsci Lab, w którym odbywałam w roku 2023 staż badawczy. Dziedzictwo Gramsciego jest uznane również w niektórych „zachodnich” ośrodkach akademickich, a w kontekstach Ameryki Środkowej i Południowej działa politycznie. Jednakże celem tej pracy jest raczej zwrócenie uwagi na jego organiczne, wyspiarskie korzenie, ponieważ wychodzę z założenia, że *sardyńskość* Gramsciego w dużej mierze przyłożyła się do ukształtowania jego poglądów.

### III. Hegemonia kulturowa

Tytułowe pojęcie hegemonii kulturowej jest jednym z najważniejszych wątków niniejszej pracy, a jego obszerna, zarówno historyczna jak i współczesna analiza, stanowi treść niniejszego rozdziału. Zrekonstruowanie i uwspółcześnienie pozwala dostrzec nowe wymiary krytycznego potencjału tego pojęcia, który w swoich rozważaniach odnosić będę do kwestii związanych z rozwojem techniki (zwłaszcza technologii cyfrowych), rozumianych jako formy kultury. Moim celem jest przesunięcie polityczno-kulturowego rozumienia hegemonii na pole refleksji filozoficznej nad poszczególnymi fenomenami współczesnej techniki, aby wskazać na jej rolę w kształtowaniu się technicznej rzeczywistości społecznej.

Przyjętym sposobem definiowania hegemonii (gr. *ηγεμονία*) jest wywodzące się z czasów starożytnej Grecji utożsamianie jej z pojęciem przywództwa i panowania jednego państwa nad innym. W literaturze przedmiotu stosuje się to pojęcie głównie w naukach politologicznych, celem opisanie relacji międzynarodowych oraz

globalnych zależności władzy<sup>36</sup>. Koncept hegemonii w rozumieniu politologicznym używany jest do opisu współczesnych oraz historycznych międzynarodowych stosunków władzy i konfliktów o zasięgu międzynarodowym. Wiąże się z globalną rywalizacją mocarstw, dążących do ustanowienia światowych porządków wyznaczonych przez dominację i wpływy wybranego państwa lub grupy państw na światową politykę. W takiej wizji, hegemonię ustanawia się za pomocą silnej politycznej perswazji, a nawet przemocy (lub gróźb jej użycia), ukierunkowanej na podporządkowanie i zaprowadzenie na zdobytym obszarze systemu realizującego potrzeby hegemonu (hegemonicznego państwa).

Najbardziej, moim zdaniem, filozoficzny sposób definiowania i użycia tego pojęcia, wyrasta z tradycji marksowskiej, zwłaszcza zaś z filozofii Antonia Gramsciego, który przeformułował jego rozumienie w taki sposób, aby uwzględniało szeroko rozumianą *kulturę*, jako główne źródło zdobywania, utrwalania i sprawowania władzy. Jak wykażę poniżej, takie postrzeganie hegemonii, z uwzględnieniem jej późniejszych korekt w obrębie dyskursu postmodernistycznego i postkolonialnego, stanowić może pożyteczne narzędzie do analizy współczesnej rzeczywistości technicznej. Posłużenie się tym pojęciem pozwala na krytyczną analizę zastanego (technicznego) świata życia; ułatwia również antycypację jego rozwoju i wskazuje na nieoczywistą wielość jego możliwości.

### III. 1. Marksistowska genealogia pojęcia

Spadkobiercy myśli Karola Marksa pod koniec XIX i na początku XX wieku zmagali się z problemami wynikającymi z przypisywania najważniejszego znaczenia walce ekonomicznej na drodze do wyzwolenia robotników. W wyniku postępującej industrializacji i związanych z nią długotrwałych kryzysów gospodarczych, ówczesni

---

<sup>36</sup> Zob.: Fernand Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, Witold Kula, Czytelnik, Warszawa 1999 oraz Fernand Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek. T. 3: Czas świata*, przeł. Jan Strzelecki, Jerzy Strzelecki, Jacek Kochnowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019; Immanuel Wallerstein, *La retorica del potere: critica dell'universalismo europeo*, Fazi, Roma, 2007; Ted Hopf, *Common-sense Constructivism and Hegemony in World Politics*, [w:] International Organization, vol. 67 (2), 2013.

marksyści zostali „historycznie” zmuszeni do rewizji swoich dotychczasowych poglądów. Upadek kapitalizmu przestał wówczas jawić się jako nieunikniony i będący konsekwencją „żelaznej logiki historii”, jak zakładał Marks. Rozbieżności między teorią (historycznie zdefiniowaną misją i miejscem klasy robotniczej) a praktyką (partią socjaldemokratyczną), które leżały u podstaw ortodoksyjnego nurtu marksizmu, stawały się coraz poważniejsze i trudniejsze do wyeliminowania. Wyjaśnianie losu klasy robotniczej poprzez odniesienie do bazy ekonomicznej, gwarantującej jej zjednoczenie okazało się niewystarczające w obliczu rozwijającego się kapitalizmu i zmian strukturalnych w Europie. Poszczególni myśliciele zaczęli poszukiwać sposobów i rozwiązań tych problemów.

Genealogię pojęcia hegemonia w obszerny sposób przedstawiają w swojej książce Chantal Mouffe i Ernesto Laclau<sup>37</sup>. Lotar Rasiński, w swoim tekście „Krótka historia hegemonii, czyli o niemarksowskim marksizmie”, analizując dzieło Mouffe i Laclau uznaje, że badacze ci widzą historię wyłaniania się konceptu hegemonii jako usiłowanie znalezienia odpowiedzi i rozwiązania na poszczególne, historyczne kryzysy marksizmu i wypełnienie „przygodnością historyczną” potencjalnych luk teorii marksistowskiej, które, pozostając bez odpowiedniej reakcji, doprowadzić mogły do załamania się projektu socjalistycznego<sup>38</sup>. Wrocławski badacz podaje, iż, idąc tropem Mouffe i Laclau uznać należy, że pierwszym myślicielem w historii, który zajął się tym tematem był czesko - austriacki filozof Karl Kautsky. W swoim tekście z 1892 roku, „The Class Struggle”, stanowiącym treść Programu Erfurckiego, swoistego manifestu Niemieckiej Partii Socjalistycznej, przedstawia on ideę nierozzerwalnego połączenia teorii, praktyki i strategii. Rozwiązaniem Kautskyego dla kryzysu ortodoksji była „scjentyzacja” marksizmu poprzez zaangażowanie intelektualistów jako „przekazników” „świadomości tego, co konieczne”. Różnice rozdzierające klasę robotniczą miały zostać wyeliminowane w obliczu ostatecznego socjalistycznego celu, o którego istnieniu intelektualiści mieli nieustannie przypominać. Rola socjalistycznie ukierunkowanych intelektualistów polegać miała na przewyciężaniu

---

<sup>37</sup> Chantal Mouffe, Ernesto Laclau. *Hegemonia i socjalistyczna strategia, przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. Sławomir Sierakowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław, 2007, zob. również: Ernesto Laclau, *Emancypacje*, przeł. Lotar Rasiński, Leszek Koczanowicz, Andrzej Orzechowski, Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław, 2004.

<sup>38</sup> Lotar Rasiński *Krótka historia „hegemonii”, czyli o niemarksowskim marksizmie*, [w:] *Studia Philosophica Wratislaviensia*, t. 1, 2007, s. 22.

pauperyzacji klas robotniczych, strzegąc je tym samym przed fragmentaryzacją i rozproszeniem oraz wprowadzając doń czynnik „świadomości konieczności”<sup>39</sup>. W ten sposób Kautsky wstrząsnął fundamentami „tradycyjnego” marksistowskiego determinizmu, podkreślając rolę warstwy intelektualnej w rozwoju historycznym. Rola intelektualistów w rozwoju alternatywnego porządku politycznego - hegemonii - została później mocno rozwinięta i podkreślona przez sardyńskiego filozofa. Gramsciemu w swojej konceptualizacji udało się uniknąć błędów Kautskiego, polegających, jak podaje Rasiński za Torfingiem, na przypisaniu intelektualistom roli „akuszerów dla realizacji koniecznej logiki kapitalizmu”<sup>40</sup>. Gramsciańscy intelektualiści organiczni, jako część tzw. „personelu hegemonicznego”, o których mowa będzie w następnych rozdziałach tej pracy, zdają się przewycięzać ową bierność i stanowią realne zaplecze organizacji politycznej i kulturowej.

Inny monografista Kautskiego, Massimo Salvadori, jako hegemonię odczytuje użycie przez niego konceptu „dominacji klasy pracującej”, czyli porządku politycznego ufundowanego na trzech elementach: 1) ustanowienia powszechnej zgody na socjalizm; 2) politycznego zarządzania procesami demokratycznymi; oraz 3) używania władzy parlamentarnej do celów socjalistycznych<sup>41</sup>. Również w tym ujęciu dostrzec można pewne cechy rozwinięte i pogłębione w późniejszych latach przez Gramsciego. O roli partii w zaprowadzaniu hegemonii pisał on wyczerpująco w inspirowanym naukami politycznymi swego kompatrioty Niccoli Machiavellego tekście *Nowoczesny książę*<sup>42</sup>.

Wracając do rodowodu hegemonii przedstawionego przez Laclau i Mouffe i opracowanego przez Rasińskiego - postaciami niezwykle istotnymi dla rozwoju tej koncepcji są Róża Luksemburg oraz Georges Sorel<sup>43</sup>. W kontekście hegemonii jako odpowiedzi na kryzys teorii marksistowskiej, Luksemburg zastanawiała się ona nad znaczeniem strajku masowego jako narzędzia politycznego. Miał on stanowić rodzaj

---

<sup>39</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*, Verso. dostęp z: <https://www.perlego.com/book/731353>, 5.07.2024 r.

<sup>42</sup> Zob.: Antonio Gramsci, *Nowoczesny książę*, [w:] Pisma Wybrane, t. 1.op.cit.

<sup>43</sup> Zob. Piotr Laskowski, *Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej*, „Praktyka Teoretyczna” nr 6/2012, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr6\\_2012\\_Roza\\_Luksemburg/12.Laskowski.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr6_2012_Roza_Luksemburg/12.Laskowski.pdf), dostęp: 02.10.2024 r.

ucieleśnionej jedności walki politycznej i ekonomicznej, a tym samym wskazywać na jedność klasy robotniczej. Pomimo podnoszonej przez nią idei spontaniczności, która mogła być postrzegana jako czynnik ułatwiający wyrwanie się spod jarzma ekonomicznej ortodoksji bazy, Luksemburg postrzegała ostateczną jedność robotników jako jedność symboliczną, w której interesy ekonomiczne zbiegały się z interesami politycznymi jedynie tymczasowo. W dłuższej perspektywie połączenie bazy ekonomicznej z polityką nie było jednak możliwe ze względu na ściśle klasowy charakter rewolucji. Georges Sorel zaś podjął się zrekonstruowania anarchizmu, *tak, by oddolna moc oporu zarazem nie została odgórnie zorganizowana i zdolna była uderzyć w kapitalizm jako całość*<sup>44</sup>, uznając strajk generalny za emanację działania klasowego, którego celem jest jednocześnie uniwersalizacja pola walki oraz uwypuklenie różnic klasowych. Innym marksistowskim filozofem tamtych czasów, który próbował przezwyciężyć wspomniany kryzys, był Edouard Bernstein<sup>45</sup>. W swoich pracach podejmuje on nowatorską refleksję nad możliwymi zmianami w sferze politycznej, niezależnymi od bazy ekonomicznej. Podziały i fragmentację w obrębie klasy robotniczej tłumaczył nierównościami wynikającymi z bazy ekonomicznej. Doszedł więc do wniosku, że prawdziwe zjednoczenie jest możliwe tylko w ramach praktyki politycznej, którą jego zdaniem miała uosabiać partia socjaldemokratyczna.

Paradygmat marksistowski umożliwił zrekonstruowanie dążeń hegemonicznych i opisanie ich w ramach praktyki społecznej i politycznej. Różni działacze i myśliciele w różny sposób próbowali zrealizować ten cel, a tym, co łączyło ich wysiłki była próba wyemancypowania ludu, klasy robotniczej i chłopstwa spod ujarzmiającej władzy feudała, obszarnika lub kapitalisty, poprzez nazwanie sposobu, w jaki zorganizowana jest rzeczywistość społeczna będąca źródłem ucisku. Łączyło ich postrzeganie praktyki społecznej i politycznej jako narzędzia zmiany rzeczywistości. Różnego rodzaju sposoby emancypacji ludu robotniczego, czy to poprzez strajk generalny, czy też działalność związkową, miały na celu wskazanie możliwości odzyskania kontroli nad środkami produkcji, a w interpretacji gramsciańskiej, również nad zasobami kulturowymi przynależnymi dotychczas

---

<sup>44</sup> Piotr Laskowski, op.cit, s. 204.

<sup>45</sup> Zob.: Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Rowohlt Verlag, Hamburg, 1970.

uciśnionym warstwom. Z dziejów historii wiemy, że działania te w różnym stopniu odniosły pozytywny skutek, jednakże możemy uznać, że bez podjęcia się przez marksistowskich myślicieli rekonstrukcji poszczególnych pojęć i wydarzeń, również obecna rzeczywistość polityczno-społeczna miałaby zgoła inny charakter niż ten, który znamy.

### III. 2. Organicznie gramsciańskie rozumienie koncepcji hegemonii kulturowej

W poprzednich akapitach zarysowane zostały teoretyczne i praktyczne wysiłki wybranych filozofów o orientacji marksistowskiej dążących do nazwania i wypełnienia luki historycznej w odpowiedzi na kryzys ruchu rewolucyjnego. Doniosłość filozofii Gramsciego polegała na dostrzeżeniu i podkreśleniu roli kultury, (rozumianej jako system wartości i idei oraz odzwierciedlających je artefaktów i zasobów infrastrukturalnych), dla rozwoju świadomości społecznej. Dostrzegł to między innymi jeden z badaczy filozofii Gramsciego, J.V. Femia, podkreślając podział pomiędzy myślą Sardyńczyka a „głównym nurtem” ówczesnej teorii marksizmu i zaznaczając, iż leninowskie użycie słowa hegemonia miało *czysto instrumentalne, strategiczne znaczenie: kluczowy, kulturowy nacisk, jakie słowo to kryje u Gramsciego nie ma miejsca w teorii rewolucji Lenina*<sup>46</sup>. Gramsciemu udało się uchwycić i nazwać to, co pozostawało nieuchwytnie dla Luksemburg, Sorela, Kautskiego czy Bernsteina. Lukę historyczną, objawiającą się w kryzysie marksizmu, wypełnił treścią kulturową, zrywając z ograniczającym jarzmem ekonomizmu i determinizmu. Ze swoimi antenatami dzielił cel historyczny. Jak pisze Sław Krzemień-Ojak, celem tym było:

*utworzenie państwa „nowego typu”, w którym władza będzie należeć do proletariatu i w którym pod jego przewodnictwem masy ludowe będą mogły*

---

<sup>46</sup> Joseph V. Femia, *Gramsci's political thought: hegemony, consciousness and the revolutionary process*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 25, za: Lotar Rasiński, *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, 2010, s. 93.

*społecznie i politycznie się wyemancypować i świadomie kierując swoim losem zmierzać ku tworzeniu w przyszłości ustroju bezklasowego*<sup>47</sup>.

Choć cel ten nie wydawał się być kompletną utopią - Gramsci na własne oczy widział sukces Rewolucji Październikowej, to jednak działania zmierzające do przejęcia władzy w krajach Europy Zachodniej, między innymi w jego rodzinnych Włoszech, kończyły się klęskami. Przyczyn niepowodzeń upatrywał w *izolacji klasy robotniczej i uniemożliwieniu jej sprawowania funkcji hegemonicznych w stosunku do szerokich mas ludu oraz kręgów inteligencji*<sup>48</sup>.

O ile w tym okresie główną jego domeną było *działanie*, o tyle, po zamknięciu w faszystowskiej niewoli, skupił się na dążeniu do *zrozumienia*, starając się odpowiedzieć na pytanie:

*jak doszło do tego, że lud był dawniej i jest nadal zdominowany przez klasy obce? (...) Co sprawiało i co nadal sprawia, że klasy dominujące mogą sprawować władzę nad klasami zależnymi, skutecznie neutralizując ich opór*<sup>49</sup>?

Rozważania na temat tegoż właśnie problemu doprowadziły go ostatecznie do opracowania teorii hegemonii kulturowej.

W jaki sposób Antonio Gramsci doszedł do swoich wniosków i jaką formę oraz treść mieć będzie charakterystyczne dla niego, organiczne i oryginalne rozumienie tego pojęcia? Głównym i najważniejszym pytaniem, które stało za jego dociekaniami, było pytanie o to, dlaczego ci, którzy pozostają bez władzy (podporządkowani) godzą się na taki los, jaki przyszykowała im warstwa rządząca i dominująca? Jak to możliwe, że dzieje się to bez użycia siły i przemocy?

Po raz pierwszy z terminem „hegemonia” u Gramsciego, w jej znaczeniu „hegemonia polityczna” mamy do czynienia w pierwszym Zeszycie Więziennym. W rozważaniach na temat procesu Zjednoczenia Włoch (*Risorgimento*) i roli poszczególnych aktorów politycznych w tym procesie, Gramsci zauważa, że skuteczność polityczna polegać będzie na ustanowieniu dominacji i przywództwa

---

<sup>47</sup> Sław Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, 1983, s. 156.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 157.

przez ruchy polityczne (w tym wypadku dążące do zjednoczenia) jeszcze przed objęciem rzeczywistej władzy i obraniem stanowisk rządowych. Pisze:

*Przywódstwo polityczne staje się aspektem dominacji, ponieważ wchłonięcie elit wrogich klas prowadzi do ich dekapitacji i impotencji. Może i musi istnieć „hegemonia polityczna” nawet przed wejściem do rządu i nie można polegać wyłącznie na władzy i materialnej sile, jaką daje, aby sprawować polityczne kierownictwo lub hegemonię<sup>50</sup>.*

Już w tym cytacie ujawniona zostaje typowa dla tego myśliciela intuicja filozoficzna, która stanie się podstawą do sformułowania zasad hegemonii kulturowej. Kiedy pisze, że *nie można polegać wyłącznie na władzy i materialnej sile, jaką daje* [wejście do rządu], ma on w istocie na myśli ów mniej uchwytny obszar kultury, zdrowego rozsądku i obyczaju, który będzie kluczowy dla sprawowania władzy hegemonicznej. Gramsci zakreśla daleko posuniętą dystynkcję pomiędzy faktem „zarządzania” (wł. *dirigente*), który mógłby być rozumiany bardziej w sensie administracyjnym, czyli sprawowania władzy w duchu klasycznego porządku parlamentarnego nad (materialną) infrastrukturą rzeczywistości społecznej i wynikającą z niej normatywnością, a faktem „dominacji” (wł. *dominazione*), której źródła powinniśmy doszukiwać się w niematerialnie rozumianym obyczaju społecznym, określanym jako kultura, i sposobie organizacji myślenia, określanym jako powszechne czy zdroworozsądkowe.

Ukonstytuowanie jednorodnej teorii hegemonii jest utrudnione ze względu na rozległą fragmentaryzację zapisków Sardyńczyka w ramach jego Zeszytów Więziennych. Giuseppe Cospito, autor hasła *egemonia* w encyklopedii Dizionario Gramsciano wskazuje na pewne trudności interpretacyjne, polegające na tym, że każdorazowo należy odwoływać się kontekstu, w którym Gramsci sytuuje swoje

---

<sup>50</sup> Quaderno I, 44: Tekst oryg.: *La direzione politica diventa un aspetto del dominio, in quanto l'assorbimento delle élites delle classi nemiche porta alla decapitazione di queste e alla loro impotenza. Ci può e ci deve essere una «egemonia politica» anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica*; tłum. własne, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2013/10/31/direzione-politica-di-classe-prima-e-dopo-landata-al-governo/>, dostęp 02.04.2024



przemyslenia<sup>51</sup>. W niektórych miejscach hegemonia uwidacznia się dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia z kryzysem władzy lub kryzysem zarządzania, prowadzącym następnie do załamania się aparatu dominacji (w jej wielopłaszczyznowym, również organicznym ujęciu) i określanym jako kryzys hegemonii. Jako przykład takiej sytuacji podaje Gramsci przypadek Stanów Zjednoczonych, które jako nie w pełni (w rozumieniu heglowskim) rozwinięte państwo polityczne, opiera swój reżim na nieprzewyciężonej strukturze ekonomiczno - gospodarczej, nie zaś politycznej, jak to ma miejsce w przypadku krajów starej Europy. Wobec tego, reżim hegemoniczny pozostaje stale nieokreślony, a przez to podatny na przechwytywanie przez konkretne grupy interesu (zdaniem Gramsciego, w przypadku Stanów Zjednoczonych, te związane z kapitalizmem i fordyzmem)<sup>52</sup>. Z dalszych pism dowiemy się zaś, że taki sposób organizacji społeczeństwa sprzyjać będzie rozrastaniu się hegemonii kapitalistycznej w pozostałych obszarach życia, włączając w to system kulturowy, nazwany przez Gramsciego „amerykanizmem”. O fordyzmie i amerykańskim piszę szczegółowo w następnych rozdziałach.

Nastanie reżimu hegemonicznego poprzedza marksistowska z ducha „walka o hegemonię”. Zagadnieniem tym szczegółowo zajmuje się Sardynczyk w Zeszytach Więziennych nr 4, w rozdziałach poświęconych relacji bazy i nadbudowy<sup>53</sup>. Jedną z najważniejszych konstatacji jest uznanie przez Gramsciego, że walka o hegemonię odbywa się na obszarze „społeczeństwa obywatelskiego”. Rozumieć je będziemy jako ten obszar rzeczywistości społecznej, w ramach którego ścierać będą się poszczególne polityczne perspektywy wynikającego z reżimu parlamentarno - administracyjnego (typowego dla społeczeństwa politycznego). Fakt rozgrywania walk hegemonicznych u podstaw społeczeństwa, którego istotę stanowi obywatelskość, jest kolejnym stopniem, który przybliżać nas będzie do rozumienia kulturowej funkcji hegemonii. To właśnie w ramach społeczeństwa obywatelskiego kultura<sup>54</sup> (w swoim

---

<sup>51</sup> Wobec trudności w „czytaniu Gramsciego”, wynikających z warunków pracy w więzieniu i fragmentaryczności jego prac, powstały w języku włoskim „przewodniki” na temat tego, jak podjąć się lektury i interpretacji dzieł tego filozofa, zob.: Walter Mauro, *Invito alla lettura di Gramsci*, Mursia, Milano 1981; Guido Liguori, Chiara Metà, *Gramsci. Guida alla lettura*, Edizioni Unicopli, Milano, 2005.

<sup>52</sup> Guido Liguori, Pascale Voza, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, 2009, s. 267

<sup>53</sup> Szczegółowe przedstawienie problemu relacji bazy i nadbudowy w gramsciańskiej optyce zaprezentowane jest w kolejnych akapitach.

<sup>54</sup> W Polsce szerszego omówienia kwestii społeczeństwa obywatelskiego w ujęciu A. Gramsciego dokonał Michał Wróblewski w książce *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, seria: Polityka w kulturze, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 2016

hegemonicznym wymiarze) utrwała się i stabilizuje, jej przyjęcie lub odrzucenie jest negocjowane i ustalane w ramach posiadanych przez dane społeczeństwo zasobów (zarówno tych z obszaru „wysokiego i doniosłego namysłu intelektualistów” jak i zdroworozsądkowych).

Wynikające z tych relacji stosunki władzy osadza Gramsci na trzech, jego zdaniem, fundamentalnych dystynkcjach, o których pisze w Zeszytach Więziennych nr 4. Warto zrekonstruować je w całości. Pierwsza z nich ma charakter naturalistyczny i mierzalny: (...) *jest to relacja obiektywna, jest to „naturalistyczny” układ odniesienia, który można zmierzyć za pomocą systemów nauk ścisłych lub matematycznych*<sup>55</sup>. Dystynkcja ta pozwala na obiektywną ocenę tego, jakiego rodzaju i w jakiej ilości środki niezbędne do przejęcia władzy ma w swoich zasobach dana grupa walcząca o przejęcie hegemonii. Służy również do przewidywania potencjalnej żywotności danych ideologii i możliwości ich zastosowania w ramach świata życia. Kolejną dystynkcją, którą wyróżnia Gramsci jest relacja sił politycznych, która zawiera w sobie stopień samoświadomości poszczególnych grup społecznych i ekonomicznych. Chodzi tutaj o poziom odczuwanej solidarności ze swoimi lub odrębnymi grupami interesu politycznego, który wyrasta ze samoświadomości usytuowanej ekonomicznie, stając się następnie samoświadomością ukierunkowaną politycznie i społecznie:

*(...) człowiek osiąga świadomość, że jego „korporacyjne” interesy, w ich obecnym i przyszłym rozwoju, wykraczają poza „korporacyjny” krąg grup ekonomicznych, które mogą i muszą stać się interesami innych podporządkowanych grup; Jest to najbardziej dosadna faza polityczna, która oznacza wyraźne przejście od czystej struktury do złożonych nadstruktur, jest to faza, w której wcześniej wykielkowane ideologie wchodzą w kontakt i wchodzą w konflikt, aż tylko jedna z nich, lub przynajmniej tylko jedna ich kombinacja, ma tendencję do dominacji, narzucania się, rozprzestrzeniania się na całym obszarze, determinując nie tylko jedność gospodarczą i polityczną, ale także jedność*

---

<sup>55</sup> Quaderno 4, 38: tekst oryg.: *questo è un rapporto obbiettivo, è un dato «naturalistico» che può essere misurato coi sistemi delle scienze esatte o matematiche*, tłum. własne, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2013/10/31/direzione-politica-di-classe-prima-e-dopo-landata-al-governo/> dostęp 02.04.2024 r.

*intelektualną i moralną, na poziomie nie korporacyjnym, ale uniwersalnym, hegemonii podstawowej grupy społecznej nad grupami podporządkowanymi*<sup>56</sup>.

Na tym właśnie obszarze, według Gramsciego, ma szansę rozwinąć się konflikt, który zaprowadzi poszczególne grupy społeczne do pełnego rozwinięcia ich sił hegemonicznych. Przewycięzenie fazy ekonomicznej ułatwia poszczególnym aktorom społecznym i politycznym uzyskanie bardziej uniwersalnej, ponadnarodowej perspektywy, za sprawą której możliwe jest rozprzestrzenienie się dominującej ideologii poza partykularne interesy.

Trzecią z dystynkcji, jaką wymienia Gramsci w swoim wywodzie, jest relacja sił militarnych. W tej fazie rozwoju hegemonicznego ideologia zostaje, *nomen omen*, „uzbrojona” w zasoby wojskowe, które stają się wyraźnym i decydującym dla rozprzestrzenienia się danej hegemonii rezerwuarem materialnym. Zasoby militarne służą, głównie państwom i rządóm, do sprawowania siłowej władzy i stosowania przemocy, ucisku, eksploatacji przyrody czy uczestnictwa w wojnach. Jednakże, nie można mówić o nich, że są jedynie materialnym środkiem do uzyskania celów hegemonicznych. Przeciwnie, w ramach posiadanej siły wojskowej, tworzy się szeroka relacja wojskowo - polityczna, w ramach której grupy (w kontekście globalnym - narody) podporządkowane i uciskane mogą dążyć do osiągnięcia alternatywnych hegemonii nawet wtedy, gdy nie dysponują wystarczającą lub żadną zdolnością bojową:

*Uciskany naród będzie zatem początkowo przeciwstawiał się hegemonicznej sile militarnej siłą czysto „polityczno-wojskową”, tj. elementami działań politycznych, które mają reperkusje militarne w tym sensie: 1. że mają destrukcyjny [wewnętrzny] wpływ na skuteczność wojenną hegemonicznego*

---

<sup>56</sup> ibidem: *si raggiunge la coscienza che i proprii interessi «corporativi», nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia «corporativa», di raggruppamento economico cioè, e possono e debbono divenire gli interessi di altri raggruppamenti subordinati; questa è la fase più schiettamente politica che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengono a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati.* tłum. własne

narodu; 2. że zmuszają hegemoniczną siłę militarną do rozcieńczenia się na dużym terytorium, niwelując w ten sposób znaczną część jej skuteczności wojennej<sup>57</sup>.

W cytacie powyższym zawiera się typowy dla tego filozofa „optymizm woli” (wł. *ottimismo della volonta*) - jego obserwacje prowadzą do stwierdzenia, że przeciwstawić się sile militarnej dominującego aparatu władzy, naród pozostający pod wpływem przemocy może za sprawą działań w obszarze kultury i zdrowego rozsądku, poprzez bardziej wyraźne środki, takie jak odmawianie służby wojskowej, głównie zaś jednak poprzez zaszczepienie w ludzkich umysłach swego rodzaju zdroworozsądkowego przeświadczenia o niepotrzebności i niestosowności wojny. Wobec reżimowej, państwowej hegemonii militarnej, Gramsci proponuje wytworzenie powszechnej antywojennej postawy, która swoje źródła będzie miała w odniesieniu do kultury i zdroworozsądkowego widzenia świata.

Dla pełnego zrozumienia pojęcia hegemonii oraz tego, w jaki sposób funkcjonować może ono we współczesnych warunkach techniczno-naukowej rzeczywistości i jaki mieć na nią wpływ, zrekonstruować należy ściśle i encyklopedycznie, w jaki dokładnie sposób rozumiał Gramsci kulturę, ideologię oraz zdrowy rozsądek, gdyż postrzeganie tych właśnie zagadnień jest głównym elementem, który odróżniał jego podejście od innych marksistów.

### III. 2.1. Baza i nadbudowa

Gramsciańska perspektywa na to, w jaki zorganizowana jest rzeczywistość społeczna oraz jak przebiega jej rozwój w obszarze bazy i nadbudowy (wł.: *struttura* i *souvrastuttura/superstruttura*) różniła się od charakterystycznej, pierwotnej koncepcji protagonistów marksizmu, w ramach której świadomość społeczna stawała się następstwem czynników ekonomicznych<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibidem: *La nazione oppressa dunque opporrà inizialmente alla forza militare egemone una forza solo «politico-militare», cioè elementi di azione politica che abbiano riflessi militari nel senso: 1° che abbiano efficacia disgregatrice [interna] nell'efficienza bellica della nazione egemone; 2° che costringano la forza militare egemone a diluirsi in un grande territorio, annullandone così gran parte dell'efficienza bellica*, tłum. własne

<sup>58</sup> Zob. Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2003, s. 221, 230 i in.

Zacznijmy od zrekonstruowania, co miał Gramsci na myśli, kiedy posługiwał się tymi pojęciami. W 7 Zeszycie Więziennym odnajdujemy następujące objaśnienie, w którym rekapitułuje on twierdzenie Karola Marksa:

*W społecznej produkcji ich życia, ludzie umawiają się na określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu stopniowi rozwoju ich materialnych sił produkcji. Całość tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, rzeczywistą <<bazę>>, na której wznosi się prawna i polityczna nadbudowa i której odpowiadają pewne społeczne formy świadomości<sup>59</sup>.*

Rozważania na temat bazy prowadzone w zapiskach więziennych są w dużej mierze wynikiem polemiki, którą Gramsci prowadził z Nikołajem Bucharinem i jego „Popularnym zarysem socjologii”. Wersję marksizmu według Bucharina uważał on za skrajnie zwulgaryzowaną i na jej krytyce budował własną wizję bazy i nadbudów<sup>60</sup>. Polemika ta jawi się jako laboratorium generalnych sporów o istotę bazy i nadbudowy w ramach filozofii marksistowskiej oraz ich politycznych uwikłań<sup>61</sup>. Istota bazy zasadzała się jej historyczności, która obejmowała zarówno rozwój ekonomiczny jak i społeczny czy kulturalny. Gramsci uważał, że da się zbadać bazę z pozycji historycyzmu, nie zaś metafizyki i filozoficznej spekulacji. Pojmowanie metafizyczne tego zagadnienia prowadzić miałyby do zbytowego absolutyzmu i niechybnego odnalezienia figury „boga” :

---

<sup>59</sup> Quaderno 7: *nella produzione sociale della loro vita gli uomini contraggono rapporti determinati, necessari, indipendenti della loro volontà, rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze materiali di produzione. L'insieme di questi rapporti di produzione forma la struttura economica della società, la base reale, sulla quale si innalza una superstruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza*, tłum. własne; <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/02/10/indice-quaderno-7/>, dostęp. 03.04.2024 r.

<sup>60</sup> Gramsci w warunkach więziennych, ze względu na cenzurę, w swoich notatkach i listach używał terminu ” filozofia praktyki” w odniesieniu do marksizmu i ” twórca filozofii praktyki” w odniesieniu do Marksa i takiej też nomenklatury używa on, polemizując z tekstem Bucharina.

<sup>61</sup> W ciekawy sposób istota sporu Gramsciowego z Bucharinem została przedstawiona w filmie fabularnym *Nel mondo grande e terribile* z 2017 roku, opartym na zapiskach więziennych i wyreżyserowanym przez sardyńsko-włoskie trio: Daniele Maggioni, Marię Grazia Perria oraz Laurę Perini. Impresja ta ma charakter hauntologiczny. Początkowy okres sporu jest przedstawiony w filmie w formie dyskusji, którą Gramsci prowadzi z Rosjaninem przez więzienne kraty, gdzie Gramsci znajduje się w celi, Bucharin zaś na wolności. Kilkaście scen dalej, już po tym, jak Bucharin został wtrącony do więzienia przez władze stalinowskie, obaj filozofowie znajdują się przy stoliku w środku celi więziennej, a podczas rozmowy Rosjanin przyznaje słuszność tezom swego dawnego oponenta.

*Jeśli pojęcie bazy jest pojmowane „spekulatywnie” , z pewnością staje się „ukrytym bogiem”; dlatego właśnie nie może być pojmowane spekulatywnie, ale historycznie, jako zbiór relacji społecznych, w których poruszają się i działają prawdziwi ludzie, jako zbiór obiektywnych warunków, które można i należy badać metodami filologicznymi, a nie spekulatywnymi. Jako „pewnik” , który może być „prawdziwy”, ale który musi być najpierw zbadany w swojej „pewności”, aby mógł być badany jako „prawda”<sup>62</sup>.*

Gramsci przyznaje, że istnieje możliwość zbadania istoty bazy metodami wywodzącymi się z nauk matematycznych, jednakże krok ten musi zostać uzupełniony o nadanie jej wartości społeczno - kulturowej (historycznej), tzn. musi nastąpić transformacja z ilościowego na jakościowe pojmowanie bazy. Czynniki historyczne i kulturowe stabilizują ekonomiczny charakter bazy. Jednocześnie od tegoż ekonomicznego charakteru zależy jej wymiar jakościowy. Gramsci w swoich rozważaniach nie rozdziela bazy jako obszaru *stricte* materialnego wobec nadbudowy, jako obszaru rozwoju świadomości, lecz dowodzi, że zawiera ona w sobie oba te obszary, które wzajemnie na siebie wpływają. Pytanie, które stawia Sardyńczyk, między innymi we wspomnianych dyskusjach z Bucharinem jest pytaniem o to, w jaki sposób z bazy (pojmowanej wyłącznie materialistycznie) zrodzić się może świadomość społeczna i ruch historyczny? Aby tak się stało, to znaczy, aby konsekwencją istnienia bazy stała się świadomość społeczna, należy przyjąć, że mieści ona w sobie więcej niżli ekonomicznie mierzalną wartość<sup>63</sup>.

Jedną z podstawowych, jak określa ją Paweł Śpiewak, i jednocześnie niezwykle dyskusyjnych kwestii w obrębie marksizmu, jak widzimy, również dla Sardyńczyka stanowiła istotny przedmiot badawczy.

---

<sup>62</sup> Quaderno 10, I, 8, 1226: *se il concetto di struttura viene concepito „speculativamente” , certo esso diventa un „dio ascoso” ; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della filologia e non della speculazione. Come un „certo” che sarà anche „vero” , ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua certezza, per essere studiato come „verità”, tłum. własne; <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/07/29/struttura-e-superstruttura-2/>, dostęp 03.04.2024 r.*

<sup>63</sup> Quaderno 7, 20, 869, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/02/10/indice-quaderno-7/>, dostęp 03.04.2024 r.

*Spór dotyczył nie tylko stopnia i typu zależności między bazą a nadbudową (skrajnymi i umiarkowanymi redukcjonistami), ale także tego, czym jest baza i nadbudowa, jakie sfery należy przypisać nadbudowie<sup>64</sup>.*

Jak czytamy u wymienionych powyżej polskich socjologów, poszczególni marksiści spierali się o to, jak ekonomistyczna teoria dziejów prowadzić może do nieuniknionego fatalizmu i czy marksistowska baza przyjmuje cechy boskiego absolutu, oraz jak, w ogólności, wyglądać ma deterministyczna wersja procesu historycznego.

W spektrum owego sporu Gramsci sytuował się w miejscu, w którym uznał, że spór o to, co było pierwsze: czynniki ekonomiczne i stosunki produkcji (baza) czy też wytwory świadomości (nadbudowa) jest praktycznie nieroztrzygalny<sup>65</sup>. Podobnie jak w innych aspektach, również w tym stał on na stanowisku, że proces historyczny powinien być analizowany w całości. Pisze on następująco:

*Baza wraz z nadbudowami tworzy „blok historyczny” , cały więc pełen sprzeczności i rozbieżności kompleks nadbudów jest odbiciem całokształtu społecznych stosunków produkcji. Wynika stąd, że tylko całokształtny system ideologiczny daje racjonalne odbicie sprzeczności w bazie i świadczy o istnieniu obiektywnych warunków do przewrotu w praktyce. (...) Rozumowanie to opiera się na wzajemności powiązań bazy i nadbudów (wzajemność ta jest właśnie realnym procesem dialektycznym)<sup>66</sup>.*

Powyższy cytat jest interesujący nie tylko jako podstawowa wykładnia gramsciańskiego rozumowania na podany temat, ale również ze względu na użyte w nim określenia, które należy przeanalizować. Po pierwsze, zwraca uwagę fakt, że w odniesieniu do terminu „nadbudowa” używa on liczby mnogiej. Świadczy to o tym, że za pojęciem „nadbudowy” kryją się, również użyte w liczbie mnogiej, *wytwory świadomości*, nie „pojedyncza świadomość” rozpatrywana jako monistyczny, materialny fakt społeczny, ale te wszystkie sprawy, które w optyce gramsciańskiej

---

<sup>64</sup> Paweł Śpiewak, *Gramsci*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1977, s. 56.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 58

<sup>66</sup> A. Gramsci, *Pisma Wybrane*, t.1.op.cit., s. 48

składają się na koncept, jakim jest kultura, a właściwie jej *wytwory*. Będą nimi nazywane już wcześniej w tej pracy zarówno jej materialne (architektura, infrastruktura, przemysł, administracja, technika zbrojna, media, *etc.*) oraz symboliczne aspekty (język, folklor, zdrowy rozsądek, *etc.*). Można pójść o krok dalej i, odnosząc się do dokonań klasyków poznańskiej szkoły metodologicznej<sup>67</sup> uznać, że sardyński myśliciel wyczuwał owo napięcie dialektyczne, które ujawniać się będzie nie tylko w relacji bazy do nadbudów, ale również w relacjach wewnątrz samych nadbudów, kiedy przyjmie się ich rozumienie jako całości wytworów kulturowych. Pytania, które stawiał Kmita, o to, jak wpływają na siebie materialne i symboliczne wytwory kultury i które z nich stanowią bardziej doniosły aspekt urządzenia rzeczywistości społecznej, nie były obce również włoskiemu marksistom.

Kolejnym z określeń, które używa Gramsci w swojej wykładni, a które zdają się być interesujące poznawczo, jest wyrażenie *racjonalne odbicie sprzeczności*, zastosowane w kontekście relacji systemu ideologicznego - nadbudowy (nadbudów/ kultury) wobec systemu ekonomiczno - materialnego - bazy (stosunków produkcji) oraz w ramach relacji panujących wewnątrz samych nadbudów. Z jednej strony zatem, użycie przez filozofa słowa „sprzeczność”, przybliżyć nas będzie do dialektycznego i opartego na kryzysie wymiaru hegemonii. Jak wspomniałam we wcześniejszych akapitach, zaistnienie kryzysu jest właściwie warunkiem stosunku hegemonicznego, choć kryzys ten nie musi mieć charakteru jawnej przemocy (np. państwa wobec obywateli), a nawet, może stać się podstawą potencjalnej zgody społecznej. W tym właśnie fakcie ujawnia się owa „racjonalność” takiej sprzeczności, czy też - racjonalne jej odbicie. To ostatnie, choć przywołujące na myśl skojarzenia z ducha psychoanalityczne, potwierdza jednak zasadniczą marksowską wykładnię, wyrażoną w słowach „byt kształtuje świadomość” , dla Sardynczyka jednak, jak się zdaje, zbyt zredukowaną i wymagającą dialektycznego dopełnienia. Gramsci twierdzi, że świadomość (ideologia, kultura) w sposób racjonalny odzwierciedla występujące w ramach bazy sprzeczności, tym samym zbliżając się do odpowiedzi na owo nierozstrzygalne dla niego i innych filozofów z tego nurtu pytanie, które zarysowane zostało w pierwszym akapicie (w odniesieniu do książki Śpiewaka).

---

<sup>67</sup> Zob. Barbara Kotowa, *Od filozofii humanistyki do filozofii jako dziedziny kultury. Główne kierunki badawcze szkoły poznańskiej od połowy lat siedemdziesiątych*, [w:] Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań, 2010, s. 309–334



U tego akurat myśliciela, wraz z analizą ekonomicznie pojmowanej bazy i jej ideologicznego odbicia w postaci nadbudów, niezbędne jest również uczynienie przedmiotem analizy *kultury* oraz *zdrowego rozsądku*. Jako wytwory ogólnołudzkiej świadomości, w optyce gramsciańskiej należą one będą do sfery nadbudowy, jednakże ich rola w stabilizowaniu się kształtu bazy ma niemałe znaczenie (które okazuje się być istotne również dla podejmowanych przeze mnie w tej pracy wątków związanych z nauką i techniką). Uzupełnienie rozważań o kulturę i zdrowy rozsądek przybliży również do odpowiedzi, na to, czym są owe „sprzeczności” w ramach bazy.

### III.2.2. Kultura

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że rozumienie kultury ma w pismach Sardyńczyka charakter „ruchomy” i służy mu do zakotwiczenia całego szeregu własnych przemyśleń w szeroko pojętym obszarze rzeczywistości polityczno - społecznej, na którą składa się mnogość różnorodnych koncepcji i faktów. Jednocześnie należy uznać, że pojęcie to stanowiło dla niego trzon wszelkich rozważań oraz stało się wytrychem, za pomocą którego Gramsci podjął się analizy świata życia. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że pojęcie kultury jest centralną koncepcją gramsciańskiej filozofii. Przyjąć możemy, że zasadniczym i podstawowym rozumieniem przyjętym przez Gramsciego jest to, którym zatytułował jeden z paragrafów w Zeszycie 9: *la cultura come espressione della società*<sup>68</sup> - kultura jako forma społecznego wyrazu. Kultura pojawia się u tego filozofa w rozległej sieci pojęciowej, która zawiera przemyślenia na temat zdrowego rozsądku, hegemonii i walki hegemonicznej, szkolnictwa, lingwistyki, zmiany intelektualnej i moralnej, państwa laickiego i religii, polityki i humanizmu. Jednocześnie zwrócić należy uwagę, że gramsciańska koncepcja kultury jest nieodłączna od jego koncepcji języka i lingwistyki. Przejawia on swego rodzaju interstrukturalne rozumienie kultury: rozważa ją geograficznie na poziomie lokalnym, regionalnym, narodowym i globalnym; oraz klasowo, rozróżniając kulturę „wysoką” , przynależną klasom

---

<sup>68</sup> Quaderno 9, 57, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/09/20/la-cultura-come-espressione-della-societa/>, dostęp 03.04.2024 r.

posiadającym i kulturę „maluczkich” (ludową), charakterystyczną dla warstw podporządkowanych. Horyzontem wszelkich jego działań zarówno teoretycznych jak i praktycznych jest jednak kulturalne zjednoczenie rodzaju ludzkiego (wł. *unificazione culturale del genere umano*)<sup>69</sup>. Kultura cechuje się według Gramsciego mocą, która jest w stanie zmieniać obrazy świata. Za pomocą rozwoju materialnego i technicznego kultura wyraża najściślejsze relacje pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością<sup>70</sup>.

Kultura pełni kluczową rolę w rozumieniu rzeczywistości społecznej. Z jednej strony mowa jest o hegemonii politycznej, przejawiającej się we władzy aparatu państwowego. Na tę część, jak wyklada Gramsci w „Nowoczesnym księciu” składają się również wszelkie środki przymusu i systemowej opresji, którymi władza dysponuje i za pomocą których wprowadza określony porządek polityczny. Dopełnieniem tej dwuznaczności jest zaś dominacja przejawiająca się w obszarze kultury - hegemonia kulturowa, według Gramsciego - o wiele bardziej istotna, wpływająca na postrzeganie świata, władająca umysłami i przenikająca wiedzę potoczną i myślenie zdroworozsądkowe.

W następujący sposób pisze o tym Leszek Kołakowski:

*Hegemonia to panowanie środkami czysto kulturalnymi nad życiem duchowym całego społeczeństwa. (...) Hegemonia kulturalna jest uprzednim, i to zasadniczym, warunkiem zdobycia władzy politycznej*<sup>71</sup>.

Kultura „obsługuje” bowiem tę sferę ludzkiego namysłu, która obejmuje trudniejsze do uchwycenia, subtelne w swoim wymiarze działalności, związane z codziennym życiem. O ile panowanie polityczne narzucone jest odgórnie i możliwe do zrealizowania *de facto* bez udziału tworzących społeczeństwo jednostek, o tyle panowanie nad sferą kultury wymaga swoistego uzyskania zgody przez te jednostki. Zgoda ta polega na przyjęciu przez nie określonych zachowań i wzorców, które w dalszej kolejności emanują się przez prowadzenie określonego (hegemonicznie) stylu

---

<sup>69</sup> Quaderno 11, 17, <https://quadernidellecarcere.wordpress.com/2014/09/19/indice-quaderno-11/>, dostęp 03.04.2024 r.

<sup>70</sup> Q 11, 37, ibidem

<sup>71</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. III, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań, 2001, s. 245

życia, posługiwanie się określonym językiem, zwyczajami i przeniknięciem ich do sfery *zdrowego rozsądku*, stanowiącego praktyczną emanację idei hegemonicznych.

Nie bez trudności, wynikających z przebywania w niewoli i braku dostępu do prac naukowych czy książek, podjął się teoretycznej analizy tegoż właśnie obszaru, w ramach którego odbywać się miała faktyczna walka o władzę. Można założyć, że to właśnie wcześniejsze doświadczenie *działania* (politycznego i aktywistycznego) doprowadziło go do wniosków teoretycznych stanowiących zręby filozofii praktyki. W odróżnieniu jednak od innych myślicieli marksistowskich, Gramsci w swojej refleksji na różne sposoby czerpał z analizy kultury, rozumianej przez niego jako system mitów, przekonań, archetypów, zwyczajów i wiedzy zdroworozsądkowej, które znajdują swoje odzwierciedlenie w *ideologiach*.

Zastosowanie perspektywy materializmu historycznego umożliwiło mu dostrzeżenie politycznego znaczenia kultury, wzmocnionej głośzoną przez niego tezą o wzajemnym uwikłaniu kultury, historii i materialności. Tak w swoich wspomnieniach pisał o Gramscim jego profesor z Uniwersytetu Turyńskiego, wykładowca filozofii teoretycznej, Annibale Pastore:

*(...) Chciał poznać proces formowania się kultury dla celów rewolucji (...) Chciał wiedzieć, jak myślenie powoduje działanie (technikę duchowej propagandy), jak myśl porusza rękę, oraz jak można i dlaczego można działać za pomocą idei<sup>72</sup>.*

To właśnie w *działaniu* za pomocą idei (kultury), o które pyta Gramsci w powyższym cytacie, przejawia się moc hegemoniczna, trwale oddziałująca na los ludu. Tu też widać owe dwoiste napięcie hegemonii. W jaki sposób idee mają *działać*, skoro wywodzą się z namysłu teoretycznego i stoją po przeciwnej stronie od materialności i historyzmu? Pytanie to, bodaj jedno z najbardziej doniosłych filozoficznie, stało się dla Gramsciego podstawą do opracowania założeń filozofii praktyki, czyli „twórczej wersji marksizmu”. Jak piszą we wstępie do I tomu *Pism Wybranych* jego redaktorzy:

*Twórczy marksizm Gramsciego bierze zawsze za punkt wyjścia rzeczywistość i stan kultury danej epoki, którą Gramsci studiuje ze skrupulatnością*

---

<sup>72</sup> Za: Sław Krzemień - Ojak, op.cit. s. 67

*uczonego i z pasją rewolucjonisty, pogłębiając i wzbogacając w ten sposób metody badawcze i dorobek teoretyczny marksizmu. W jego bezlitosnej nieraz i miażdżącej krytyce tradycyjnej kultury, nacjonalistycznej retoryki czy prądów konserwatywnych czuje się zawsze dążenie do wykrycia i ujawnienia elementów pozytywnych, które można by rozwinąć i z którymi należy się liczyć przy tworzeniu nowych koncepcji rzeczywistości<sup>73</sup>.*

W istocie, projekt filozoficzno - społeczny tego myśliciela jest projektem przepełnionym nadzieją na pozytywną zmianę i odzyskanie przez lud decydującej i sprawczej roli w dziejach historii, stać ma się to zaś za pomocą środków kulturalnych. Gramsci wykluczył zdobywanie władzy za pomocą przemocy, o ile jej celem jest uzyskanie hegemonii kulturowej. We „Wstępie do studiów nad filozofią” zaznacza: *Każdy stosunek hegemoniczny jest z konieczności stosunkiem pedagogicznym*<sup>74</sup>. Oznacza to, że gdy (jakaś) hegemonia odnosi sukces i działa, to wynegocjowane i utrwalone w jej ramach idee, wartości, przekonania i sposoby organizowania rzeczywistości społecznej (zarówno teoria jak i praktyka społeczna) zdają się być społeczeństwu integralne z praktykowanym przez nich sposobem życia. Udana hegemonicznie rozwiązanie danego problemu przychodzi ludziom na myśl jako pierwsze, czy też „pierwotne” (zdroworozsądkowe), definiuje myślenie człowieka na konkretny sposób. Wydaje się oczywiste, jak wspomniano wcześniej - „przyrodzone”, tak, jakby istniało od zawsze i było jedynym dostępnym. Dlatego też w ustanawianiu hegemonii tak istotne jest szkolnictwo, prasa oraz środki masowego przekazu, ale także techniczne i materialne aspekty rzeczywistości społecznej.

Rozwój kulturalny, zwłaszcza w jego laickim wymiarze, jest dla Gramsciego sposobem na przewyciężenie zabobonu i antynowoczesności, która toczyła niższe warstwy społeczne przy zgodzie, a nawet zachęcie, sprawującego symboliczną i faktyczną władzę kościoła rzymskokatolickiego. Gramsci chce, aby kultura stała się „laicką religią”, charakteryzującą się określonym systemem etycznym, obywatelskim sposobem życia. Tak rozumiany projekt kulturalny jest projektem długoterminowym, rozłożonym w czasie, lecz jedynym skutecznym dla osiągnięcia celów hegemonicznych.

---

<sup>73</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, op.cit. - s. XLIX

<sup>74</sup> Ibidem, s. 37

### III. 2.3. Zdrowy rozsądek

Antonio Gramsci poświęca wiele miejsca zagadnieniom zdrowego rozsądku (wł.*senso buono*) i wiedzy powszechnej/powszechnego rozsądku (wł.*senso commune*). Zdrowy rozsądek odwołuje się według Gramsciego do zasady przyczynowości. Postępując „zdroworozsądkowo”, człowiek szuka właściwej, prostej i najbliższej przyczyny, nie dając się zwieść na manowce zawilości i dziwactw metafizycznych<sup>75</sup>.

W zasadniczej części swojego rozumowania wywodzi te pojęcia z zakresu „folkloru”, rozumianego jako „pofragmentaryzowana wizja świata i życia”<sup>76</sup>, jednakże nie ogranicza się w ich wyjaśnianiu do kultury ludowej czy kultury „maluczkich”. Przeciwnie, uważa, że każda warstwa społeczna operuje swoim własnym poczuciem zdrowego rozsądku<sup>77</sup>, który różni się ze względu zarówno na kontekst geograficzny, historyczny jak i społeczny. Występowanie mnogości „zdrowych rozsądków” widzi on jako głęboko rozpowszechnioną i pozostającą w wiecznym ruchu, to znaczy stale zmieniającą się, w zależności od warunków, koncepcję życia i moralności przynależną każdej warstwie społecznej<sup>78</sup>. Forma zdrowego rozsądku jest podatna na różnorakie czynniki zewnętrzne. Co więcej, Gramsci przypisuje istnienie zdrowego rozsądku nie tylko warstwom ludowym. Uważa, że również poszczególne grupy zawodowe, intelektualści i filozofowie posługują się swoimi wersjami zdrowego rozsądku, który ułatwia im opis i interpretację zarówno codziennych jak i historycznych praktyk<sup>79</sup>. Za zdrowy rozsądek w tym kontekście uważać on będzie to, co dziś moglibyśmy nazwać dyskursem:

---

<sup>75</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t.1.przeł. Barbara Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa, 1961, s. 34

<sup>76</sup> Guido Liguori, Pascale Voza, op.cit., s. 320

<sup>77</sup> Guido Liguori, *Common Sense / Senso comune: Gramsci Dictionary*, International Gramsci Journal, 4(2), 2021, s. 126

<sup>78</sup> Quaderno 1, 65, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/02/03/indice-quaderno-1/>, dostęp 03.04.2024 r.

<sup>79</sup> Zob. Kate Crehan, *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11318dq>, Michał Wróblewski, *Polityczny wymiar zdrowego rozsądku i wiedzy potocznej*, [w:] Marcin Brocki, Rafał Kleśta-Nawrocki, *Humanistyka i polityka. Czy wszystko jest polityczne?* Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń, 2018

*Jeśli jakiegoś rodzaju wola jest początkowo reprezentowana przez jednego człowieka, a z czasem staje się przyjęta przez wielką ilość ludzi w sposób trwały, jest to „dowód” na jej racjonalność - w ten sposób staje się „zdrowym rozsądkiem”, światopoglądem, któremu towarzyszy etyka odpowiadająca jego strukturze<sup>80</sup>.*

Generalne przyjęcie danego faktu (woli) jako faktu zdroworozsądkowego jest dla Gramsciego również kluczem do przyjęcia się danej ideologii hegemonicznej. Wynika to z przekonania, że zmiana społeczna nie zachodzi wyłącznie na drodze przemocy, ale głównie na drodze przemian świadomości. Tym samym, zakorzenienie i ewentualne rozwinięcie się danych poglądów w sferze zdrowego rozsądku przynosi obietnicę przywiązania się przez grupy je „wyznające” do zmian, które owe poglądy mogą zwiastować i w ostateczności wcielić w życie. Ma to związek z uzyskaniem przez siły hegemoniczne przyzwolenia mas na nadchodzące zmiany. Jak pisze Wróblewski: (...)

*Jednym z elementów konstytuujących owe przyzwolenie jest potoczna wiedza, jaką masy nabywają w określonym kontekście swojej społecznej egzystencji<sup>81</sup>.*

Fakt, że przyzwolenie to tworzy się w warunkach pozbawionych bezpośredniego, przemocowego przymusu władzy, a kształtuje się głównie w obszarze kultury i potoczności (codzienności), jest jedną z najbardziej charakterystycznych dla gramsciańskiej refleksji cech, odróżniających jego rozumowanie od innych myślicieli rewolucjonistycznych, za których argumentacją kryła się konieczność mniej lub bardziej związanego z przemocą przewrotu politycznego.

---

<sup>80</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t.1., op.cit., s.35. Przywołany cytat posłużył mi również w dalszej części pracy, w której podejmuję się opracowania koncepcji technicyzacji zdrowego rozsądku.

<sup>81</sup> Michał Wróblewski, *Hegemonia i władza: filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2016, s. 216.

Analizując dostępne materiały, możemy zauważyć, że Gramsci pojmuje zdrowy rozsądek dwojako, w sensie pozytywnym i w sensie negatywnym<sup>82</sup>. Choć nie wyklucza on wiedzy i doświadczenia zdroworozsądkowego całkowicie z pola produkcji świadomości, to jednak w stanowczy sposób podkreśla on ograniczenia takiego doświadczenia, stawiając je w opozycji do „praktyki filozoficznej”:

*W dziedzinie filozofii szczególnie rzucają się w oczy cechy indywidualnego wypracowania myśli; natomiast w dziedzinie potocznego (zdrowego - AA) rozsądku - cechy rozpowszechnienia i rozproszenia, właściwe myśli będącej powszechnie w obiegu w danej epoce i danym środowisku ludowym<sup>83</sup>.*

Oznacza to, że w przeciwieństwie do profesjonalnego filozofowania, które Gramsci postrzega jako doskonalenie pewnej techniki myślenia oraz trening logiczny, który nie przestaje być w mocy poza murami akademii, ale jest charakterystyczny dla takiego myślenia w całości i zachodzący w obrębie świata (pojedynczego) filozofa, a następnie w ramach grupy filozofów dzielącej dany światopogląd, myślenie zdroworozsądkowe charakteryzuje się dezintegracją i fragmentarycznością, typową dla wielości i niestałości grup, które się takową wiedzą posługują. Cecha ta jest wykorzystywana przez poszczególnych aktorów hegemonicznych do przejmowania i kształtowania sposobu myślenia mas i zwykle przynosi efekty w postaci totalnego zagarnięcia ich umysłów. Rolą marksizmu (filozofii praktyki, jak zwykł Gramsci nazywać ten rodzaj filozofii w swoich pismach więziennych) jest wskazanie masom „wyższego pojęcia o życiu”.

Jednym z najbardziej widocznych obszarów, w których dokonała się hegemonizacja zdrowego rozsądku jest obszar obsługiwany przez kościół katolicki. Podobnie jak w przypadku kultury, Gramsciemu zależy na tym, aby ta sfera życia została uczyniona wolną od drażącego ją zabobonu i wstecznictwa promowanego przez kościół. Pisze:

---

<sup>82</sup> Na marginesie dyskusji o aksjologicznym wymiarze zdrowego rozsądku przywołać należy też rozróżnienie językowe, dotyczące nieistnienia w języku polskim bezpośredniego rozróżnienia pomiędzy *buon senso* a *senso commune*, choć, jak wspomina Wróblewski op.cit. (2016: 204), najbliższe translatorsko do wersji występującej w innych językach byłoby rozróżnienie na „zdrowy rozsądek” i „wiedzę potoczną”.

<sup>83</sup> Antonio Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, op.cit., s. 221.

*Stanowisko filozofii praktyki jest antytezą stanowiska filozofii katolickiej: filozofia praktyki nie dąży do utrzymywania prostych ludzi w ich prymitywnej filozofii „zdrowego rozsądku”. Przeciwnie, pragnie dać im wyższe pojęcie o życiu*<sup>84</sup>.

Pomimo generalnego sprzeciwu Gramsciego wobec religii, zwłaszcza katolickiej, w jego pismach dostrzec można pewnego rodzaju „praksistowską” fascynację działalnością kościoła<sup>85</sup>. W wielu miejscach to właśnie ta instytucja jest dla niego symbolem skutecznej, hegemonicznej opresji, na którą masy społeczne zgodziły się bez konieczności odwoływania się do przemocy i środków siłowych. Praca kościoła nastąpiła w całości w obszarze umysłów, a idące za nią rytuały, symbolika i coś, co nazwać możemy polityką kulturalną władców kościelnych, przeniknęły ludzką umysłowość na tyle głęboko, że została ona przyjęta jako „naturalna” i jedyna dostępna<sup>86</sup>.

Na przykładzie zdrowego rozsądku widać zawile relacje pomiędzy filozofią praktyki, dążeniami hegemonicznymi i obszarem zdrowego rozsądku. Wspomniana wcześniej, aksjologicznie pozytywna postawa Gramsciego wobec tego fenomenu, pozwalałaby filozofom marksistowskim na wykorzystywanie go do celów politycznej, ekonomicznej i kulturowej zmiany świadomości na bardziej emancypacyjną i dialektyczną. Roli tej podejmować mają się intelektualiści o proveniencji organicznej, to znaczy ci, którzy sami pochodzą z danej warstwy społecznej, np. ludu i którym nieobce są problemy, język tego ludu, ale również obeznani są ze zdroworozsądkowymi tego ludu przekonaniami i w ich obrębie mogą dokonywać zmian świadomości.

---

<sup>84</sup> Ibidem, s. 224.

<sup>85</sup> Zob. Daniela Saresella, *Gramsci and the issue of religion: Catholic modernism and the Italian Partito Popolare*. [w:] *History of European Ideas*, 45(8), 2019, s. 1143–1155. <https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1634330>; Walter L. Adamson, *Gramsci, Catholicism and Secular Religion*: [w:] *Politics, Religion & Ideology*: Vol 14, No 4, 2013.

<sup>86</sup> Również współcześnie można mówić o głębokim wpływie ” katolickiego zdrowego rozsądku” na pojmowanie pozornie neutralnych kwestii, zob. Andrzej W. Nowak, *”Dziecko poczęte” jako obiekt ontohegemoniczny. Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii*, [w:] *Avant. Pismo awangardy filozoficznej*, 2020



*Jeżeli bowiem określona ideologia nie wyjdzie „poza krąg grup intelektualnych”, nie zyska legitymizacji mas społecznych, a to z kolei przyczyni się do ich bierności<sup>87</sup>.*

Aby zatem „dostać się” do zdrowego rozsądku, podjąć należy szereg określonych działań - Gramsci wymaga w tym celu zaangażowania szerokich warstw kulturalnych, intelektualnych i politycznych. Działanie w sferze zdroworozsądkowej jest również co do zasady skazane na „długie trwanie”, ponieważ zmiany w niej, choć skuteczne, nie zachodzą szybko. Przeciwnie, w optyce gramsciańskiej dopuścić możemy ewentualność, że zmiany takie potrzebują czasu rozumianego dziejowo, historycznie, aby miały szansę się urzeczywistnić (stąd odniesienia Gramsciego do wielowiekowej i nieustającej pracy Kościoła Katolickiego, który nie ustawał i nie ustaje w swoich wysiłkach na rzecz wpływania na charakter zdrowego rozsądku i wiedzy potocznej swoich podwładnych). Należy pamiętać, że Gramsci prowadził swoje refleksje w rzeczywistości społecznej, którą można określić jako dużo mniej „przyspieszoną” od tej, która jest udziałem współczesnych społeczeństw. W związku z tym założyć można, że w dzisiejszym, niewątpliwie „szybszym” świecie, również zmiany w obrębie zdrowego rozsądku zachodzić mogą z większą prędkością i skutecznością, za sprawą praktycznie nieograniczonego dostępu informacji, kakofonii medialnej oraz, co stanowi przedmiot głównej refleksji w tej rozprawie, rozwoju technicznego. Tak postawiona sprawa przybliży zaś do wyjaśnienia, dlaczego współczesny świat jawi się jako nieustające pole konfliktu, na którym toczą się najrozmaitsze walki symboliczne. Pytanie, którym zakończę ten rozdział, z zamiarem rozwinięcia tematu w następnych częściach pracy, brzmi: czy współczesny zdrowy rozsądek ma charakter technologiczny i co może z tego wynikać?

### III. 3. Hegemonia alternatywna

---

<sup>87</sup> Michał Wróblewski, op.cit, 2016, s. 216

Rozległa refleksja Gramsciego na temat hegemonii kulturowej była, jak starałam się pokazać w poprzednich rozdziałach, próbą znalezienia odpowiedzi na pytania będące wynikiem osłabienia się ruchu rewolucyjnego i kryzysu wczesnego kapitalizmu, który doprowadził do rozwoju faszyzmu. Zestawiając obszar szeroko rozumianej kultury, z jej odniesieniami do codzienności, folkloru, zdrowego rozsądku, obyczaju, języka, etc. z polityczną dominacją uzyskiwaną za sprawą przemocy państwa, Sardyńczyk przesunął się na bardziej partykularne pozycje krytyki społecznej, nie odzegnując się jednak od poszukiwania typowych dla marksizmu uniwersalności historycznych. Nie zaprzeczał istnieniu i sile hegemonii politycznej, sprawowanej przez władze państwowe, dostrzegał jednak, że bardziej skuteczne jest zdobywanie władzy poprzez zajmowanie przyczółków kulturowych i społecznych. Hegemonia kulturowa nie miała być przeciwieństwem siły aparatu państwowego; jej analiza wskazała raczej na problemy dopełniające tę siłę, a pomijane we wcześniejszych refleksjach ze względu na mniejsze lub żadne przywiązywanie uwagi do politycznego oddziaływania sfery kultury.

Wiele lat po śmierci Gramsciego, niektórzy badacze z kręgu zachodniej akademii<sup>88</sup>, korzystając z refleksji gramsciańskiej ukuli koncept kontrhegemonii (ang. *counterhegemony*). Scott uczynił to w duchu refleksji antropologicznej, zaś belgijska badaczka w duchu analizy lingwistycznej i dyskursywnej. W przypadku Scotta refleksja ta dotyczyła sposobów tworzenia się „codziennego oporu” wśród malezyjskiej warstwy chłopskiej i była wynikiem prowadzonych przez niego badań etnograficznych. Choć ten amerykański badacz korzystał z gramsciańskiego wokabularza, to jednak pozostawał wobec niego krytyczny<sup>89</sup>. Zarzucał mu, między innymi, że nie określa on, w jaki sposób ma zostać osiągnięta hegemonia<sup>90</sup>. Konstatacja ta może wydawać się zdumiewająca, zwłaszcza w obliczu faktu, że Scott był antropologiem społecznym. Gramsci zaś, co starałam się pokazać w rozdziale dotyczącym organicznego rozumienia jego koncepcji, w sposób, bądź co bądź, pofragmentaryzowany, jednak przedstawia zarówno diagnozę, jak i warunki możliwości, które mają znaleźć się w zasięgu Partii/grupy podporządkowanej/

---

<sup>88</sup> Zob. James C. Scott, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985, oraz Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, op.cit, 2007.

<sup>89</sup> Wing-Chung Ho, *James Scott's resistance/hegemony paradigm reconsidered*, [w:] Acta Politica, 46 (1), 2011, s. 44.

<sup>90</sup> James C. Scott, op.cit. s. 316.

organicznych intelektualistów, aby odzyskać/stworzyć/ustabilizować własną hegemonię. Przypomnijmy: działać należy w szczelinach powstającego kryzysu; niezbędny jest optymizm woli wśród obywateli i wśród pionu aktywistycznego; długotrwała, oddolna edukacja; „zespoleń” się z ludem, w kontekście dzielenia doświadczenia obywatelskiego i językowego. Scott natomiast stwierdza, że

*Gramsci i wielu innych zakłada, że kluczowym zadaniem każdej podporządkowanej klasy jest stworzenie kontrhegemonii, która ostatecznie będzie w stanie przekształcić społeczeństwo*<sup>91</sup>.

Do podobnych wniosków dochodzą Mouffe i Laclau, przy czym ich konstatacja wywodzi się nie z antropologicznego badania terenowego, lecz z analizy dyskursu i ideologii.

Jednakże kwestia kontrhegemonii u Gramsciego nie jest sprawą oczywistą. Po pierwsze, jak wskazuje Prestipino<sup>92</sup>, koncept ten jako tako nie pojawia się w żadnym miejscu w Zeszytach Więziennych (ani we wcześniejszych tekstach Sardyńczyka). Nie oznacza to, że nie ma możliwości wydedukowania tego terminu, posiłkując się jego koncepcjami, jednakże nie ma racji Scott, kiedy mówi, że lud (w przypadku jego badań - malezyjskie chłopstwo) jest niezdolny do wytworzenia potencjału hegemonicznego. Po drugie, w toku postmodernistycznej korekty, którą możemy znaleźć w tekstach Mouffe i Laclau, zbyt małą, lub żadną wagę przykładają do dialektycznego korzenia, który nieustannie towarzyszył gramsciańskiej refleksji na ten temat. Natalia Gaboardi pisze:

*Mouffe nigdy nie rozważa dialektycznego źródła koncepcji „hegemonii” Gramsciego, skupiając się wyłącznie na aspekcie „ideologicznym” , ani nie wspomina o dialektycznej relacji, jaką Gramsci ustanawia między polityką,*

---

<sup>91</sup> Ibidem, s. 346.

<sup>92</sup> Giuseppe Prestipino, *Egemonia e contraegemonia in Gramsci*, [w:] La Costituyente, 00/2013, s. 55.

*filozofią i ekonomią, którą to relację Gramsci interpretuje poprzez pojęcie wzajemnej „przekładalności”<sup>93</sup>.*

Za takie pominięcie odpowiedzialne jest skierowanie się belgijsko-argentyńskiego duetu myślicieli na pozycje dyskursywne i lingwistyczne. W tych zbiorach natomiast nie sposób jest odkryć dialektycznego napięcia i sprzeczności, które doprowadziły Sardyńczyka do jego oryginalnych wniosków. Hegemonia kulturowa powstaje na bazie tych sprzeczności, lecz aby się „zadziała”, kluczowe jest odniesienie się do filozofii praktyki rozumianej jako filozofia czynu, nie zaś pozostawanie w sferze dyskursywnych spekulacji, lub, co gorsza, w sferze metafizycznych rozważań, do których Gramsci zalicza czystą, oderwaną od praktyki teorię. Gaboardi kontynuuje swoją myśl, przywołując fragment z 4 Zeszytu:

*Podjęta przez Gramsciego próba przewyższenia tradycyjnych stanowisk metafizycznych i oryginalna propozycja filozoficzna Quaderni znajdują fundamentalne sformułowanie począwszy od pierwszej serii Appunti di filosofia w paragrafie 37 Zeszytu 4, w którym Gramsci, komentując artykuł ojca Barbery, który ukazał się w „Civiltà cattolica” i jego refleksję nad dualizmem między „Materią” a „Duchem”, pisze:*

*Ani monizm materialistyczny, ani monizm idealistyczny, ani „materia” , ani „duch” , ale „materializm historyczny” , tj. działalność człowieka (historia) [duch] w konkretności, tj. zastosowany do pewnej zorganizowanej „materii” (materialne siły produkcji), do „natury” przekształconej przez człowieka. Filozofia czynu (praxis),*

---

<sup>93</sup> Natalia Gaboardi, *Costruire una contro-egemonia. Chantal Mouffe: la strategia socialista, la definizione dello spazio politico e l'eredità gramsciana*, opublikowane na stronie internetowej: <https://www.marxismo-oggi.it/recensioni/libri/202-costruire-una-contro-egemonia-chantal-mouffe-la-strategia-socialista-la-definizione-dello-spazio-politico-e-l-eredita-gramsciana>, dostęp z dn. 10.10.2024 r. Tekst oryg.: *Mouffe, d'altro canto, non considera mai la radice dialettica del concetto gramsciano di „egemonia” , concentrandosi esclusivamente sull'aspetto „ideologico” , né vi è alcun cenno al rapporto dialettico che Gramsci istituisce tra politica, filosofia ed economia, rapporto interpretato da Gramsci attraverso il concetto di „traducibilità” reciproca, tłum. własne.*

ale nie „czystego czynu”, lecz właśnie „czynu nieczystego”, tj. realnego, w sprofanowanym sensie tego słowa<sup>94</sup>.

W tym sensie, „prawdziwy” duch - idea, ujawnia się jedynie w kontakcie z materią, w odniesieniu do materialnych sił produkcji, które, jak w przypadku tej pracy, stanowić może technika i związany z nią postęp. Tak jak duch - idea, nie istnieje sama przez się, tak też nie istnieje sama przez się materia. Dopiero zespolenie tych dwóch kategorii skutkuje efektem hegemonicznym, Postęp ów, z jednej strony będący pewną koncepcją ideologiczną, z drugiej zaś ucieleśniony poprzez techniczną i technologiczną materię, stanowi emanację dialektycznego napięcia i może zostać „użyty” do wytworzenia hegemonii. Działanie takie zaś podjąć mogą, a nawet powinny również klasy podporządkowane, wtedy, kiedy zapewni im się wsparcie organicznych intelektualistów lub siły w postaci społeczeństwa obywatelskiego. Jednakże, praktyka ta nie ma na celu przeciwstawienia się obowiązującej hegemonii, stworzenia kontrhegemonii, jak chcieliby tego przywołani myśliciele z kręgów zachodniej akademii. Będzie ona zasadzać się bowiem na stworzeniu hegemonii alternatywnej, która, wraz z nabieraniem historycznej siły, z czasem uzyska potencjał zastąpienia obowiązującej hegemonii (np. kapitalistycznej). Siły rewolucyjne powinny być jednak skierowane na długotrwałe i nieustające budowanie własnej dominacji, a nie wytracane w walce, w której zasoby stron pozostają w głębokiej relacji nierówności. Stąd też rewolucja u Gramsciego nie jest spontaniczna ani blokowa (manewrowa) lecz, poniekąd, pozycyjna i permanentna - aby stać się rzeczywistością, trwać musi bez ustanku, angażując jak najszerszą koalicję rozmaitych aktorów politycznych (pozycji) i dążąc do uzyskania maksimum zgody społecznej.

W tym kontekście, sformułowania „hegemonia alternatywna” wydaje się być dużo bardziej trafne i w dużo większym stopniu oddaje też rodzaj działania, który

---

<sup>94</sup> Ibidem: Il tentativo gramsciano di superamento delle tradizionali posizioni metafisiche e l'originale proposta filosofica dei Quaderni trovano una fondamentale formulazione a partire dalla prima serie di Appunti di filosofia nel paragrafo 37 del Quaderno 4, in cui Gramsci a commento di un articolo di Padre Barbera comparso sulla «Civiltà cattolica» e di una sua riflessione a proposito del dualismo tra „Materia” e „Spirito” scrive: Né il monismo materialista né quello idealista, né „Materia” né „Spirito” evidentemente, ma „materialismo storico”, cioè attività dell'uomo (storia) [spirito] in concreto, cioè applicata a una certa „materia” organizzata (forse materiali di produzione), alla „natura” trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (praxis), ma non dell' „atto puro”, ma proprio dell' „atto impuro”, cioè reale nel senso profano della parola; tłum. własne.

opisuję w rozdziale poświęconym współczesnym hegemoniom technologicznym: akceleracjoniści postulują używanie dostępnych środków i pracę na materii technicznej już zapewnionej przez kapitalizm. W kontekście badanego przeze mnie Instytutu Kryptoanarchii podejście to ujawnia się zaś już w samej nazwie, której drugi człon brzmi „Pararelni Polis”- miasto równoległe. Tego rodzaju intuicja pokrywa się również z przywoływanymi przeze mnie w kilku miejscach działaniami dysydentów politycznych w państwach satelickich Związku Radzieckiego, a mianowicie z postulatami Vaclava Bendy w Czechosłowacji i Jacka Kuronia w Polsce. Na fakt zasadniczej różnicy w praktyce politycznej pomiędzy hegemonią alternatywną a kontrhegemonią zwrócił moją uwagę prof. Gianni Fresu, podczas seminarium, które odbyłam pod jego auspicjami w czerwcu 2024 roku. Określenie „alternatywna” zamiast „kontr-” w dużo większym stopniu oddaje gramsciańskie wnioski dotyczące konieczności zaistnienia szerokiej, „zdroworozsądkowej” zgody społecznej, która jest niezbędna do wytworzenia własnego rodzaju hegemonii. Gdyby stosować się do „korekty” poczynionej przez przywoływanych zachodnich badaczy i mówić o „kontrhegemonii”, czyli takiego działania, które wykształca się w trybie „przeciwko”, musielibyśmy założyć działanie do pewnego stopnia oparte na przemocy. Gramsci, jakkolwiek nie odżegnuje się pewnego rodzaju rewolucyjnej przemocy, to jednak nie zachęca do takich działań, uważając je za dużo mniej skuteczne, niż długotrwałe i permanentne działanie w obszarze powszechnej kultury. Do czasu wyjazdu na Sycylię i zapoznania się z lokalnymi odczytaniami, dystynkcję pomiędzy obowiązującą hegemonią, a projektem jej zmiany interpretowałam tak, jak proponowały to odczytania „zachodnie”, napisałam nawet na ten temat inspirowany refleksją gramsciańską artykuł<sup>95</sup>. Z dzisiejszej perspektywy zastąpiłabym użyte w tytule mojego artykułu słowo „kontrhegemoniczne” słowem, które bliżej oddawałoby działanie alternatywne, czy też równoległe.

---

<sup>95</sup> Zob. Anna Adamowicz, *Spoleczne i językowe potencjały kontrhegemoniczne. Feminatywy jako pole walki i negocjacji*, [w:] Avant. Pismo awangardy filozoficznej. t. XI, nr 3, 2019.

## IV. Zarys wybranych odniesień gramsciańskich w naukach społecznych i humanistycznych

Myśl Gramsciego w XX i XXI wieku wywarła niekwestionowany wpływ na szereg powstających teorii w ramach filozoficznych oraz w szeroko pojętej humanistyce: od studiów kulturowych, przez teorię literatury, pedagogikę, na historii skończywszy. W tej części pracy przedstawiam trzy wybrane odniesienia, w których koncepcje tego filozofa są wyraźnie widoczne i poddane kompleksowej krytyce i analizie, a jednocześnie doniosłe filozoficznie i istotne dla rozwoju naszej dyscypliny.

Umieszczam je w swojej dysertacji w dwóch celach.

Pierwszym z nich jest wskazanie autobiograficznej ścieżki badawczej, która doprowadziła mnie do zajęcia się filozofią Antonia Gramsciego w sposób pogłębiony. Podczas moich badań, (o których przebiegu piszę więcej w rozdziale metodologicznym) na Sardynii wielokrotnie słyszałam pytanie o to, skąd wzięło się moje zainteresowanie tym myślicielem. Swój pierwszy kontakt z filozofią Sardynczyka sytuuję w okresie około 2010 roku, kiedy uczestniczyłam w zajęciach związanych z teorią postkolonialną, prowadzonych w Pracowni Pytań Granicznych oraz, mniej więcej w tym samym czasie, na zajęciach o tej samej tematyce w ówczesnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zetknęłam się tam z dwoma pojęciami: dominacji i podporządkowania, które rozpatrywane były przez badaczy i badaczki z nurtu postkolonialnego z perspektywy Antonia Gramsciego oraz Michela Foucault. Koncepcja podporządkowania oraz czynione na jej temat badania - *subaltern studies* - wydały mi się wówczas brakującym ogniwem dla prowadzonej przeze mnie w owym czasie praktyki badawczej, która skupiała się na prowadzeniu pogłębionych, jakościowych badań na temat migracji. Choć moje ówczesne zainteresowanie Gramscim dotyczyło tych właśnie koncepcji sprawowania i produkcji władzy i nie zdecydowałam się wówczas na znaczące jego pogłębienie, to jednak ujęła mnie badawczo ich kompleksowość i aktualność. Z czasem, wraz z zaangażowaniem się badawczo w tematy związane z kulturowym „podporządkowanym Innym”<sup>96</sup>, a

---

<sup>96</sup> Przykładem obrania perspektywy wobec „podporządkowanego Innego” w mojej pracy naukowej jest m.in. ten rozdział: Anna Adamowicz, Natalia Bloch, Agata Kochaniewicz, Robert Rydzewski, *Imigranci w sektorze handlu i usług*, [w:] *Migracje a heterogeniczność kulturowa. Na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*, red. M. Buchowski, J. Schmidt, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012

następnie zainteresowanie kulturowym wymiarem transformacji przełomu lat 80. i 90., Gramsci stał się dla mnie jednym z głównych odniesień teoretycznych i politycznych. Wychodząc od teorii postkolonialnej, zaczęłam pogłębiać zainteresowanie jego filozofią w optyce krytyki feministycznej, a następnie teorii postmodernistycznej. Za sprawą najbardziej bodaj znanej książki w duchu postgramsciańskim, autorstwa Chantal Mouffe i Ernesto Laclau "Hegemonia i socjalistyczna strategia", doszłam do momentu, w którym zadawszy sobie pytanie o dalszy los myśli Gramsciego wobec wyzwań współczesności, postanowiłam radykalnie pogłębić wiedzę na jego temat, poprzez odniesienie się przede wszystkim do jego oryginalnej twórczości oraz interpretacji lokalnych badaczy jego dziedzictwa. Ten rodzaj paradygmatu nieustannie towarzyszył mi podczas działań naukowych podejmowanych w trakcie studiów doktoranckich. Filozofia Gramsciego okazała się być odpowiednim pomostem pomiędzy towarzyszącą mi stale etnograficzno - antropologiczną interpretacją świata życia, a filozoficzno - dialektycznym namysłem nad jego przejawami. W tak przyjętej perspektywie, którą poniekąd można byłoby określić emanacją gramsciańskiej filozofii praktyki, opublikowałam artykuły na temat hegemonicznej roli języka i technologii, analizowałam poszczególne obiekty i grupy społeczne oraz odbywałam staże naukowo-badawcze.

Drugim celem jest wykazanie, że teoretyczny narzędziownik gramsciański przysłużył się rozwojowi rozmaitych ścieżek badawczych, a wykoncypowane przez niego pojęcia stanowiły istotny wkład w tworzenie się krytycznych paradygmatów w naukach społecznych i humanistycznych. W poniższej części przedstawię generalny stan wiedzy na temat zastosowania i wpływu filozofii Antonia Gramsciego na wybrane przeze mnie obszary krytyki filozoficznej, uwzględnię jednak kontekst kulturowo - społeczny, z którego filozof ten się wywodzi. Uważam, że tego rodzaju przesunięcie w większym stopniu podkreśla krytyczną doniosłość myśli Gramsciego oraz znosi jej pozorną peryferyjność, która może zostać wywiedziona z kontekstu historyczno - geograficznego, z którego wyrasta ten filozof.

#### IV.1. Zwrot postmodernistyczny



Rozważania Gramsciego, widzianego jako myśliciela, który dokonał korekty marksizmu o czynnik kulturowy, w znacznej mierze wiążą się z rozwojem po II wojnie światowej teorii, które zaliczyć możemy do nurtu postmodernistycznego. Renate Holub wskazuje na co najmniej kilka odniesień gramsciańskich, niekoniecznie wyrażonych wprost, lecz niemożliwych do uniknięcia skojarzeń<sup>97</sup>. Krytyka kulturowa Gramsciego, która wynikała z jego edukacji w zakresie literaturoznawstwa i teatru, zwłaszcza w okresie powstawania jego wczesnych pism - recenzji i felietonów publikowanych w turyńskich gazetach socjalistycznych, jego refleksje na temat kapitalizmu, technologii i industrializacji kultury pokrywają się z teoriami wytworzonymi w ramach Szkoły Frankfurckiej. Według tej badaczki, trudno jednak mówić o bezpośrednim „wpływie” Gramsciego na myślicieli z tego nurtu. Dostrzega ona swoisty brak referencji gramsciańskich u teoretyków krytyki kulturowej nie tylko ze Szkoły Francuskiej, ale również z innych nurtów tego czasu. Notuje następująco:

*„Wpływ” z pewnością nie jest odpowiednim terminem w tej konfiguracji. „Przewidywanie” może mieć zastosowanie, ale powinno być używane ostrożnie. Trudno powiedzieć, dlaczego paradygmat Gramsciego w szkole frankfurckiej nie przyjął się. We Francji, gdzie prace Gramsciego zostały opublikowane i gdzie wywarły wpływ, Althusser mógł uznać swój dług wobec Gramsciego, choć nie wszyscy zdają się uznawać wpływ konceptualności Gramsciego na swoje teorie - mam tu na myśli Michela Foucaulta. W Wielkiej Brytanii teoretycy tacy jak Raymond Williams chętnie mówią o sposobach widzenia, które przejęli od Gramsciego, z których najbardziej znanym jest być może „struktura uczuć” Williama. W zachodnich Niemczech, gdzie teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej pomogła całemu pokoleniu zająć krytyczne stanowisko wobec kulturowej i społecznej dominacji, wiele badań opublikowanych na temat Gramsciego i w duchu teorii krytycznej ma tendencję do badania Gramsciego w kontekście marksizmu, a nie w kontekście teorii krytycznej szkoły frankfurckiej. We Włoszech dawne przywództwo Gramsciego we włoskim ruchu robotniczym i jego teorie polityczne przyćmiły, co być może zrozumiałe, różne podejścia do jego pracy. Podczas gdy włoski krajobraz teoretyczny w latach sześćdziesiątych i na długo przed latami*

---

<sup>97</sup> Renate Holub, *Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism*, Routledge, London, 2001

*siedemdziesiątymi wiele zawdzięcza pismom szkoły frankfurckiej, podobnie jak scena niemiecka, i podczas gdy włoska teoria, być może ze względu na swój marginalny i pozbawiony mocy status w globalnym biznesie teoretycznym, jest czasami bardziej wrażliwa na nowe podejścia i nowe powiązania, podjęto niewiele prób odzyskania Gramsciego z paradygmatu interpretacyjnego, który zatwierdza jedynie tradycyjne marksistowskie relacje asocjacyjne, i sprowadzenia Gramsciego w pobliże teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej<sup>98</sup>.*

Podobne pytanie, które stawia Holub: dlaczego paradygmat gramsciański nie wybrzmiał w pełni i bezpośrednio w ramach Szkoły Frankfurckiej, zadają sobie od czasu, kiedy zaczęłam interesować się jego teoriami i zauważyłam, że choć wielu badaczy drugiej połowy XX wieku w sposób niekiedy wręcz dosłowny posługuje się pasażami myślowymi, które znam z oryginalnych prac Włocha, to jednak w wielu z ich prac trudno odnaleźć bezpośrednią referencję do jego stanowiska teoretycznego. Myślę, że intuicja Holub, która wskazuje, że przez stosunkowo długi czas po swojej śmierci był on postrzegany w większej mierze jako antyfaszystowski działacz i polityk Partii Komunistycznej, nie zaś jako teoretyk i myśliciel, jest słuszna. Do tego uzasadnienia dochodzi również fakt jego podporządkowanego usytuowania, które opisałam we wcześniejszym rozdziale - z trudnością bowiem można określić go jako „typowego” przedstawiciela zachodniej nauki. Tak, jak wskazuje Holub, włoska, powojenna scena polityczna swoimi działaniami stabilizowała jego osobę głównie w odsłonie historii politycznej Włoch. Gramsci jako antyfaszystowski polityk zdawał się być dużo bardziej potrzebny do wytworzenia komunistycznej opowieści niż do snucia teorii na temat krytyki kultury. Zarysowaną wcześniej intuicję Renate Holub uzupełniłabym o jeszcze jeden czynnik czysto polityczny, związany z rozwojem kapitalizmu w krajach Europy Zachodniej i zaimportowaną z USA perspektywą antykomunistyczną, naznaczoną przez okres wojenny i kojarzoną ze zbrodniami stalinizmu oraz ogólnie pojmowanym globalnym konfliktem pomiędzy światem kapitalizmu i komunizmu. W samych Włoszech okres powojenny również oznaczał walkę tych wpływów. Mocna pozycja Partii Komunistycznej i partyzantki antyfaszystowskiej wywoływała obawy o przejście tak dużego i wpływowego kraju jak Włochy w satelitę wpływów Związku Radzieckiego i choć antykomunizm nie był w

---

<sup>98</sup> Ibidem.

żadnej mierze obowiązującą polityczną perspektywą, to jednak znaczna część działań aliantów, którzy wyzwolili Włochy spod władzy Mussoliniego, opierała się na podprogowej amerykańskiej amerykanizacji kultury, kosztem zmniejszania wpływu rodzimych komunistów i działaczy wywodzących się z kręgów partyzanckich<sup>99</sup>.

Kategorie, którymi Sardyńczyk operował w czasach przedwojennych, choć w jego kontekście historycznym wydawały się dość „świeże” i adekwatne do opisu ówczesnej rzeczywistości społecznej, w nowym, powojennym porządku światowym nastroczyły badaczom o proweniencji marksistowskiej niemałych kłopotów. To, co w rzeczywistości gramsciańskiej miało charakter, jak wielokrotnie zaznaczał Sardyńczyk, „ruchomy” i podatny na zmiany wyłaniające się z wnętrza społeczeństwa: jego najniższych, nieuprzywilejowanych warstw, będących na równi uwikłanymi w konflikt hegemoniczny; codzienności; zwyczajów kulturowych i folkloru; a także ówczesnych mediów, głównie w postaci prasy, w postmodernistycznym świecie, w którym siła robotnicza (proletariat) przestała pełnić tak znaczącą rolę, zaś prym zaczęła wieść klasa określana pracownikami kreatywnymi, (dziś powiedzielibyśmy - prekariat), zmagającymi się z pozornie innymi problemami, okazało się być zbyt skamieniałe i sztywne. Dekonstrukcji pojęć gramsciańskich i przeformułowania jego koncepcji na potrzeby nowego świata podjęli się m.in. Louis Althusser, a także wspomniani wcześniej Chantal Mouffe i Ernesto Laclau. Wraz z dokonanymi przez nich translacjami anihilacji uległy tak istotne dla tego filozofa wątki jak krytyka scjentyistycznej czy deterministycznej wersji marksizmu na rzecz pojawienia się koncepcji sprawczości (*agency*) czy studiach nad podporządkowaniem (z powodzeniem prowadzonych m. in. w ramach teorii postkolonialnej). W interesujący sposób przedstawia ten problem Peter D. Thomas, który zwrot ten nazywa wprost gramscianizmem (ang. *gramscianism*):

*(...)stanowiska, które według krytyki Althussera były obecne w myśli Gramsciego, stały się elementami definiującymi alternatywny paradygmat marksistowskich (i coraz częściej marksowskich, a nawet postmarksistowskich) badań teoretycznych. Wśród nich można wymienić: niemal woluntarystyczną waloryzację ludzkiej sprawczości; zaprzeczenie jakościowemu rozróżnieniu między*

---

<sup>99</sup> Zob. m.in.: Ennio Di Nolfo, *Gli Stati Uniti e l'Europa (1944-1954) dall'alleanza di guerra all'alleanza di pace*, materiał konferencyjny 1985; Marco Palla, *Gli Alleati e l'Italia*, [w:] Studi Storici, 19 (2), 1978;

*koncepcjami świata, ideologiami i filozofiami, a tym samym jednocześnie odrzucenie „scjentyistycznych” lub „deterministycznych” wersji marksizmu; skupienie się na znaczeniu kultury rozumianej w najszerszym sensie; badanie podporządkowania; oraz badania nad „mikrofizyką” władzy społecznej i politycznej. Wpływ tego paradygmatu wykraczał daleko poza teoretyczną refleksję eurokomunizmu w postaci „miękkiego” gramscianizmu, być może najbardziej znanego w anglojęzycznym marksizmie projektu postmarksistowskiej radykalno-demokratycznej polityki Laclaua i Mouffe<sup>100</sup>.*

Podjęcie tego angielskiego filozofa jest szczególnie interesujące w szeroko pojętych studiach gramsciańskich, jako, że w prowadzonych przez siebie badaniach nieustannie szuka on momentów, które miały charakter co najmniej ambiwalentny dla współczesnego rozwoju myśli gramsciańskiej. Z jednej strony jest to pojawienie się refleksji Gramsciego w świecie anglosaskim, i, jak notuje jego najbardziej znany amerykański badacz, Joseph Buttigieg, ogromna ilość powstających na temat jego filozofii tekstów i książek w latach 70. i 80. przyczyniła się do zaistnienia jego referencji w wielu dyscyplinach i nurtach naukowych owego czasu. Z drugiej zaś, jak wskazuje Thomas, posunięcie to wyrugowało, lub w najlepszym razie zmarginalizowało refleksję gramsciańską na najbardziej istotnego dla niego obszaru, a mianowicie z obszaru współczesnych badań filozoficznych<sup>101</sup>. Co więcej, jak w dalszej części podaje Thomas, w świecie anglosaskim althusseriańskie odczytanie Gramsciego stało się w nowym „zdroworozsądkowym” ujęciu tego filozofa, podczas, gdy oryginalna twórczość Sardyńczyka nie zdołała odnieść porównywalnego sukcesu<sup>102</sup>. Zabiegi te pokazują z jednej strony ambiwalencję teorii Gramsciego, z drugiej zaś ich doniosłość, która w najbardziej radykalnej formie prowadzi do przechwycenia jego myśli przez ruch prawicowy, zwłaszcza zaś przez tzw.

---

<sup>100</sup> Peter D. Thomas, *The Gramscian moment: philosophy, hegemony and marxism*, Brill, Leiden, 2009, s. 11

<sup>101</sup> Ibidem, s. 12 - 13.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 14.

„Europejską Nową Prawicę” , na czele z jej filozoficznym orędownikiem Alainem de Benoist, który bezpośrednio powoływał się na gramsciańskie idee<sup>103</sup>.

Na marginesie dyskusji o postmodernizacji Gramsciego dodać można, że powstające w mniej więcej tym samym czasie rodzime monografie gramsciańskie autorstwa przywoływanych w tej pracy często Sława Krzemienia-Ojaka czy Pawła Śpiewaka, ale także wczesne prace Zygmunta Baumana<sup>104</sup>, raczej trzymały się wyznaczonej przez Sardyńczyka linii filozoficznie pojmowanego materializmu historycznego, wzbogaconego o czynnik kulturowy. Powodem tego była, rzecz jasna, zgoła inna rzeczywistość polityczna, w której przyszło tworzyć przywołanym badaczom, jednakże oddać im należy, że pomimo swojej prowincjonalności i jednoznacznego usytuowania na marginesie globalnych dyskusji o marksizmie, to w kontekście historiozoficznego pojmowania filozofii Sardyńczyka ich właśnie teksty przyczynić się mogą do powrócenia na zapoczątkowaną przez niego ścieżkę analizy rzeczywistości społecznej.

#### IV.1.1. *Praxis*<sup>105</sup> - w stronę innego marksizmu

---

<sup>103</sup> Zob. Matthew Sharpe, *The long game of the European New Right*, [w:] The Conversation, [The long game of the European New Right](#), dostęp z dn. 29.09.2024; Alain De Benoist, Robert A. Lindgren, Roger Adwan, Jason Reza Jorjani, Martin Locker, *View from the Right: A Critical Anthology of Contemporary Ideas*, Arktos, London 2017; Rita Abrahamsen, Jean-Francois Drolet, Michael C. Williams, Srdjan Vucetic, Karin Narita, Alexandra Gheciu, *The Gramscian Right, or Turning Gramsci on His Head*. [w:] *World of the Right: Radical Conservatism and Global Order*, Cambridge University Press, 2024, s. 34–66.; Agnieszka Pasięka, A. *Theft of Gramsci? On the radical right, radical left, and common sense*. [w:] *Dialectical Anthropology* 46, 2022, s. 417–436.

<sup>104</sup> Zygmunt Bauman, *Antonio Gramsci czyli socjologia w działaniu*, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 7 (1) 1963, oraz Zygmunt Bauman, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1964.

<sup>105</sup> Obecnie perspektywa *praxis* jest stosowana, ”odzyskiwana” w ramach badań prowadzonych przez pracowników i pracowniczkę Instytutu Kulturoznawstwa UAM, zob.: Agata Skórzyńska, *Praxis i miasto. Ćwiczenia z kulturowych badań angażujących*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017; Agata Skórzyńska, Ryszard Nycz, *Praxis. An Exercise in Engaging Cultural Studies*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 2024.

Przywoływany już w tej pracy wielokrotnie Louis Althusser w taki sposób wyrażał się o dziedzictwie intelektualnym Antonia Gramsciego: *"Kto na poważnie podjął się kontynuacji odkryć Marksa i Engelsa? Do głowy przychodzi mi tylko Gramsci"*<sup>106</sup>.

Dla Gramsciego marksizm jest filozofią nie dlatego, że się wpisuje w „tradycję filozoficzną”, lecz dlatego, że rewiduje jej normy. Kluczową dla marksizmu kategorię historyczności Gramsci postrzega jako proces upowszechniania się idei. O tyle coś jest historyczne, o ile staje się zdroworozsądkowe. Praktyka polega więc na dotarciu do woli zbiorowej. W tym celu zaś wykluczona jest działalność opresyjna, potrzeba jest działalności organicznej i demokratycznej, ponieważ wola zbiorowa zasadza się na *hegemonicznej* zgodzie. Rolą filozofów jest opracować kompleksowy sposób działania owej praktyki (*praxis*), a następnie przyczynić się do wdrożenia tego sposobu w życie społeczne. Podmiotem filozoficznego zainteresowania jest więc tutaj kategoria *praxis* - czyli takiego uprawiania filozofii, które łączy w sobie refleksję oraz działanie - realną sprawczość, zarówno badaczy jak i badanych przez nich podmiotów<sup>107</sup>.

Główną „zasługą” sardyńskiego myśliciela w tej materii jest zredefiniowanie tradycyjnych marksistowskich pojęć i dostosowanie ich do aktualnego jego czasem kontekstu historycznego, a mianowicie pasma klęsk ruchów emancypacyjnych w Europie Zachodniej przy jednoczesnym sukcesie rewolucji bolszewickiej, nijak nie pasującym do pierwotnych marksowskich przewidywań, rozejścia się interesów kierownictwa politycznego Partii Komunistycznej z interesami mas robotniczych, czy wreszcie, zwycięstwa sił faszystowskich w jego kraju pochodzenia, które na długi czas zdawało się pogrążyć wszelkie rewolucyjne nadzieje. Filozofia praktyki miała temu wszystkiemu realnie zaradzić. Rozległa refleksja i próba krytycznego zrekonstruowania korzeni myśli marksistowskiej doprowadziła go do sformułowanie założeń twórczego rodzaju marksizmu, którego głównym celem było wyjaśnienie istoty procesów dziejowych oraz wskazanie na nowe lub dotąd nieuwzględnione możliwości dokonania się emancypacyjnej zmiany. Podczas, gdy takie aspekty

---

<sup>106</sup> Louis Althusser, Ben Robert Brewster, *For Marx*, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 114.

<sup>107</sup> W późniejszych czasach pojęcie to zostało zastąpione *relacyjnością*, jak u Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, op.cit., Bruno Latoura, *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków, 2010; Nicolas Bourriaud, *Estetyka relacyjna*, przeł. Łukasz Białkowski, Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK, Kraków 2012. Tym samym, przesunęło się ono z pozycji politycznych i kulturowych na pozycje subiektywne i tożsamościowe.

rzeczywistości, jak ekonomia, rasa czy religia są przez Gramsciego traktowane jako jedne z wielu sposobów przejawiania się procesów dziejowych, to, jak pisze:

*filozofia praktyki chce wyjaśnić ten najgłębszy proces i dlatego właśnie jest filozofią, jest «antropologią», a nie zwykłym kanonem badań historycznych<sup>108</sup>.*

Użycie przez Gramsciego określenia „antropologia” nie pozostaje tutaj bez znaczenia. Choć Włoch krytycznie odnosił się do działalności antropologów i etnologów jego czasów, oskarżając ich o wspieranie osadzonego na różnicach i podyktowanego przez klasę panującą obrazu kultury ludowej, jego projekt filozoficzny jest na wskroś humanistyczny. Rzeczywistość nie istnieje dla niego „sama w sobie”, czy „sama przez się”, lecz konstruowana jest zawsze w historycznej relacji wobec ludzi, którzy na nią wpływają. Echa tej postawy pobrzmiewają w dyskusji Gramsciego z Nikołajem Bucharinem, o której szerzej wypowiem się w dalszych częściach pracy. Jednakże już w tym momencie można założyć, że sardyński filozof łączył w sobie postawę bliską konstruktywizmowi epistemologicznemu - wiedział, że w toku dziejów historycznych muszą zaistnieć określone warunki możliwości, aby dokonała się postulowana przez filozofię zmiana czy rozwój. Nie można jednak, zwłaszcza w kontekście postawy Bucharina, uznać go w pełni za konstruktywistę. Gramsci odrzuca projekt społeczny, w którym całość świata życia skonstruowana jest materialistycznie i że poza materią nic nie istnieje, w tym sensie jest konstruktywistyczny. Są to konsekwencje dokonanej przez niego „korekty” typowego, ortodoksyjnego marksizmu, (o którym mowa była we wcześniejszym rozdziale), w ramach którego nadbudowa wyrasta z ekonomicznie rozumianej bazy.

Zmiana świata, wyrażona w przejęciu władzy nad ludzkimi umysłami i ludzką działalnością, czyli zrealizowania dążeń hegemonicznych, stanowi dlań oś wszelkich innych rozważań, a próba uchwycenia jej istoty w polityczno-społecznym kontekście skutkuje wytworzeniem się charakterystycznego namysłu. W tym sensie Gramsci - marksista, czy też - filozof praktyki - widzi świat w ruchu, jako arenę historycznych starć wielkich idei, znajdujących swoje odbicie w obrazie społecznej rzeczywistości. Nie zadowala się on tradycyjnie pojmowanym marksowskim determinizmem. W

---

<sup>108</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane, t.2*, przeł. Barbara Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa, 1961, s. 445.

rozumieniu Sardyńczyka proces zmiany świata dotyczy nie tylko formowania się historycznie zdeterminowanych, następujących po sobie systemów, które są konieczne dla rozwoju cywilizacji. Filozoficznie najwięcej pracy poświęca on ruchowi, która odbywa u podstaw owych systemów - na poziomie tworzących je społeczności, grup, klas i kultury narodowej.

Rzeczywistość w oczach Gramsciego tętni życiem, jest aktywna i „ruchliwa” - działa, negocjuje i reprodukuje warunki i możliwości określonej epoki historycznej. Podstawowa, codzienna działalność mas społecznych rozumianych jako zbiorowości indywidualnych podmiotów, pozostających pod dającymi się krytycznie uchwycić wpływami społeczno-kulturowymi, wprawia w nieunikniony, twórczy ruch całość danego systemu, decydując poniekąd o kierunkach jego rozwoju. W tym sensie jest praktyką (*praxis*). Tym samym, jak podaje Kołakowski:

*„filozofia praktyki” jest sama aktem samowiedzy klasowej proletariatu dochodzącego do roli inicjatora wielkich procesów historycznych; filozofia ta nie jest przeto opisem, ale aktem praktycznym<sup>109</sup>.*

Powyższy cytat jest dla tych rozważań istotny z co najmniej dwóch powodów. Jego pierwsza część, definiująca filozofię praktyki jako akt „samowiedzy” klasowej proletariatu, a więc moment, w którym lud, będący siłą inicjująca wielkie procesy historyczne, nabiera świadomości na temat swojej własnej roli w kreowaniu świata, przywołuje skojarzenie z heglowskim rozumieniem nowoczesnego podmiotu. Jak pisze w swojej pracy „Podmiot, system, nowoczesność” Andrzej W. Nowak (2011), rekonstruuje filozoficzne kształtowanie się powyższego pojęcia: *Podmiot Hegla to przede wszystkim subiektywność, która jest samowiedzą, samorefleksją<sup>110</sup>*. Uzyskanie tego rodzaju samowiedzy służy zaś nowoczesnemu podmiotowi do ukonstytuowania się niezależnie od czynników zewnętrznych. Nowak pisze dalej: *To on jest zasadą rozwojową, jest absolutem, realizuje się we wszystkich dziedzinach – emancypując od tradycji, przyrody<sup>111</sup>*. W ten sposób podmiot wzrasta, wyzwala się i

---

<sup>109</sup> Leszek Kołakowski, op.cit. s. 239.

<sup>110</sup> Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań, 2011, s. 31.

<sup>111</sup> Ibidem.



reprodukuje, funkcjonując w warunkach nowoczesności. Zestawienie tych dwóch definicji, których wspólnym mianownikiem jest *samowiedza* (podmiotu indywidualnego lub kolektywnego), pozwala nam wysnuć wniosek, że projekt filozoficzny Antonia Gramsciego jest projektem na wskroś nowoczesnym i postępowym. Podmiot zyskuje sprawstwo (sprawczość) o wymiarach historycznych, które dostępne jest mu nie za sprawą nadania przez jakąś zewnętrzną instancję, lecz za sprawą immanentnego procesu wytworzenia samo-świadomości. Ta właśnie sprawczość przyczynia się do zniesienia deterministycznych ograniczeń, wedle których bieg dziejów, jak widział to Marks, jest z góry ustalony i „koniecznie nieunikniony”.

Jednocześnie, filozofia praktyki wyrasta bezpośrednio ze sprzeciwu wobec protonowoczesnej wizji świata, w ramach której doszło we Włoszech do zwycięstwa faszyzmu, przy jednoczesnym zanikaniu wśród włoskiego proletariatu myśli rewolucyjnej i dążeń do wyzwolenia spod jarzma ucisku klasowego. Mając na uwadze powyższe, argumentować będę, że gramsciańska filozofia praktyki może być stosowana jako interesująca krytyka nowoczesności. Postaram się wykazać, że tak ustawiona perspektywa może znaleźć zastosowanie również w analizie współczesności, a zwłaszcza jej technicznego wymiaru, będącego głównym przedmiotem mojego zainteresowania.

Warto jednak jeszcze zatrzymać się na drugiej części przywołanego wcześniej cytatu Kołakowskiego odnoszącego się do definicji filozofii praktyki. Pisze on, że *filozofia ta nie jest przeto opisem, ale aktem praktycznym*<sup>112</sup>. Mówi się tu o akcie w kontekście czynu, działania. Ów akt praktyczny w pierwszej kolejności dotyczy filozofów i twórców kultury (intelektualistów organicznych, o których szerzej będzie mowa w dalszych rozdziałach pracy), których zadaniem jest przekuć myśl w konstruktywną i skuteczną działalność na rzecz zmiany społecznej - emancypacji podmiotu kolektywnego (proletariatu, ludu), podjęcie wysiłku dotarcia i przekazania w sposób dostępny dla niewykształconych filozoficznie czy kulturalnie mas wiedzy i idei składających się na nowy, alternatywny wobec dominującej hegemonii obraz świata. Gramsci sugeruje intelektualistom, aby w swojej praktyce czerpali z wielowiekowych doświadczeń Kościoła Katolickiego, którego funkcjonariusze - kler - od zawsze czynili starania *aby nie stwarzać nadmiernego rozdźwięku między religią*

---

<sup>112</sup> Leszek Kołakowski, op.cit.,s. 239.

*uczonych a religią prostaczków i zachować więź ideową między wszystkimi poziomami swojego nauczania*<sup>113</sup>.

Choć więź, jaką udało się stworzyć Kościołowi z jego wyznawcami Gramsci ocenia jako „mechaniczną”, to jednak przyznaje, że wysiłki kleru na rzecz opanowania ludzkich sumień, umysłów, a zwłaszcza sfery zdrowego rozsądku przyniosły im niewątpliwy sukces. Filozofia praktyki dotyczy jednak w równym działaniu podejmowanych przez klasy zależne i podporządkowane. Poprzez kształcenie, organizowanie się, zwalczanie zabobonu i osłabianie wiedzy potocznej czy wyłanianie spośród własnej społeczności osób stanowiących w przyszłości personel hegemoniczny nowego typu władzy - organicznych intelektualistów, działaczy, twórców i polityków - masy ludowe biorą czynny udział w dążeniu do realizacji wspólnego celu, jakim jest zniesienie opresyjnej hegemonii ciemnych i wprowadzenie własnego, nowego porządku. Co więcej, wplecenie doświadczenia podmiotów podporządkowanych, (nazywanych niekiedy przez Gramsciego „prostaczkami”) w ramy filozofii praktyki, wznosi owo doświadczenie na nowy poziom ontologiczny, w ramach którego każda podjęta przez nich działalność umysłowa nabiera charakteru filozoficznego, zgodnie z gramsciańską potrzebą wykazania, że *wszyscy ludzie są filozofami, o tyle, że wszyscy ludzie myślą*<sup>114</sup>.

Takie ujęcie filozofii, (choć przez wykształconych akademicko filozofów może uchodzić za nieco kontrowersyjne), zrywa z pozorną niemocą podmiotów znajdujących się w sytuacji opresji. Filozofia praktyki oraz teoria hegemonii kulturowej stanowią w tym kontekście kompleksowe opracowanie dostępnych możliwości działania, wskazują na wielowymiarowość powszechnych struktur semantycznych i materialnych kształtujących kolektywny i indywidualny *lebenswelt*. Są w istocie filozoficznym zawołaniem do podjęcia radykalnej akcji emancypacyjnej oraz udostępniają narzędzia, dzięki którym stanie się ono możliwe.

Wróćmy do zasygnalizowanego wcześniej postulatu, aby potraktować filozofię praktyki jako krytykę nowoczesności. Podobną analizę podejmuje Michał Wróblewski w tekście zatytułowanym „Podmiotowość, rewolucja demokratyczna,

---

<sup>113</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>114</sup> Quaderno 10 (XXXIII) § (52), <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/10/20/introduzione-allo-studio-della-filosofia-17/>, dostęp. 04.04.2024 r.

wykorzenienie. Pojęcie hegemonii kulturowej Antonio Gramsciego w kontekście nowoczesnych przemian władzy”, opublikowanym w piśmie *Człowiek i społeczeństwo* w 2012 roku. Autor stawia następującą tezę: [rozumiana na sposób gramsciański - dopisek AA]

*hegemonia jest praktyką pozyskiwania i utrzymywania władzy, która jest charakterystyczna dla nowoczesności, jej praktyk i instytucji. Jako hegemonię rozumiem sposób kształtowania relacji władzy polegający na roztaczaniu, przez sojusz grup podporządkowujących, autorytetu moralnego, kulturowego i intelektualnego nad jak największą liczbą grup społecznych, którego celem jest podporządkowanie sobie owych grup, nie tylko za pomocą wymuszania biernego posłuszeństwa, lecz przede wszystkim na drodze osiągania aktywnej zgody. Traktuję ową praktykę jako ściśle nowoczesną strategię władzy, wynikającą z logiki nowoczesności, jej praktyk i instytucji<sup>115</sup>.*

Tak rozumianą kategorię hegemonii Wróblewski umieszcza w kontekście trzech procesów, charakteryzujących nowoczesny typ rządzenia. Do procesów tych zalicza:

- a) pojawienie się modelu władzy skupiającej się na podmiotowości;
- b) postępującą rewolucję demokratyczną, polegającą na uzyskiwaniu świadomości politycznej przez coraz większą liczbę grup społecznych;
- c) proces delegowania, rozpraszania i wykorzenienia władzy<sup>116</sup>.

W swoim tekście Wróblewski sprawdza, w jaki sposób kategoria hegemonii odnosi się do stworzonych w drugiej połowie XX wieku socjologicznych i filozoficznych perspektyw wobec relacji władzy i dominacji, przemocy i opresji, dyskursu i przemian transformacyjnych. Powołując się na takich myślicieli jak Michel Foucault, Anthony Giddens czy Chantal Mouffe autor prowadzi czytelniczkę przez meandry współczesnych teorii, wskazując na miejsca, w których zastosowanie pojęcia hegemonii kulturowej dopełnia dotychczasowe dyskursy, poszerza ich zakres bądź

---

<sup>115</sup> Michał Wróblewski, *Podmiotowość, rewolucja demokratyczna, wykorzenienie. Pojęcie hegemonii Antonio Gramsciego w kontekście nowoczesnych przemian władzy* [w:] *Człowiek i Społeczeństwo*, t.XXXIV 2012, s. 300.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

otwiera zupełnie nowe perspektywy analityczne. Perspektywa filozofii praktyki okazuje się być użyteczna w krytyce nowoczesności. Przywołani autorzy w większej mierze powołują się na postmodernistycznie rozumiany dyskurs i deliberację, niż zmaterializowaną ideologiczność i nie określają marksizmu filozofią praktyki. Gramsci powiedziałby, że nie istnieje hegemonia bez filozofii praktyki, w tym sensie, że filozofia praktyki dostarcza całego spektrum narzędzi do przejmowania *dominacji* nad kształtem hegemonii. Jak się okazuje, do narzędzi tych zalicza się również tekstologiczna analiza dyskursu - bez wątpienia sprawa postmodernistyczna.

Powyższa konstatacja stanowi dla mnie dowód na uniwersalność gramsciańskich rozważań. Odniesienie się tego filozofa do *praxis*, sprawczości i zgody woli zbiorowej przywołuje skojarzenie z pracami polskiego filozofa, Tadeusza Kotarbińskiego, który w przeciwieństwie do Gramsciego miał sposobność pracować umysłowo w warunkach hegemonii socjalistycznej. Jego prakseologia, choć bez odnoszenia się bezpośrednio do dorobku sardyńskiego myśliciela, to jednak wywodząca swe korzenie z obszaru refleksji nad materialnością w jej etycznym wymiarze, jawi się jako filozofia „w praktyce”. Jest ona zatem nie tylko możliwa, ale również pełna pedagogicznego potencjału<sup>117</sup>. Sprawne działanie w optyce Kotarbińskiego, choć używa inaczej określonych środków, również opiera się na uzyskaniu zgody woli zbiorowej, ponieważ od tej zgody zależy jego pomyślne funkcjonowanie. Podsumowując dotychczasowy wywód, stawiam tezę, że filozofię praktyki uznać można za kulturową i społeczną *wrażliwość* marksizmu, która, ze względu na swój wielowymiarowy, powinna być również współcześnie rekonstruowana i rozwijana, tak w ramach społeczeństwa obywatelskiego jak i państwa.

#### IV.2. Teoria postkolonialna

Zainteresowanie kolonializmem ujawniło się u sardyńskiego myśliciela z jednej strony za sprawą własnego wyspiarskiego pochodzenia - kwestia rozległej, zwłaszcza kulturowej dominacji Włoch nad Sycylią oraz jej ekonomiczna eksploatacja były kwestiami niezwykle istotnymi w kształtowaniu się charakteru jego

---

<sup>117</sup> O emancypacyjnym, marksistowskim potencjale koncepcji troski wg Kotarbińskiego napisałam artykuł, zob.: Anna Adamowicz, *O pewnej feministycznej korekcie. Społegliwa opiekunka wobec technorzeczywistości*, [w:] Prace Kulturoznawcze, 23 (03), 2024.

myśli politycznej, zwłaszcza w jej początkowym okresie<sup>118</sup>; z drugiej zaś w wyniku krytycznej obserwacji imperialnych dążeń Włoch wobec poszczególnych państw afrykańskich oraz innych krajów europejskich, budujących swoje pozycje gospodarcze i społeczne na wyzysku siły roboczej spoza europejskiego centrum. Jednym z pierwszych pism, które wyszły spod jego pióra na ten temat był esej napisany jeszcze w czasach licealnych:

*Pewnego dnia rozchodzi się wieść: student zamordował angielskiego gubernatora Indii, albo Włosi zostali pobici pod Dogali, albo: Bokserzy wytępili europejskich misjonarzy; i wtedy stara Europa sprzysięga się przeciwko barbarzyńcom, przeciwko niecywilizowanym, a nowa krucjata zostaje nakazana przeciwko tym nieszczęśliwym ludom... Wojny są prowadzone dla handlu, a nie dla cywilizacji: Anglicy zbombardowali Chińczykom, kto wie, ile miast w Chinach tylko dla opium. To tyle, jeśli chodzi o cywilizację! A Rosjanie i Japończycy wyrznęli się nawzajem, aby zdobyć przewagę ekonomiczną nad Koreą i Mandżurią. (...) Rewolucja Francuska zburzyła wiele przywilejów, przyniosła wiele chluby; ale tylko zastąpiła jedną klasę dominującą inną klasą. Pozostawiła jednak wielką lekcję: że przywileje i różnice społeczne, będące wytworem społeczeństwa, a nie natury, można przewyciężyć. Ludzkość potrzebuje kolejnego obmycia krwią, aby wymazać wiele z tych niesprawiedliwości: aby władcy nie żalowali, że pozostawili tłumy w stanie ignorancji i dzikości, w jakim znajdują się obecnie<sup>119</sup>.*

Gramsci rozpatruje kwestię kolonialną w świetle ideologii marksistowskiej oraz antykapitalistycznej, przenosząc obszar interpretacji walki klasowej na

---

<sup>118</sup> Zob. Antonio Gramsci, Alexander Höbel (red.), *La questione meridionale*, 4 Punte Edizioni, Roma, 2022; Sergio Portas, *Antonio Gramsci: coscienza internazionalistica e subconscio sardo*, Mediatre, San Gavino, 2011; Antonio Gramsci, Guido Melis(red.), *Scritti sulla Sardegna*, Illisio, Nuoro, 2008;

<sup>119</sup> Sandru Dessi, Viviana Faeda, op.cit. s. 52, tekst. oryg.: *Un giorno si sparge la voce: uno studente ha ammazzato il governatore inglese delle Indie, oppure gli Italiani sono battuti a Dogali, oppure: i boxers hanno sterminato i missionari europei; e allora la vecchia Europa impreca contro i barbari, contro gli incivili, e una nuova crociata viene banditi contro quei popoli infelici...Le guerre sono fatte per il commercio, non per la civiltà: gli inglesi hanno bombardato chissà quante città della Cina per i cinesi che non volevano sapere del loro oppio. Altro che civiltà! E i Rusi e i Giapponesi si sono massacrati per avere il commercio della Corea e della Mancuria. (...) La Rivoluzione francese ha abbattuto molti privilegi, ha sollevato molti press; ma non ha fatto che sostituire una classe all'altra nel dominio. Pero ha lasciato un grande ammaestramento: che i privilegi e le differenze sociali, essendo prodotto della società e non della natura, possono essere sorpassate. L'Umanità ha bisogno d'un altro lavacro di sangue per cancellare molte di queste ingiustizie: che i dominanti non si pentano allora di aver lasciato le folle in uno stato di ignoranza e di ferocia quali sono adesso (tłum. własne).*

dominację europejskiej burżuazji w wymiarze międzynarodowym. W kolejnych rozdziałach przyjrzę się bliżej obu tym motywacjom intelektualnym, a następnie wskażę na współczesne odniesienia teorii postkolonialnej wobec dorobku filozoficznego Sardynczyka.

Wczesna formacja intelektualno - polityczna tego filozofa wywodziła się z uczestnictwa w socjalistycznie zorientowanym, sardyńskim ruchu autonomistycznym, którego szczyt przypada na lata 1907-1910<sup>120</sup>. W tym okresie mieszkał wraz ze swoim starszym bratem Gennaro w stolicy wyspy, Cagliari, gdzie uczęszczał do szkoły średniej *Liceo Dettori di Cagliari* i jednocześnie rozpoczął pracę jako dziennikarz w gazecie *L'Unione Sarda*<sup>121</sup>. Wiek XIX i początek wieku XX to okres kształtowania się niemonarchicznej państwowości sardyńskiej i rozwoju tzw. „kwestii południa” (*quistione meridionale*) i „kwestii sardyńskiej” (*quistione sarda*), podnoszonej na scenie politycznej Włoch już od połowy XIX stulecia<sup>122</sup>. Gramsci dostrzegł różnice pomiędzy wysokim rozwojem gospodarczym tej części Włoch, która położona była na północ od Rzymu, głównie w przemysłowych regionach skupionych wokół Turynu i Mediolanu, przy jednoczesnym zacofaniu ekonomicznym (i poniekąd kulturalnym) rolniczych obszarów Kampanii, Sardynii i Sycylii oraz wynikających z nich systemowych konsekwencji politycznych. Wraz z zacofaniem ekonomicznym następowało według Gramsciego przede wszystkim osłabienie jakiegokolwiek sprawczej siły politycznej i woli obywatelskiej. Mieszkańcy rolniczych obszarów ówczesnych Włoch charakteryzowali się według niego brakiem znaczących więzi (ponad rodzinno - „plemiennymi”), które mogłyby doprowadzić do ukształtowania się znaczącej inicjatywy obywatelskiej i politycznej<sup>123</sup>. Doszedł on do takich wniosków za sprawą obserwacji życia społeczno - ekonomicznego głównie własnego kraju pochodzenia - Sardynii. Giani Fresu, w swojej książce „Questione gramsciane” określa ówczesną sytuację Sardynii jako *laboratorium* [praktyk

---

<sup>120</sup> Giuseppe Fiori, op.cit. s. 59, s. 65.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>122</sup> Zob.: Lorenzo Del Piano, *Origini dell'idea autonomistica in Sardegna (1861-1914)*, Edizioni Della Torre, Cagliari, 1970; Giovanni Battista Tuveri, Lorenzo Del Piano, Aldo Accardo, *Scritti giornalistici: questione sarda, federalismo, politica internazionale, questione religiosa*, Delfino, Sassari, 2003; Gianni Fresu, op.cit. 2024.

<sup>123</sup> Antonio Gramsci: *Alcuni temi della quistione meridionale* [w:] Gramsci, A., *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino, 1978.

politycznych - dopisek mój]<sup>124</sup>”, za sprawą których przewidzieć można było dalszy rozwój sprawy południa, a w dalszej kolejności - charakteru i znaczenia procesu (auto)kolonizacyjnego.

*Subalpejska burżuazja - w doskonałej jedności z dworami - opracowała plan ekspansji państwa, który podporządkował wszystko inne, a przede wszystkim możliwość prawdziwej artykulacji życia demokratycznego, wymogom jego ekspansji i rozwoju. Sardyńskie klasy rządzące, (...), wolały wiązać swoje klasowe fortuny z losami kontynentalnej burżuazji, a nie z losami swojego regionu i narodu<sup>125</sup>.*

W powyższym cytacie widać sojusze, które w późniejszych czasach stały się podstawą do opracowania teorii postkolonialnej oraz podbudowy ideologicznej rozmaitych ruchów neokolonialnych. Działalność rządu włoskiego wobec Sardynii określana jest tutaj jako metodycznie zaplanowana, hegemoniczna w swoim wymiarze, polityczno - ekonomiczna operacja dworu i burżuazji włoskiej, której celem ma być ujarzmienie i zniesienie wszelkich przejawów buntu i rebelii, dla której czynna obecność sardyńskich kapitalistów i posiadaczy stać ma się sposobem na podporządkowanie sobie kultury i gospodarki wyspy.

Wobec przywołanego powyżej obrazu politycznego Sardynii, Gramsci w swoich pracach skupił się na określeniu sytuacji obywateli podporządkowanych, *subalterni*, przedstawicieli sardyńskich chłopów i pasterzy, których eksploatacja przebiegała z jednej strony na poziomie narodowym - przez klasy rządzące z kontynentalnej części Włoch, z drugiej zaś przez lokalnych posiadaczy, głównie obszarników i latyfundystów, których interes ekonomiczny wiązał bliżej z ich włoskimi odpowiednikami niż ze współziomkami zamieszkującymi śródziemnomorską wyspę. Gramsci, jako czynny działacz i aktywista, widział rozwiązanie tego problemu w zjednoczeniu się chłopów i rolników z robotnikami

---

<sup>124</sup> Gianni Fresu op.cit. s. 55.

<sup>125</sup> Girolamo Sotgiu, *Alle origini della quistione sarda. Note di storia sarda del Risorgimento*, Editrice Sarda Fratelli Fossataro, Cagliari, 1967, s. 151-155, za: Gianni Fresu, op.cit. s. 57: *La borghesia subalpina - in perfetta unita con le corte - concepi un disegno di espansione dello stato che subordinata ogni altra cosa, e in primo luogo la possibilità di una reale articolazione della vita democratica, alle esigenze di una sua espansione e di un suo sviluppo. Le classi dirigenti sarde, contemporaneamente, e per motivi che sono stati esaminati, preferirono legare le loro fortune di classe alle sorti della borghesia continentale, anziché a quelle della loro regione e del loro popolo.* (tłum. własne).

przemysłowymi, sytuując wspólnego wroga obu tych grup w osobach burżuazyjnych posiadaczy. Już jako działacz turyńskich rad fabrycznych, w piśmie *L'Ordine Nuovo* na początku roku 1920 wysuwał następujące konstatacje:

*Burżuazja z Północy ujarzmiła Południe kraju wraz z wyspami i uczyniła je koloniami, ziemiami wyzysku; proletariat z Północy, wyzwalając się z niewoli kapitalistycznej, uwolni zarazem masy chłopskie Południa, pozostające w niewoli banków i pasożytniczego industrializmu Północy*<sup>126</sup>.

W tym samym artykule postulował, aby odrodzenia ekonomicznego i politycznego chłopów szukać w solidarności z proletariatem Północy, którego to odrodzenie powinno stać się jednym z głównych interesów, tak, aby zapobiec przeobrażeniu południowych Włoch w *bazę militarną kontrrewolucji kapitalistycznej*<sup>127</sup>. Zadaniem robotników jest zwrócenie potęgi organizacji państwowej w stronę poparcia chłopów w walce z latyfundystami, stworzenie rynku zbytu na zasadzie spółdzielni, skierowanie produkcji przemysłowej na wytwarzanie maszyn rolniczych i zawodową edukację, ułatwienie im otrzymywania kredytów i tym samym zagwarantowanie bezpieczeństwa ekonomicznego i socjalnego wobec potencjalnych kryzysów, przeprowadzenie robót publicznych w celu zwiększenia autonomicznej produkcji rolnej. Gramsci pokłada w tym względzie nadzieję w ruchu proletariackim Północy, ponieważ *w jego interesie leży przestawienie produkcji przemysłowej na pracę dla pokoju i braterstwa między miastem a wsią, między Północą i Południem*<sup>128</sup>.

W diagnozie tej Gramsci skupia się na niedoli podporządkowanych grup, z której szansę wyłonić ma się duch wyzwoleniczy, pomijając bliskie ówczesnym włoskim idealistom zaangażowanie ducha narodowego (w tym przypadku - sardyńskich posiadaczy i latyfundystów), widząc w nim raczej zagrożenie niż szansę na stworzenie optymalnych warunków bytowych ludu wiejskiego Południa i wyspiarskiej części Włoch. Pominięcie to okazuje się być niezwykle istotne. Emanację sprzeciwu Gramsciego wobec sprzymierzonych klas rządzących wywodzących się z

---

<sup>126</sup> Antonio Gramsci. *Pisma Wybrane*, t. 1., op.cit., s. 351.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 352.



kontynentalnych Włoch i lokalnych sardyńskich właścicieli ziemskich odnajdujemy bowiem w skonstruowanej przez niego teorii hegemonii, w ramach której dominujący system instalowany jest w podporządkowanym społeczeństwie również za sprawą przyjęcia dominującej ideologii przez miejscowe elity. Z tego miejsca zaś wywieść możemy uzasadnienie dla faktu szerokiego zastosowania gramsciańskich conceptów, zwłaszcza: hegemonii, dominacji i podporządkowania w studiach postkolonialnych rozwijanych w drugiej połowie XX wieku oraz obecnie.

Poszczególni badacze korzystali z jego koncepcji, aby opisać stosunki zależności pomiędzy byłymi koloniami a tzw. światem zachodnim, a także w ramach opisu stosunków społecznych i politycznych w ramach społeczeństw stanowiących świat postkolonialny<sup>129</sup>. Edward Said, opisując koncepcję *orientalizmu*, jako kulturowej wizji świata nie-zachodniego, „Innego”, (głównie arabskiego), wykreowanego na potrzeby białych mieszkańców Europy i Ameryki Północnej, posiłkował się gramsciańską koncepcją społeczeństwa obywatelskiego i politycznego oraz hegemonicznych sposobów produkcji wiedzy<sup>130</sup>. Wychodząc z generalnych założeń na temat dominacji zachodniego kapitału, Said krytykował podejście Marksa za wymazanie doświadczenia kolonialnego z dialektyki światowej rewolucji i przypisywanie klasom robotniczym świata zachodniego mesjanistycznej i edukacyjnej roli wobec pobratymców na obszarach kolonialnych. Jak pisze Ranjan Ghosh, w optyce Saida to właśnie Gramsci dokonał korekty, którą można określić „kulturowo - rasową”:

*tendencja do kryzysu, która jest w pełni realizowana tylko w zachodnich gospodarkach kapitalistycznych, a więc formacja klasy robotniczej jako uniwersalnego czynnika rewolucyjnej zmiany występuje w określonym regionie geopolitycznym i ma mesjanistyczną / odkupieńczą moc nad mniej rozwiniętymi narodami świata. Dla Saida teoria hegemonii Gramsciego idzie w pewnym stopniu w kierunku skorygowania orientalistycznej logiki tej konstrukcji. W Zeszytach*

---

<sup>129</sup> Zob. m.in. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* [w:] *Die Philosophin*, vol.14 (27), 2003; Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. Jacek Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 2008; Neelam Francesca Rashmi Srivastava, Baidik Bhattacharya, *The postcolonial Gramsci*, Routledge, New York, 2012; Dominik Smyrgała, *Mówiąc Gramscim. Myśl gramsciańska w analizie problemów politycznych współczesnej lewicy w Chile*, [w:] *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, Collegium Civitas Press, Warszawa 2011.

<sup>130</sup> Said, E., *Orientalizm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1991, s. 45.

więziennych argumentował on, że zestaw znaków ideologicznych, za pomocą których podtrzymywana jest władza klas dominujących, nie jest po prostu dodatkiem do ich potęgi militarnej i gospodarczej; znaki te są raczej formami „organizacyjnymi i łączącymi”, które ułatwiły strategiczne zwycięstwa, które utworzyły burżuazyjny aparat państwowy i które pozwalają mu na dalsze negocjowanie konsensualnej władzy nad masami<sup>131</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że rozumowanie gramsciańskie przyczyniło się w dużej mierze do sukcesu teorii postkolonialnej. Nie należy jednak zapominać, że jako mieszkaniec biednej, oddzielonej od kontynentu i narażonej na wielowiekowe podboje i eksploatację wyspy, on sam występował z pozycji *subalterno*, czyli podporządkowanego. Sardyńskie doświadczenie w sposób kompleksowy naznaczyło myślenie Gramsciego na temat dominacji i podporządkowania.

#### IV. 2. 1. *Subalterni* - klasy podporządkowane

Pojęcie klas podporządkowanych<sup>132</sup> (*gruppi subalterni - classi sociali subalterni*) jest jednym z najbardziej charakterystycznych dla gramsciańskiej refleksji nad stosunkami społecznymi i generalnym urządzeniem rzeczywistości klasowej. Jak wspomniano wcześniej, osobiste doświadczenie i pochodzenie Antonia Gramsciego zdaje się odgrywać w tym aspekcie niebagatelną rolę.

Bliskie jest mi przywoływane wyżej podejście Edwarda Saída, który twierdzi, że refleksja gramsciańska otworzyła tradycyjnie rozumiany marksizm na doświadczenie podmiotów spoza kręgów zachodnich i europejskich. Mając na

---

<sup>131</sup> Ranjan Ghosh, *Edward Said and the literary, social, and political world*, Routledge, New York, 2009, s. 93.

<sup>132</sup> Takie tłumaczenie przyjęło się w języku polskim za sprawą tłumaczenia tekstu G. Spivak *Can the Subaltern Speak* (1988) autorstwa Ewy Majewskiej, zob.: G. Spivak, „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?” Przeł. Ewa Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa, 2011. Wcześniejsze tłumaczenia B. Sieroszewskiej (Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1 i 2) brzmiały „klasy zależne”.

uwadze losy opisywanego w tym podrozdziale pojęcia, założyć można, że to właśnie ta kategoria - podporządkowanego (Innego) stała się wytrychem, który umożliwił rozprzestrzenienie się skorygowanej teorii dominacji i podporządkowania, w duchu marksistowskim. Choć w początkowej refleksji Sardyńczyka kategoria ta odnosiła się do losu chłopów i robotników fabrycznych, to jednak okazała się być na tyle pojemna, że wraz z dokonaną na jego filozofii operacją postmodernistyczną i poststrukturalistyczną, włączyła do analizy różnorodne, dotąd pomijane, a więc podporządkowane również dyskursywnie grupy społeczne.

Gramsci podejmuje refleksję na temat grup podporządkowanych w wielu miejscach w zapiskach więziennych, jak również przed uwięzieniem, w pracy dziennikarskiej i aktywistycznej, jednak najbardziej spójna refleksja na ten temat pojawia się u niego w bardzo późnym okresie uwięzienia, w 1934 roku, w 25 Zeszytzie Więziennym, w tekście pod wiele mówiącym tytułem " Na marginesie historii (Historia społecznych grup podporządkowanych)" .<sup>133</sup> Kategoria ta nie ma na celu pomieszczenia doświadczenia wyłącznie klasy robotniczej czy szerzej, proletariatu. Charakterystyczną rzeczą ogólnie pojmowanych grup podporządkowanych jest ich defragmentaryzacja, prowadząca do rozpadu społecznego i niemożności podjęcia sprawczych działań.

Współmieszkańców z Sardynii oraz południowych, rolniczych obszarów Włoch Gramsci w pierwszej kolejności postrzega jako grupy podporządkowane - zarówno narodowej, wykluczającej ich kulturze włoskiej, konstruowanej według wytycznych Północy, jak i ponadnarodowemu kapitałowi. Bolączką tych grup, oprócz wspomnianej amorficznej struktury, jest brak odniesienia do spójnej i uporządkowanej historii - zagadnieniem tym zajmuje się Gramsci szeroko w tekstach poświęconych kwestii Południa<sup>134</sup>. Stwierdza on, że w procesie historycznym grupy te przejawiały tendencję do działań spontanicznych, nieuporządkowanych i prowizorycznych, które nie miały szansy zaistnieć jako realna siła polityczna.<sup>135</sup> Aby ustanowić istnienie grup podporządkowanych jako podmiotu politycznego, należy, według Gramsciego, zastosować kategorie działania dyktowane filozofią praktyki, z

---

<sup>133</sup> Quaderno 25, tyt. oryg. *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)*, tłum.własne; <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/06/01/indice-quaderno-25/>, dostęp 10.10.2024 r.

<sup>134</sup> Zob. Antonio Gramsci, Alexander Höbel (red.), op.cit.

<sup>135</sup> Zob. Quaderno 25, op.cit.

podkreśleniem samowykreowania się cech społeczeństwa obywatelskiego - oddolnie aktywnego i zorientowanego na długotrwałe budowanie podmiotowości poprzez czynne uczestnictwo w życiu politycznym, szkolnictwo i samokształcenie się. Istotną rolę w tych procesach odgrywać zaś będą wywodzący się z owych podporządkowanych grup intelektualiści organiczni, (o których mowa będzie w dalszych rozdziałach), jako osoby wyposażone w zdroworozsądkowy i kulturowy bagaż, który dzielą z innymi "subalterni", a którzy jednak, dzięki dialektycznemu treningowi mają możliwość oraz warunki rozumowe do popchnięcia innych podporządkowanych ku podmiotowości i sprawczości. Do ich zadań ma należeć również przepisanie historii grup podporządkowanych, jako że ich obecność w głównym nurcie dziejów nie jest wystarczająco zaznaczona i opisana<sup>136</sup>.

W kontekście podporządkowania warto przybliżyć raz jeszcze również osobiste usytuowanie tego filozofa, którą to kwestię sygnalizowałam wcześniej. W interesujący sposób odnosi się do niej Saskia Kroonenberg, która w swoim tekście stawia tezę o ucieleśnionym podporządkowaniu, które było udziałem Gramsciego<sup>137</sup>. Jak wspominałam wcześniej, Gramsci od najmłodszych lat cierpiał na choroby, które przyczyniły się do rozwinięcia u niego niepełnosprawności, poza tym pochodził spoza centralnego obszaru Włoch oraz z rodziny o niskim statusie społecznym. Zwłaszcza do pierwszego z wymienionych aspektów odnosi się Kroonenberg. Zwraca ona uwagę, że o ile, wbrew zamierzeniom faszystowskich prokuratorów, jego umysł, a co za tym idzie, jego refleksja filozoficzna i polityczna przetrwała i odniosła sukces, to jednak jego przeorane chorobami ciało zostało zapomniane. Argumentuje, że jego

---

<sup>136</sup> Warto w tym miejscu przywołać sylwetkę jednej z najbardziej znanych pisarek sardyńskich, która żyła w tych samych czasach, co Antonio Gramsci, a mianowicie, Grazii Deleddy. Urodzona w mieście Nuoro, autorka otrzymała w 1926 Literacką Nagrodę Nobla. W tym samym roku Gramsci został aresztowany i uwięziony. Pomimo wspólnego pochodzenia, Deledda ani w swojej mowie noblowskiej, wygłoszonej w Sztokholmie w 1927 roku, ani później, nie nawiązała w żadnym miejscu do tego faktu, nie "wstawiła" się za Gramscim, pomimo utrzymywania w miarę dobrych stosunków z Benito Mussolinim (jej mąż, Palmiro Madessani był urzędnikiem rządu faszystowskiego), co do tej pory u części badaczy wywołuje kontrowersje co do rzekomego antyfaszyzmu Deleddy (zob. Ilaria Muggianu Scano, *Grazia Deledda, 85 anni dalla morte della scrittrice che sfidò Mussolini*, opublikowane na stronie internetowej: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/08/15/grazia-deledda-85-anni-dalla-morte-della-scrittrice-che-sfido-mussolini/6287615/> 15 sierpnia 2021 (dostęp z dn. 10.10.2024). Interesujące porównanie tych dwóch postaci z perspektywy dzielonego przez nich "podporządkowania" (wł. *subalternita*) przedstawia postkolonialna badaczka Sonita Sarker w tekście *Antonio Gramsci and Grazia Deledda: Two Sardinians in the World as Planetary Subalterns*, opublikowanym na stronie International Gramsci Society - Italia, 7 października 2007 roku: [https://www.igsitalia.org/images/Allegati/Terzo\\_Convegno\\_Internazione\\_IGS/sarker.pdf](https://www.igsitalia.org/images/Allegati/Terzo_Convegno_Internazione_IGS/sarker.pdf), dostęp z dn. 10.10.2024

<sup>137</sup> Saskia Kroonenberg, *Gramsci's Writing Body. On Embodiment and Subaltern Knowledge*, [w:] *Interventions*, vol. 26 (5), 2023.

usytuowanie jako niepełnosprawnego, chorowitego Południowca, imigranta we własnym kraju (po przeprowadzce do Turynu) było kluczowe dla opracowania przez niego kategorii podporządkowania<sup>138</sup>. Kroonenberg rekonstruuje zarówno czasy aktywnego działania politycznego tego filozofa, jak i powojenne losy jego dziedzictwa filozoficznego i zauważa, że w warunkach nowego, powojennego świata, umysł Gramsciego, kojarzący się z najwybitniejszymi figurami historii filozofii, oddzielony został od jego lichej kondycji ciała, jako nieprzystający do zaawansowanej niepełnosprawności, będącej jego udziałem. Według Kroonenberg, nie sposób jest przypisać Gramsciego ani do ówczesnych kategorii siły, ani do współczesnej kategorii białego, zamożnego mężczyzny, „wielkiego” myśliciela przemawiającego zza filozoficznej lub politycznej katedry, a jego polityczne dokonania należy rozpatrywać w kontekście post-materialistycznego ucieleśnienia<sup>139</sup>.

Takie usytuowanie przybliży sylwetkę Gramsciego wobec opisywanych przez niego podporządkowanych i pozwala spojrzeć na czynione przez niego wysiłki polityczne i filozoficzne jako nieodzowne wobec jego własnego doświadczenia choroby, ubóstwa ekonomicznego i wykluczenia geograficznego. W tym sensie Gramsci nie jest „typowym” filozoficznym geniuszem, lecz uwikłanym w sieć najróżniejszych zależności, opartych na upolitycznionej trosce, jaką roztaczała nad nim choćby jego szwagierka Tatiana Schucht podczas pobytu w więzieniu<sup>140</sup>. Uznanie ucieleśnionej wiedzy jako źródła zarówno jego osobistych cierpień z jednej strony egzemplifikuje kategorię podporządkowania w realnej przestrzeni społecznej i zdrowotnej i wobec realnej postaci historycznej, z drugiej zaś przybliży do podjęcia i uzasadnienia perspektywy feministycznej wobec filozofii i życia Antonia Gramsciego, co czynię w kolejnym rozdziale.

---

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Rola Tatiany Schucht w życiu Gramsciego jest uwidoczniła zarówno w szeregu listów pisanych przez niego z więzienia, zob. Antonio Gramsci, *Listy z więzienia*, przeł. Mieczysław Brahmner, Czytelnik, Kraków (1950). Uważa się ją również za osobę odpowiedzialną za „uratowanie” więziennych zapisków filozofa, które na czas wojny we Włoszech wywiozła do Rosji, a które w czasie powojennym zostały opracowane, wydane i rozpropagowane przez rozmaite instytucje włoskie i międzynarodowe. Historię uratowania zapisków można przeczytać tutaj: Angelo Rossi, *Come Tatiana salvò i Quaderni di Gramsci*, [w:] Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci, 1/2015.

### IV. 3. Krytyka feministyczna

Kwestii praw kobiet poświęcał Gramsci w swoich pismach stosunkowo niewiele miejsca, choć nie można powiedzieć, że nie interesowała go ona w zupełności. Już w I Zeszytcie powstałym podczas uwięzienia, w ramach pisania o moralnej nauce kościoła katolickiego, filozof wskazuje na niejednoznaczność narzucanych w pismach kanonicznych tez dotyczących pożycia małżeńskiego, jakoby prawa prokreacji miały być zrozumiałe same przez się. Gramsci pisze:

*powinno zostać uzasadniona i wręcz narzucona edukacja seksualna, bo zakładanie, że się ma na ten temat wiedzę praktyczną, oznacza jedynie, że ma się pewność, że otoczenie tę edukację realizuje, co jest zwykłą hipokryzją i w rezultacie woli się pojęcia [sporadyczne i] „chorobliwe” od pojęć «metodycznych» i wychowawczych)<sup>141</sup>.*

Dla uzasadnienia swego twierdzenia podaje on przykład zachowań seksualnych z miasteczek prowincji Oristano na Sardynii, w których za bardzo moralny i nie budzący zastrzeżeń zwyczaj uważano podejmowanie współżycia seksualnego „na próbę”, a związek małżeński zakładano dopiero wówczas, gdy doszło do zapłodnienia. Zaznacza, że zwyczaj ten zakładał zawieranie małżeństw również w bardzo wczesnym wieku, co miało przełożenie fakt zapotrzebowania na darmową siłę roboczą (wykorzystania przyszłej synowej lub przyszłego zięcia do pracy w gospodarstwie) niż na moralne aspekty nauki kościoła.

Kwestii seksualności filozof ten poświęcił relatywnie sporo miejsca w zapiskach więziennych, analizując ją w kontekście szerszych zjawisk społecznych: organizacji pracy i edukacji w Zeszytcie 22, w artykule *Alcuni aspetti della quistione*

---

<sup>141</sup> Quaderno 1, s. 68: *dovrebbe giustificare e anzi imporre l'educazione sessuale, perché il presumere che si sappia praticamente significa solo che si è certi che l'ambiente compie questa educazione: e cioè una semplice ipocrisia e si finisce col preferire le nozioni [saltuarie e] «morbose» alle nozioni «metodiche» e educative). In qualche parte esiste [esisteva] la convivenza sessuale di provo e solo dopo la fecondazione avviene [avveniva] il matrimonio (per esempio in piccoli paesi come Zuri, Soddì, ecc. dell'ex-circondario di Oristano): era un costume ritenuto moralismo e che non sollevava obiezioni, perché non aveva determinato abusi, né da parte delle famiglie, né da parte del clero: in quei paesi anche matrimoni molto precoci; fatto legato al regime della proprietà sminuzzata, che domanda più di un lavoratore, ma non permette lavoro salariato.* (tłum. własne), <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/09/17/indice-quaderno-10/>, dostęp. 10.04.2024.

*sessuale*. W pierwszej kolejności Gramsci podkreśla, z jaką siłą kwestie seksualności są poddawane społecznym regulacjom:

*Instynkty seksualne są tymi, które zostały poddane największej represji przez rozwijające się społeczeństwo; ich „regulacja”, ze względu na sprzeczności, które rodzi i przypisywane jej perwersje, wydaje się najbardziej „nienaturalna”, stąd najczęstsze odniesienia do „natury” w tej dziedzinie.<sup>142</sup>*

W dalszych częściach tego samego artykułu, w sposób dialektyczny prezentuje różnice między akceptowalnymi i nieakceptowalnymi społecznie zachowaniami przedstawicieli i przedstawicielek różnych klas oraz między osobami mieszkającymi na terenach wiejskich i w miastach. Odżegnuje się od idyllicznego obrazu wsi, wskazując, że to właśnie poza miastami, gdzie kwestia seksualności wydawać mogłaby się bardziej „naturalna”, dochodzi do rozwoju najbardziej potwornych (*più mostruosi*)<sup>143</sup> zachowań seksualnych i przemocy na tym tle.

Gramsci zauważa, że fordystyczny sposób organizacji pracy i produkcji wpłynął również na regulacje seksualności pracowników. Pisze:

*Należy zauważyć, że przemysłowcy (zwłaszcza Ford) interesowali się relacjami seksualnymi swoich pracowników i ogólnym układem ich rodzin; pozory „purytanizmu”, jakie przybrało to zainteresowanie (jak w przypadku prohibicji), nie powinny wprowadzać w błąd; prawda jest taka, że nowy typ człowieka wymagany przez racjonalizację produkcji i pracy nie może się rozwijać, dopóki instynkt seksualny nie zostanie odpowiednio uregulowany oraz zracjonalizowany<sup>144</sup>*

---

<sup>142</sup> Quaderno 22, 3: *Gli istinti sessuali sono quelli che hanno subito la maggiore repressione da parte della società in sviluppo; il loro «regolamento», per le contraddizioni cui dà luogo e per le perversioni che gli si attribuiscono, sembra il più «innaturale», quindi più frequenti in questo campo i richiami alla «natura»* (tłum. własne), <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/05/18/alcuni-aspetti-della-quistione-sessuale/>, dostęp 10.04.2024 r.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Quaderno 22, 3: *È da rilevare come gli industriali (specialmente Ford) si siano interessati dei rapporti sessuali dei loro dipendenti e in generale della sistemazione generale delle loro famiglie; la apparenza di «puritanesimo» che ha assunto questo interesse (come nel caso del proibizionismo) non deve trarre in errore; la verità è che non può svilupparsi il nuovo tipo di uomo domandato dalla razionalizzazione della produzione e del lavoro, finché l'istinto sessuale non sia stato conformemente regolato, non sia stato anch'esso razionalizzato.* (tłum. własne).



Represyjne działanie na seksualność przyczynia się wg Gramsciego do pogłębiania aspektów hegemonicznych nowego typu produkcji i organizacji pracy. W tym samym zeszycie, w wątku powiązania seksualności z fordystyczną organizacją pracy, konstatuje on w następujący sposób:

*Dopóki kobiety nie osiągną nie tylko prawdziwej niezależności w stosunku do mężczyzn, ale także nowego sposobu postrzegania siebie i swojej roli w relacjach seksualnych, kwestia seksualna pozostanie pełna niezdrowych cech i należy zachować ostrożność w propozycjach nowych przepisów<sup>145</sup>.*

Jedna z feministycznie zorientowanych badaczek twórczości Gramsciego, wspomniana wcześniej Renate Holub (2005), uważa, że powyższy cytat wskazywać może, że filozof ten przynajmniej w teorii rozpoznawał i doceniał podstawową i nienegocjowalną rolę kobiet w procesie wyzwolenia politycznego i społecznego<sup>146</sup>.

Wydawać się może, że Gramsciego interesował przede wszystkim los kobiet pracujących - współtowarzyszek z fabryk turyńskich, działaczek komunistycznych i partyjnych<sup>147</sup>. Jak podaje Lea Durante, autorka hasła „kobieta” (wł. *donna*)<sup>148</sup> w Słowniku Pojęć Gramsciańskich:

*Połączenie walki klasowej i emancypacji kobiet było również podstawą poparcia G(ramsciego) dla komunistek organizujących pierwszą konferencję kobiet w 1922 roku. Dlatego G(ramsci). od samego początku stawia problem w (Zeszytach), koncentrując się na tym, jak kobiety uczestniczą w procesie produkcji i wymiarze publicznym.*

---

<sup>145</sup> Ibidem: *finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la questione sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa* (tłum. własne).

<sup>146</sup> Renate Holub, op.cit.

<sup>147</sup> Podobnego rodzaju refleksję, równoległą, prowadziła rosyjska działaczka komunistyczna i feministka, Aleksandra Kołontaj, zob. Aleksandra Kołontaj, *Robotnica matką*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (UW), Warszawa, 2007: [Robotnica-matką](#), dostęp 10.10.2024 r.

<sup>148</sup> Guido Liguori, Pascale Voza, op.cit, s. 242: *Il connubio tra lotta di classe ed emancipazione femminile era stato anche alla base del supporto offerto da G. alle comuniste organizzatrici della prima conferenza femminile nel 1922. Per questa ragione G. imposta fin dall'inizio il problema nei Q. mettendo al centro il modo in cui le donne partecipano al processo produttivo e alla dimensione pubblica.* (tłum. własne).



Jednakże, jak wskazuje przywołana wcześniej Holub, jego zainteresowanie kwestią seksualności jako formą społeczno-kulturowej opresji i wynikających z tego faktu uprzedzeń oraz trudności, których doświadczają kobiety świadczy o tym, że nie tylko „typowo” marksistowskie rozumowanie na temat ich pozycji ekonomicznej stanowiło przedmiot jego refleksji. Taka postawa wydaje się być spójna z innymi wysuwanymi przez niego argumentami o doniosłej roli kultury, zarówno tej materialnej jak i symbolicznej, które ostatecznie doprowadziły go do sformułowania teorii hegemonii.

Gramsci dostrzegł korzystny wpływ kobiet na sprawy polityczno-społeczne na przykładzie procesu Zjednoczenia Włoch (*Il Risorgimento*)<sup>149</sup>, który, aby zostać zrealizowany, potrzebował udziału wszystkich obywateli, niezależnie od ich płci i wieku. Jako jeden z pierwszych w ówczesnym kontekście historycznym, filozof ten zauważył i usytuował dyskryminację kobiet w sferze podporządkowania, jednocześnie odziewając się od dokonań ówczesnych ruchów feministycznych spod znaku brytyjskiego sufrażyzmu, który postrzegał jako emanację anglosaskich potrzeb burżuazyjnych w komentarzu zawartym w przywołanym wcześniej Zeszytcie 22<sup>150</sup>. Uznawał, że do pewnego stopnia walka o wyzwolenie kobiet łączy się z walką o wyzwolenie klasowe grup podporządkowanych (*subalterni*):

*Kwestia znaczenia kobiet (...) jest podobna do kwestii grup podporządkowanych, ale do pewnego stopnia; „maskulinizm” można porównać tylko w pewnym sensie do dominacji klasowej, dlatego ma on większe znaczenie dla historii obyczajów niż dla historii politycznej i społecznej.*<sup>151</sup>

Z perspektywy dzisiejszej wrażliwości feministycznej, powyższy cytat wydawać się może zwodniczy, ze względu na rozdzielenie przez Gramsciego „historii

---

<sup>149</sup> Quaderno 7, 65, 903, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/10/03/femminismo/>, dostęp 10.04.2024 r.

<sup>150</sup> Quaderno 22, 9, 2160, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/05/11/indice-quaderno-22/>, dostęp 10.04.2024 r.

<sup>151</sup> Quaderno 25, 4, 2286: *La questione dell'importanza delle donne (...) è simile a quella dei gruppi subalterni, ma fino a un certo punto, il "maschilismo" può solo in un certo senso essere paragonato a un dominio di classe, esso ha quindi più importanza per la storia dei costumi che per la storia politica e sociale*, tłum. własne, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/06/12/alcune-note-generalisullo-sviluppo-storico-dei-gruppi-sociali-subalterni-nel-medio-evo-e-a-roma/>, dostęp 10.04.2024 r.

obyczajów” od „historii politycznej i społecznej”, jakoby pierwsza miała być mniej istotna od drugiej. Z poprzednich rozdziałów wiemy jednak, że dla tego filozofa historia i praktyka codzienności, zwyczaje i inne przejawy nieelitarniej i nieprofesjonalnej rzeczywistości społecznej składają się na całość świata życia. Trzeba jednakże zaznaczyć, że jego podejście do kwestii feministycznej bywało dość niejednoznaczne w tym sensie, że dążenia inne niż te dotyczące wyzwolenia kobiet pracujących traktował z pewną pobłażliwością, charakterystyczną dla współczesnej mu tendencji myślowej. Współcześnie podejście takie uchodzić może co najmniej za naiwne, a nawet przesiąknięte swoistym maskulinizmem. Widać to między innymi w poniższym cytacie:

*Mężczyzna, który raduje się z bycia maltretowanym przez swoją żonę jest z pewnością oryginalną formą współczesnego feminizmu<sup>152</sup>.*

Być może taki rodzaj refleksji spowodowany był wspomnianym wcześniej uprzedzeniem wobec ówczesnego feminizmu jako ruchu, który wg myślicieli pokroju Gramsciego reprezentować miał interesy anglosaskich przedstawicielek klas dominujących i burżuazji. Holub wskazuje na specyficzne usprawiedliwienie takowej postawy, pisząc, że z dzisiejszej perspektywy trudno oczekiwać pogłębionej wrażliwości feministycznej od myślicieli takich jak sardyński filozof, ze względu na to, że ani jego teoretyczne, ani praktyczne doświadczenia nie zostały nigdy skonfrontowane z szeregiem dyskursów feministycznych, które nauka i filozofia rozpoznają obecnie w sposób aprioryczny<sup>153</sup>.

Niemniej jednak, niejaki wątpliwości co do postawy Gramsciego wobec kwestii feministycznych nie przeszkodziły dwudziesto- i dwudziestopierwszowiecznym krytyczkom feministycznym powoływać się na jego prace oraz używać wypracowanych przez niego narzędzi teoretycznych w analizach podporządkowania kobiet. Zwłaszcza teorie podporządkowania oraz hegemonii zostały w późniejszych latach wykorzystane w poszczególnych dyskursach feministycznych. Teoria feministyczna zawdzięcza Gramsciemu wypracowanie

---

<sup>152</sup> Q 15, 37, 1792-3: *Un uomo che si rallegra di essere bastonato delle moglie é certo una forma originale di femminismo contemporaneo* (tłum. własne), <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/12/02/indice-quaderno-15/>, dostęp. 10.04.2024 r.

<sup>153</sup> Renate Holub., op.cit. 2005

narzędzi do analizowania mikro-narracji, w ramach których mieści się doświadczenie codziennego ucisku kobiet. Choć „problem” z myśleniem gramsciańskim w warunkach ponowoczesności zasadzał się na nieadekwatności jego refleksji o klasie rozumianej jako przestarzałe historycznie meta-pojęcie, wobec nowo powstałych polityk tożsamościowych (o czym w wyczerpujący sposób pisali w swoim dziele Chantal Mouffe i Ernesto Laclau i na co wskazywałam już wcześniej). Margaret Ledwith<sup>154</sup> wskazuje, że to właśnie gramsciańskie rozumowanie umożliwiło sięgnięcie po narzędzia teoretyczne, które w najtrafniejszy sposób analizują i opisują ponowoczesną rzeczywistość, również tę będącą udziałem kobiet i innych aktorów reprezentujących tożsamości powstałe na gruncie refleksji postmodernistycznych (podkreślenie moje):

*Paradoksalnie, poststrukturalistyczna krytyka metanarracji klasowych, która położyła podwaliny pod postmodernizm od połowy lat 80. XX wieku, usunęła Gramsciego na rzecz „mini-narracji zamiast metanarracji, wielorakich tożsamości zamiast tożsamości politycznych, pozycjonowania zamiast repozycjonowania, dyskursu zamiast polityki dyskursu, performansu zamiast ubóstwa, inskrypcji zamiast mobilizacji politycznej i dekonstrukcji zamiast rekonstrukcji” (Kenway, 2001, s. 60). **Paradoks polega na tym, że Gramsci pomógł dostarczyć konceptualnych narzędzi, dzięki którym stało się to możliwe**<sup>155</sup>.*

Rozwój krytyki feministycznej, który zbiegł się w czasie z przemianami o charakterze postmodernistycznym jest jednym z najistotniejszych zjawisk nauki po II wojnie światowej i w XXI wieku.

Od usytuowanego marksistowsko, „zachodniego” feminizmu lat 60 i 70, w którym Shulamith Firestone zastąpiła pojęcie klasy pojęciem płci kulturowej (gender), postulat walki przeciwko męskiej dominacji równoznacznej z walką przeciwko kapitalizmowi<sup>156</sup>, przez feministyczną krytykę nowego porządku postkolonialnego, postmodernistyczny feminizm zorientowany na nowe

---

<sup>154</sup> Zob. Margaret Ledwith, *Antonio Gramsci and Feminism: The elusive nature of power* [w:] *Educational Philosophy and Theory*, vol. 41 (6) 2009

<sup>155</sup> Margaret Ledwith, op. cit. 2009.

<sup>156</sup> Shulamith Firestone, *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.

podporządkowane tożsamości spod znaku Judith Butler, aż po cyberfeminizm oraz ruchy ekofeministyczne początku XXI wieku - właściwie wszystkie dziedziny nauki, dyskursów politycznych i namysłu społecznego zostały naznaczone i przesiąknięte myślą feministyczną. Zasadniczo ruchom tym przyświecała wspólnota interesów, polegająca na zniesieniu patriarchalnego porządku i męskiej dominacji wobec podporządkowanym im podmiotom. W większości łączyło je również skupienie się na podmiotowości i sprawczości, a refleksja skierowana była generalnie raczej ku mikro-narracjom wywodzącym się z antropologicznego porządku codzienności, edukacji, rynku pracy, opieki czy zdrowia oraz na polityce różnicy i uznania i dążeń równościowych.

Pomimo że jak wspomniano wcześniej, Gramsci, filozof z ducha uniwersalistyczny, dążący do wypracowania teorii i rozwiązań o charakterze przede wszystkim klasowym, nie pasował poniekąd do nowego typu narracji feministycznych, badaczki (Ledwith, Holub) przyznają, że bez zaproponowanych przez niego narzędzi analitycznych z uniwersum teorii hegemonii kultury, nie byłoby możliwe podjęcie efektywnej krytyki feministycznej w XX i XXI wieku. Nawet jeśli sam w sobie filozof ten nie podejmował się analizy kwestii feministycznych jako swego głównego obszaru zainteresowania, jego rozległe refleksje na temat mechanizmów podporządkowania i dominacji klasowej z uwzględnieniem aspektów społeczno-kulturowych, a nie tylko ekonomiczno-historycznych (jak to miało miejsce u wcześniejszych marksistów) umożliwiły uchwycenie różnorodnych spleciań związanych z kwestią kobiecą, płynnymi tożsamościami i symbolicznym wymiarem kultury materialnej w kontekście dominacji patriarchalnej.

Refleksja gramsciańska w kontekście feministycznym przejawia się wszędzie tam, gdzie należy oddać głos i sprawczość podmiotom, których doświadczenie było do tej pory pomijane w generalnych, głównie-nurtowych analizach. Zwłaszcza kategoria „subalterni” znajduje zastosowanie nie tylko w krytyce feministycznej, ale również postkolonialnej (o czym mowa będzie w dalszej części pracy). Pierwotnie wywiedzona przez Gramsciego z kontekstu klasowego, wzbogacona refleksją o podporządkowaniu i dominacji nie tylko przez aspekt ekonomiczny, ale również symboliczny i praktyczny, w świecie ponowoczesnym stała się jedną z najbardziej pojemnych kategorii analitycznych.

## V. Rekonstrukcje pojęć - dawne i nowe znaczenia

W poniższym rozdziale przedstawię szereg typowych koncepcji gramsciańskich, za pomocą których opisywał on różnorakie aspekty świata życia związane z dążeniami i walką hegemoniczną. Wybrane pojęcia rekonstruować będę w pierwszej kolejności za oryginalnym rozumieniem autora, odwołując się głównie do jego własnych na ich temat zapisków, głównie z Zeszytów Więziennych i Listów z Więzienia oraz, w niektórych przypadkach, z twórczości publicystyczno-dziennikarskiej przed uwięzieniem. Następnie będę odnosić się do nowszych ich opracowań. Synteza kategorii historycznych i współczesnych umożliwi mi wypracowanie adekwatnych koncepcji odnoszących się do wybranych przeze mnie wątków pod kątem ich zastosowania do opisu technologii jako formy hegemonicznej.

Należy pamiętać, że choć autor Zeszytów Więziennych podejmował w swoich rozważaniach najróżniejsze wątki składające się na symboliczny i materialny obraz rzeczywistości społecznej, to jego głównym zainteresowaniem było wyjaśnianie sposobów organizacji życia zarówno na poziomie ogólnym, państwowym, jak i bardziej partykularnym - w obszarze społeczeństwa obywatelskiego. Każde z podanych, wyjaśnionych i na nowo zinterpretowanych w tym rozdziale pojęć wynika z namysłu Sardynczyka nad praktycznym i teoretycznym wymiarem takich zjawisk jak państwo, praca, społeczeństwo obywatelskie, kultura, zdrowy rozsądek czy materialny wymiar świata.

Podjęcie przeze mnie próby reinterpretacji związanych z tymi rozważaniami pojęć wynika jednak z przekonania o niezwykle doniosłym charakterze filozofii Antonia Gramsciego. Doniosłość ta zasadza się na dwóch filarach - wzajemnie uzupełniających się uniwersalizmu i partykularyzmu. Ów uniwersalizm, wykraczający poza ograniczenia historyczne i kontekstowe, oznacza, że retoryka ta może być używana nie tylko dla opisu czasów, w których powstawała oraz nie tylko w kontekście europejskim i dotyczącym dążeń rewolucyjnych, charakterystycznych dla epoki, w której autor żył i tworzył. Jak wskazano we wcześniejszych rozdziałach, krytyka gramsciańska stosowana jest nie tylko we współczesnych interpretacjach z

zakresu, ale również antropologicznych i kulturoznawczych, pedagogicznych, feministycznych i postkolonialnych. Uniwersalna przenikliwość myśli gramsciańskiej, wykraczającej poza czasy jej powstania, ma w sobie pewne cechy futurystyczne czy nawet profetyczne - filozof ten, analizując procesy historyczne i jednocześnie wnikliwie obserwując współczesną mu codzienność wywodzi wnioski, które z trudnością dają się zanegować nawet dziś.

Drugi wspomniany przeze mnie filar, który określam partykularnością, wynika z na wskroś praktycznego i odnoszącego się do „żywotnego wymiaru kultury” , wyrażanej przez referencje do lingwistyki, literatury, sztuki, teatru, środków masowego przekazu, folkloru czy wreszcie - przemysłu i techniki - podejścia Gramsciego do omawianych przez siebie spraw. Perspektywa taka była emanacją przekonania o tym, że świat materialny i symboliczny jest nośnikiem hegemonicznych idei i że każde takie „znalezisko” , o ile odnosi się do kultury tworzonej przez określone społeczeństwo lub grupę społeczną ma do spełnienia konkretną rolę w narzucaniu, reprodukowaniu i umożliwieniu hegemonii udanego trwania. Tym samym, rozpatrywany partykularnie materialny wymiar rzeczywistości społecznej jest istotną informacją na temat funkcji społecznej, którą pełni, czasu i kontekstu historycznego oraz charakteru politycznego, który reprezentuje.

Podążając tym tropem, w swoich badaniach doszłam do wniosku, że jest możliwe zastosowanie procesu reinterpretacji i rekonfiguracji „klasycznych” pojęć gramsciańskich w odniesieniu do współczesnej rzeczywistości technicznej, mając w pamięci odrębny i pozornie oddalony kontekst historyczny. Podczas przytaczania i reinterpretacji tych pojęć, w pierwszej kolejności, jak wspomniałam wcześniej, sięgać będę po oryginalnie gramsciańskie rozumienia oraz ich omawianie przez poszczególnych badaczy i badaczki filozofii Sardyńczyka, a następnie, posługując się przykładami ze współczesnej kultury technologicznej wskażę, że są one aktualne i potrzebne do rozumienia dzisiejszego, uprzemysłowionego i stechnicyzowanego świata.

## V. 1. Bierna rewolucja

Namysł Gramsciego nad koncepcją biernej rewolucji (*rivoluzione passiva*) wywodzi się z jego polityczno-historycznych analiz ruchów wyzwoleniczych w Europie w XIX wieku oraz z analizy sytuacji włoskiego *Risorgimento*<sup>157</sup>. Podstawą do jego rozmyślań na ten temat stały się różnice w „prowadzeniu” rewolucji francuskiej, którą Gramsci widział jako „prawdziwie obywatelską” i dzięki temu skuteczną, a działaniami w ramach Zjednoczenia Włoch, które były dla niego zbyt mocno osadzone w sferze elity politycznej i przez to nieudaną w kontekście zaangażowania mas ludowych. Oryginalnie pojęcie to przypisuje się historykowi neapolitańskiego ruchu rewolucyjnego, Vincenzowi Cuoco<sup>158</sup>. Gramsci, w charakterystycznym dla siebie stylu, odmawia słuszności dziełu Neapolitańczyka, pisząc:

*Oczywiście jednak teza Cuoco dotycząca rewolucji neapolitańskiej w roku 1799 jest już co najwyżej skwaśniałym winem, gdyż pojęcie to zostało zupełnie przekształcone i rozszerzone*<sup>159</sup>.

W przywoływanym fragmencie „Nowoczesnego Księcia”, czyli zbioru postulatów, którymi ma kierować się Partia Komunistyczna, aby osiągnąć sukces rewolucyjny oraz na przykładzie działań poszczególnych przywódców włoskich, Gramsci rozpatruje dwie drogi zdobywania władzy - przy użyciu kryterium perswazji i przemocy (militarnej) z jednej strony, oraz przy użyciu *kryterium interpretacyjne[go] przemian cząstkowych, które w rzeczywistości modyfikują stopniowo poprzedni układ sił i stają się w ten sposób matrycą dalszych przemian*<sup>160</sup>. Wysuwa tezę, że do pewnego stopnia można utożamiać dychotomię

---

<sup>157</sup> Zob. Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. I, op.cit. s. 588.

<sup>158</sup> Zob. Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, 1913.

<sup>159</sup> Antonio Gramsci, op.cit., s. 589.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 590.

rewolucji biernej - rewolucji aktywnej z dychotomią wojny pozycyjnej (której szczegółową definicję przedstawię w następnych akapitach) - wojny manewrowej. Tropem tym podążają również poszczególni współcześni badacze tego zagadnienia<sup>161</sup>.

Z drugiej jednak strony, na problem biernej rewolucji można spojrzeć również z perspektywy reinterpretacji marksizmu, której podjął się w swojej pracy w więzieniu. W takim świetle bierna rewolucja wchodzi w zakres składowych teorii hegemonii kulturowej i nierozłącznie się z nią wiąże. W tym sensie bierna rewolucja będzie jedną z dróg do jej uzyskania. Nawet trzymając się historycznej litery wysuwanych przez Gramsciego analiz, bierna rewolucja jawi się jako proces, w który bardziej zaangażowane są masy (ludowe) - reprezentujący społeczeństwo obywatelskie i w jej ramach wyrażający swoje potrzeby, niż przywódcy i elity polityczne, którzy, jak w przypadku przywołanej rewolucji neapolitańskiej, bez „skontaktowania się” z ludem i ich sumieniami nie mają szansy na wprowadzenie w życie swoich postulatów. Kolejną dychotomią, która wiąże się z tym pojęciem jest tym samym uzyskiwanie władzy poprzez przemoc lub poprzez zgodę społeczną. W pierwszym wypadku, charakterystycznym dla wielkich ruchów politycznych, uzyskana władza jest nietrwała i opiera się wyłącznie na militarno-politycznej sile państwa. W drugim zaś, zgoda ludu na uzyskanie przez dane elity polityczne władzy wprowadzana jest jednocześnie stopniowo i długoterminowo, do momentu, w którym stanie się hegemoniczna kulturowo, czyli niewidoczna i przezroczysta, zdroworozsądkowa.

Jak wiele innych konceptów, również i ten ma u Gramsciego charakter ambiwalentny. Oznacza to, że widzi on mechanizmy działania takiego procesu, analizuje je i w idealnej formie postuluje wykorzystanie ich na potrzeby socjalistycznego porządku politycznego. Jednakże, pozostając bezkompromisowym piewcą polityki realnej, nie zaś utopijnej, dostrzega, że inne ruchy społeczne przejmują sposób działania charakterystyczny dla biernej rewolucji i w ten sposób osiągają swoje cele<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Zob. Adam David Morton, *Waiting for Gramsci: State Formation, Passive Revolution and the International* [w:] *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35 (3), 2007; Chris Hesketh, *Passive revolution: a universal concept with geographical seats* [w:] *Review of International Studies*, vol. 43 (3), 2017; Peter D. Thomas, *Gramsci's Revolutions. Passive and permanent* [w:] *Modern Intellectual History*, vol. 17 (1), 2020; Panagiotis Sotiris, *Revisiting the Passive Revolution* [w:] *Historical Materialism*, vol.30 (3), 2022;

<sup>162</sup> Gramsci ma tu na myśli faszyzm i fordyzm, o czym mowa będzie w kolejnych podrozdziałach.



Biorąc pod uwagę powyższe aspekty, jak miałyby zatem wyglądać bierna rewolucja? Przede wszystkim, jest to rewolucja, która odbywa się w warunkach pokoju oraz, jest to rewolucja, która odbywa się na gruncie kultury, zdrowego rozsądku i kulturowej organizacji życia społecznego. Do jej prowadzenia, jak zaznaczono wcześniej, nie jest konieczne użycie siły aparatu państwa, choć aparat ten nie pozostaje w jej prowadzeniu bez żadnej roli. Celem takiej rewolucji jest bowiem osiągnięcie równowagi sił społecznych, politycznych i polityczno-militarnych<sup>163</sup>. Oznacza to, że wszystkie te siły muszą osiągnąć konsensus co do możliwości rewolucyjnych, choć to siły społeczne (obywatelskie) zdają się w tym wypadku odgrywać najbardziej znaczącą rolę, ponieważ w ostatecznym rachunku, to one wyrażają zgodę na niesiony przez bierną rewolucję obraz świata. Niekoniecznie jednak zryw rewolucyjny musi się wywodzić właśnie od nich. Tak jak w przypadku faszyzmu, przystąpienie mas ludowych do tego typu "działań rewolucyjnych" jest odpowiedzią na szereg kryzysów nowoczesnego państwa, niezrealizowanych obietnic czy pogłębiających się nierówności.

## V. 2. Fordyzm

Głównie ze względu na lata spędzone w Turynie, który w początkach XX wieku uchodził za przemysłową stolicę Włoch oraz centrum ruchu związkowego i robotniczego, sposób organizacji pracy i orbitujących wokół niego koncepcji kulturowych i społecznych, stanowiły dla Gramsciego jeden z ważniejszych wątków w kontekście hegemonii. Tym samym, szereg swoich refleksji, zawartych głównie w Zeszytach Więziennych poświęcił on analizie i opracowaniu teoretycznemu trzem wywodzącym się z siebie nawzajem i łączącym się perspektywom: fordyzmowi, jako sposobowi organizacji produkcji; amerykańizmowi, jako ideologiczno - kulturowemu wymiarowi (fordystycznej) produkcji i taylorizmowi, jako naukowej organizacji produkcji. Zanim przejdę do zdefiniowania powyższych koncepcji, wyjaśnię przyczyny zainteresowania się Sardyńczyka takimi tematami.

Jako działacz socjalistyczny mieszkający w Turynie w drugim dziesięcioleciu XX wieku, Gramsci był naocznym świadkiem oraz entuzjastycznie wspierał działający

---

<sup>163</sup> Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, t.1, op.cit., s. 588.

tam w ówczesnych latach prężnie ruch związkowy i robotniczy. Również ze względu na swoje pochodzenie i przynależność do partii socjalistycznej, Gramsci widział robotników jako siłę napędową nowego, sprawiedliwego i opartego na socjalizmie porządku świata. Jak podaje w swojej monografii Sław Krzemień-Ojak, filozof nasz w następujący sposób wyrażał się o robotnikach:

*(...) socjaliści, proletariat, to nie są nieszczęśnicy, żebracy, wykolejeńcy, jak ich sobie wyobraża demokratyczna chrześcijańska fantazja. Są to odważni budowniczości nowego gmachu społecznego, nowej kultury, którzy nie oczekują pomocy i współczucia od nikogo, ponieważ są pewni, że do zwycięstwa wystarczy im ich własna energia.*

i dalej: [socjalistą jest ten (SK-O)] *kto pragnie (...) aby socjalizm wyposażył w swoje wartości moralne społeczeństwo ludzkie, kto chce takiej organizacji społeczeństwa, aby każdy człowiek pełnił pożyteczne zadanie oraz aby to zadanie jak najlepiej odpowiadało jego możliwościom, tak, by każdy człowiek dawał maksimum pożytku a jego aktywność była skoordynowana z aktywnością powszechną w takiej harmonii, która wyeliminuje wszelkie niepotrzebne cierpienie, wszelkie marnotrawstwo energii i sił duchowych (...) kto w samym sobie, w kontakcie z towarzyszami zniszczył szaleństwo indywidualistyczne, żądzę gromadzenia, gromadzenia dla siebie przy minimum dawania z siebie<sup>164</sup>.*

Największe zainteresowanie i aktywność Gramsciego w kontekście samorządności ruchu związkowego przypada na drugie dziesięciolecie XX wieku, w trakcie pracy w redakcjach takich pism jak *Il Grido di Popolo*, *Avanti!* oraz u podczas okresu zwanego we Włoszech „czerwonym dwuleciem” (wł. *bennio rosso*), w *L’Ordine Nuovo*. Powstawanie rad fabrycznych jest dla niego pozytywnym znakiem nadchodzącej rewolucji, którą widzi jako szansę na ustanowienie socjalistycznej hegemonii. W artykule napisanym dla ostatniego z wymienionych przeze mnie pism i zatytułowanym „Demokracja Robotnicza” wprost pisze on:

---

<sup>164</sup> Sław Krzemień-Ojak, op.cit. s. 98.

*Państwo socjalistyczne istnieje już potencjalnie w instytucjach życia społecznego charakterystycznych dla wyzyskiwanej klasy robotniczej*<sup>165</sup>.

Mówiąc o „instytucjach życia społecznego charakterystycznych dla wyzyskiwanej klasy robotniczej”, Gramsci ma na myśli powstałe w wyniku ruchów rewolucyjnych w turyńskich fabrykach samochodów Rady Fabryczne, czyli komitety robotnicze, składające się z wyłonionych autonomicznie i spośród własnych działaczy pracowników, którzy w najbardziej gorącym momencie owej fabrycznej właściwie przejmują w nich władze. Rady Fabryczne i cały ówczesny ruch rewolucyjny z jego najbardziej aktywnymi komórkami właśnie w Turynie, określonym, jak wcześniej wspomniano, (proletariacką) stolicą Włoch<sup>166</sup> był odpowiedzią na dojmujący kryzys ekonomiczny trawiący państwo włoskie po zakończeniu I Wojny Światowej<sup>167</sup>. Dla Gramsciego i jego towarzyszy z Partii Socjalistycznej, czas ten zwiastuje obietnicę rewolucyjną na miarę Rewolucji Październikowej. Powołując się na przytoczony powyżej cytat, Sław Krzemień-Ojak przekonuje, że *Gramsci widzi w Radach niezmiernie doniosłą instytucję, decydującą o swoistych cechach państwa socjalistycznego*.

W przytoczonych cytatach zawiera się gramsciańska wykładnia na temat siły ludu pracującego mierzącego się z wyzyskującą i dążącą do zindywidualizowania doświadczeń życiowych władzą dominujących właścicieli, kapitalistów i posiadaczy. Zarówno w swojej pracy dziennikarskiej jak i politycznej, Gramsci sam czuł się przedstawicielem i członkiem tych właśnie mas pracujących, w których widział największą i złożoną siłę do walki o socjalistyczne, równościowe idee. W sile ludu pracującego widział Gramsci potencjał kulturotwórczy i ideowy, w większym nawet stopniu niż li jedynie ekonomiczny, (jak chcieli tego jego marksistowscy antenaci), a tym samym jednoczący masy pracujące ku wspólnemu celowi, jakim było zbudowanie świata przyszłości, opartym na uniwersalnym humanizmie i równości.

Również w kontekście stechnicyzowania i uprzemysłowienia pracy, Gramsci prezentuje bardzo konkretne poglądy. Do urządzeń i maszyn technicznych zdaje się

---

<sup>165</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane, t.I*, op.cit. s. 283 - 284.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 462.

<sup>167</sup> Gwyn A. Williams, *Proletarian Order. Antonio Gramsci, Factory Councils and the Origins of Italian Communism 1911-1921*, Pluto Press, London, 1975, s. 69 i 70.

mieć stosunek ambiwalentny, traktując je z jednej strony jako szansę dla ułatwienia wykonywania pracy, z drugiej zaś jako zagrożenie ich całkowitej alienacji<sup>168</sup>. W liście do komisarzy oddziałowych zakładów Fiat Centro i Brevetti, we wrześniu 1919 roku pisze:

*(...) rozpoczyna się aktywna interwencja samych sił pracy w dziedzinę techniki i dyscypliny. Na polu techniki możecie z jednej strony prowadzić niezmiernie użyteczną pracę informacyjną, gromadząc cenne dane i materiały (...)*<sup>169</sup>.

I dalej, w tej samej odezwie, sugerując potrzebę edukacji technicznej wśród robotników:

*Czemuż nie mielibyście stworzyć w samej fabryce specjalnych oddziałów szkoleniowych, prawdziwych szkół zawodowych, w których każdy robotnik mógłby zdobywać wiedzę o procesach produkcji i doskonalić się?*<sup>170</sup>

Przytoczone cytaty wskazują, że Gramsci widzi w rozwoju technicznym możliwości, które ułatwią robotnikom i wyznaczonym przez nich delegatom nie tylko przejęcie władzy w fabrykach, ale również czynne uczestniczenie w jej rozwoju, do którego niezbędne zdaje mu się być wykształcenie ukierunkowane technicznie i zawodowo.

Nie jest on jednak bezkrytyczny wobec „dzielenia się pracą z maszynami”, obawiając się wpływu rozwoju techniki na alienację robotników od efektów i miejsc ich pracy, ale także od ich ogólnego poczucia sprawczości:

*Robotnicy czują (...), że nawet w ich własnym domu [fabryce - przyp. AA] maszyna miażdży człowieka, biurokracja wyjaławia twórczego ducha*<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Zagadnienie to podejmuję w rozdziale dotyczącym akceleracjonizmu.

<sup>169</sup> Antonio Gramsci *Pisma Wybrane*, t.1, op.cit. s.312

<sup>170</sup> Ibidem.

<sup>171</sup> Ibidem.

W przywołanej wypowiedzi interesujący jest fakt, że w jednym rzędzie stawia on maszynę oraz biurokrację, wręcz jako wynikające z siebie konsekwencje, które stały się przyczynkami do rozwinięcia przez niego krytyki na temat fordystycznej organizacji pracy jako pozornie zaprogramowanej na wspieranie kreatywności robotników, w istocie zaś eliminującej ich „twórczego ducha”, za sprawą zbiurokratyzowanego i ograniczających procedur formalno-organizacyjnych<sup>172</sup>.

Obserwacja sposobu organizacji pracy, w ramach którego robotnicy stanowili żywą i mającą wpływ na jego kształt tkanę, doprowadziło Gramsciego do podjęcia krytycznych refleksji na temat nowego (ówczesnie) systemu pracy i produkcji, zapoczątkowanego przez Henry'ego Forda w jego amerykańskich fabrykach samochodów.

Fordystyczna rewolucja w organizacji pracy polegała na wprowadzeniu taśmowego systemu produkcji i została zapoczątkowana przez wspomnianego powyżej amerykańskiego potentata branży samochodowej. W oryginalnym rozumieniu Gramsciego fordyzm to wyraz filozofii społecznej i życiowej, która opiera się na ogromnej produktywności struktur i tylko w tym sensie może sprawować hegemonię. Trudność jednoznacznego zdefiniowania tego pojęcia przez Sardyńczyka, podobnie jak w przypadku innych jego najbardziej doniosłych koncepcji, wynika z nieregularności zapisywania, wielości miejsc i rozproszenia ich w ramach notatek więziennych. Pierwsze wzmianki o takim systemie pracy znajdują się już w pierwszym Zeszycie, ale także w Listach do szwagierki Tatiany Schucht, a swoje pełne rozwinięcie znajdują w Zeszycie 22, gdzie umieszcza Gramsci całościowe „ustępy” dotyczące swojego rozumienia fordyzmu i amerykańizmu. Wychodząc naprzeciw tym trudnościom, Giorgio Baratta, autor hasła „fordismo” w przytaczanym wcześniej *Dizionario Gramsciano*, wyjaśnia, że dla syntetycznego zrozumienia gramsciańskiego pojęcia, powinniśmy nadać mu cechy terminologii marksistowskiej:

---

<sup>172</sup> W kontekście organizacji pracy należy wspomnieć o ruchu operacjonistycznym, który wytworzył się we Włoszech w latach 60. XX wieku i postulował pełną autonomiczność robotników, zrzeszających się w związkach zawodowych. Czołowi przedstawiciele tego ruchu (A. Negri, M. Hardt) nie powołują się bezpośrednio na przemysł Gramsciego. Analizę tego faktu podejmuje Federico Di Blasio, wskazując, że rozłączenie się idei operacjonistycznych z ideami gramsciańskimi wynika z jednej strony z odwiecznego sporu toczącego przez tego myśliciela z anarchistami, z drugiej zaś z niechęci ruchu operacjonistycznego do osiągnięcia Włoskiej Partii Komunistycznej, zob. Federico Di Blasio, *L'antagonismo immanente. Da Tronti a Gramsci* [w:] Asia Adele Clemenza, Federico Di Blasio, Luca Muscanera *Dall'operaismo a Marx*, Machina, Palermo, 2022.

(...) przez <<fordyzm>> G.(ramsci) rozumie społeczny stosunek produkcji i reprodukcji odpowiadający materialnemu stosunkowi produkcji<sup>173</sup>.

Refleksje Gramsciego na temat fordyzmu wydają się być niezwykle złożone i nie dotyczą tylko zaproponowanego przez amerykańskiego przedsiębiorcę sposobu organizacji pracy. Przeciwnie, sposób ten jest dla naszego filozofa punktem wyjścia do dalszych rozważań na temat społecznych i systemowych konsekwencji wprowadzenia takich metod. Gramsci wyraźnie dostrzega, w jaki sposób fordyzm wpłynie przede wszystkim na sposób życia i kulturę społeczną robotników. Robotnik w typie fordystycznym jest wg Gramsciego pozbawiony owego humanistycznego bagażu duchowego, swego rodzaju ideowej aktywności, który w przypadku turyńskich pracowników fabryk pozwalał na stworzenie rad fabrycznych i walkę o swoje prawa w ramach ruchu związkowego. Fordystyczna organizacja pracy kompletnie alienuje pracownika od wykonywanej przez niego czynności, czyniąc z niego jedynie „wytresowanego goryla”<sup>174</sup>, a dodatkowo w sposób hegemoniczny i dominujący wpływa na organizację życia codziennego, dokonywanych wyborów etycznych (za sprawą wpływów purytanizmu). W liście do Tatiany Schucht, Gramsci pisze:

*(Ford) dysponuje ciałem inspektorskim, które kontroluje prywatne życie swoich podporządkowanych (...) pod ich kontrolą jest to, co robotnik je, na czym śpi, w jak dużym mieszkaniu mieszka i w jakich godzinach odpoczywa*<sup>175</sup>.

Fordystyczny sposób organizacji pracy i idący za nim amerykański sposób organizacji kultury społecznej i umysłowej (amerykanizm), to dla Gramsciego kapitalistyczna odpowiedź na nowoczesność, której zabrakło socjalizmowi, aby mógł się rozwinąć do formy hegemonicznej:

---

<sup>173</sup> Guido Liguori, Pasquale Voza, op.cit. s. 323, (...) per <<fordismo>> G.(ramsci) intenda un rapporto sociale di produzione e di riproduzione corrispondente a un rapporto materiale di produzione, tłum. własne.

<sup>174</sup> *Un gorilla ammaestrato* - zaczerpnięte przez Gramsciego z pism Marksa wyrażenie opisujące pożądaną w systemie fordystycznym pozycję pracownika i stanowiące według niego emanację brutalnego cynizmu tego rodzaju systemy pracy, zob. Quaderno 22, II, 2165, Quaderno 12, I, 1516.

<sup>175</sup> Guido Liguori, Pasquale Voce, op.cit. s.323, *(Ford) ha un corpo di ispettori che controllano la vita privata dei dipendenti (...) controllo anche i cibi, il letto, la cubatura della stanze, le ore di riposo*, tłum. własne.

[amerykanizm i fordyzm] stanowi kapitalistyczną odpowiedź na zasadniczy problem współczesności, ten sam, który w innych warunkach rodzi potrzebę socjalizmu, tj. „potrzebę” programowej gospodarki<sup>176</sup>.

Wyznaczony przez Henrygo Forda sposób organizacji pracy i produkcji nie funkcjonuje w próżni kulturowej ani nawet teoretycznej. Z jego powstaniem wiąże się również konstrukcja nowego typu człowieka - „człowieka amerykańskiego” .

Podjmując refleksję na temat sposobu produkcji i pracy (gdy mowa o fordyzmie) oraz organizacji kultury (gdy mowa o amerykanizmie), Gramsci ma za sobą doświadczenie nieudanych dążeń rewolucyjnych z okresu turyńskiego. Nauczony tym doświadczeniem, poszukuje dialektycznych sposobów wyjaśnienia porewolucyjnej rzeczywistości, unikając prostych związków przyczynowo-skutkowych i doszukując się złożoności w kontekście kulturowym. W pierwszych zdaniach 22 Zeszytu Więziennego, gdy powraca do tematu fordyzmu-amerykanizmu, Gramsci konstatuje, że metody te powstały w odpowiedzi na szereg społeczno-kulturowych sprzeczności, którym poddawane jest nowoczesne społeczeństwo: komplikacji, kryzysu ekonomiczno - moralnego i absurdalnych pozycji, w których się ono znajduje<sup>177</sup>. Gianni Fresu, współczesny filozof sardyński i badacz twórczości Gramsciego, posiłkując się powyższymi rozważaniami swojego współziomka, zestawia fordyzm-amerykanizm z faszyzmem:

*Faszyzm i amerykanizm-fordyzm to dwie całkowicie odmienne reakcje cywilizacji burżuazyjnej na dotyczący ją „kryzys organiczny” w XX wieku: pierwsza to reakcja głęboko regresywna, jest to gniewna obrona tradycyjnego ustalonego porządku, systemu przywilejów i rozwarstwienie pasożytniczych dochodów, które gromadziły się w społeczeństwie europejskim na przestrzeni wieków; druga natomiast stanowi reakcję postępową i racjonalną – aczkolwiek*

---

<sup>176</sup> Quaderno 22, 1, 2139, *esso rappresenta la risposta capitalistica al problema essenziale dei tempi moderni, lo stesso che, sotto altre condizioni, da origine alla necessità del socialismo, cioè la " necessità" di un economia programmatica*, tłum. własne.

<sup>177</sup> Quaderno 22, 5, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/05/11/indice-quaderno-22/>, dostęp. 27.03.2024 r.

naznaczoną także wewnętrznymi sprzecznościami – która sankcjonowałaby przejście od starego indywidualizmu ekonomicznego do ekonomii programowej.<sup>178</sup>

### V. 3. Wojna pozycyjna

Określenie "wojna pozycyjna" wywodzi się bezpośrednio z języka militarnego, w ramach którego oznacza prowadzenie takiej strategii walki zbrojnej, która polega na zdobywaniu przyczółków i zasięgów wrogiej armii. W przeciwieństwie do wojny "blokowej" lub "manewrowej", określanej jako bardziej masywny i szeroki zakres działań wojennych o nieokreślonych liniach frontu, mającej na celu jak najszybsze przejście pola walki i zdobycie przewagi militarnej, wojna pozycyjna to strategia bardziej długotrwała i charakteryzująca się wolniejszym, choć nierzadko bardziej wyniszczającym tempem prowadzonych walk.

W swoich rozmyślaniach na temat sposobów przejmowania i narzucania hegemonii Antonio Gramsci, stosując koncepcję wojny pozycyjnej, celowo odniósł się do metafory wojennej. Autor hasła *guerra di posizione*, w przywoływanym wcześniej Słowniku pojęć gramsciańskich, Roberto Ciccarelli, wyjaśnia ten zabieg w następujący sposób, określając taki rodzaj zapożyczeń jako typową dla Gramsciego metodę pracy:

*Polisemiczne bogactwo koncepcji wojny pozycyjnej jest znaczące dla metody Gramsciego: ma wartość opisową i gnoseologiczną oraz utrwała transformację sztuki wojskowej poprzez zastosowanie jej do nauk politycznych, stając się w Z(eszytach) jednym z głównych narzędzi wykorzystywanych przez filozofię praxis do określenia sposobów afirmacji walki i organizacji klasowej oraz do opisanania*

---

<sup>178</sup> Gianni Fresu, *Americanismo e fordismo: l'«uomo filosofo» e il «gorilla ammaestrato»* [w:] NAE, Rivista trimestrale di cultura, Anno V n. 18/2007, dostęp ze strony internetowej: <https://giannifresu.it/2011/06/americanismo-e-fordismo-l-«uomo-filosofo»-e-il-«gorilla-ammaestrato»/>, 27.03.2024 r.



*głównych strategii wojskowych przyjętych przez nowoczesne armie podczas I wojny światowej*<sup>179</sup>.

W odróżnieniu od wojny manewrowej (*guerra di movimento*), Gramsci określa wojnę pozycyjną jako taką, która rozgrywa się pomiędzy państwami a klasami społecznymi w czasie pokoju, jej celem zaś jest skuteczne przejęcie najmocniejszych przyczółków hegemonicznych, narzucenie swojej hegemonii oraz działanie na rzecz jej utrwalenia na owych pozycjach. Tego rodzaju walka, jak przekonuje sardyński filozof, charakterystyczna była nie tylko dla frontów walki I wojny światowej, które mógł na bieżąco obserwować, ale stała się charakterystyczna dla wszelkich społeczeństw w warunkach (powojennej) nowoczesności<sup>180</sup>. Rozpoznając zasługi Trockiego, którego widział jako teoretyka wojny blokowej (manewrowej), Gramsci z uznaniem wypowiadał się o politycznej intuicji Lenina, który pomimo sukcesu rewolucji bolszewickiej 1917 roku, opierającej się na stosowaniu strategii manewrowej, w kontekście wprowadzenia systemu komunistycznego na Zachodzie opowiadał się za zmianą strategii na wojnę pozycyjną, jako bardziej adekwatną dla przesyconego hegemonią kapitalistyczną obszaru polityczno - społecznego. Wkład teoretyczny Lenina w namysł nad politycznym znaczeniem tego pojęcia Gramsci uznaje za fundamentalny, ponieważ umożliwia

*realizację aparatu hegemonicznego, poprzez tworzenie nowego terenu ideologicznego, przynosi reformę świadomości i metod poznania, jest faktem wiedzy i faktem filozoficznym*<sup>181</sup>.

Namysł Gramsciego nad koncepcją wojny pozycyjnej w pierwszej kolejności wywodził się z analizy historycznej dziewiętnasto i dwudziestowiecznych konfliktów wojennych toczonych w Europie. Cicarelli zaznacza następująco:

---

<sup>179</sup> Guido Liguori, Pasquale Voza, *Dizionario Gramsciano*, s. 383, *La ricchezza polisemica del concetto di guerra di posizione è significativa del metodo gramsciano: essa ha un valore descrittivo e gnoseologico e registra la trasformazione dell'arte militare applicandola alla scienza politica diventando nei Quaderni uno dei principali strumenti usati dalla filosofia della praxis per definire la modalità attraverso le quali si affermano la lotta e l'organizzazione delle classi e per descrivere le principali strategie militari adottate dagli eserciti moderni nella prima guerra mondiale*, tłum. własne.

<sup>180</sup> Zob. Quaderno 13, 24, 1615.

<sup>181</sup> Quaderno 10 II, 12, 1250: *realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza e un fatto filosofico*

*Dla G(ramsciego) wojna pozycyjna wymaga ogromnych poświęceń ze strony eksterminowanych mas ludności i angażuje wszystkie sfery powiązanego życia w relację władzy z bezpośrednimi bohaterami. Wojna pozycyjna jest zatem najważniejszym momentem w ostatnim cyklu europejskiej historii politycznej analizowanym przez G(ramsciego)<sup>182</sup>.*

Podjmując się owych analiz, Gramsci powoływał się również na pisma swojego rodaka, Benedetto Crocego. Lektura jego książek *Storia d'Europa del secolo XIX* oraz *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* przysłużyła się Gramsciemu do sformułowania polemicznej wobec analiz croceańskich koncepcji „momentu ideologicznego”, który stał się uzupełnieniem ich o charakter konfliktu, niezbędnego, zdaniem Sardyńczyka, do stworzenia nowoczesnego porządku politycznego w Europie.

Podobnie jak opisywany wcześniej fordyzm, również wojna pozycyjna miała według Gramsciego charakter rewolucji pasywnej, a pierwszym jej realnym efektem na arenie europejskiej było pojawienie się i rozwój włoskiego faszyzmu:

*Faszyzm i jego korporacjonistyczna gospodarka byłyby, zdaniem Gramsciego, nową formą biernej rewolucji, wymyśloną przez włoskie klasy rządzące w celu zneutralizowania ryzyka katastrofalnego kryzysu gospodarczego i w konsekwencji wybuchu konfliktu społecznego<sup>183</sup>.*

W odniesieniu do koncepcji wojny pozycyjnej, powyższy cytat odczytać należy w kontekście rozwijającej się hegemonii. Długotrwały, rozłożony w czasie (i przestrzeni historyczno-społecznej) marsz włoskich faszystów przez instytucje państwa oraz społeczeństwa obywatelskiego, zajmował poszczególne przyczółki stopniowo i metodycznie. Część spraw jawiła się jako ”ziemia niczyja” - były to

---

<sup>182</sup> Dizionario Gramsciano, op.cit, s. 384: *Per G. la guerra di posizione richiede enormi sacrifici a masse sterminate della popolazione e coinvolge tutti gli ambiti della vita associata nel rapporto di forza che ha come protagonisti dirigenti i diretti. La guerra di posizione è dunque il momento più importante dell'ultimo ciclo della storia politica europea analizzata da G.*

<sup>183</sup> Ibidem: *il fascismo e la sua economia corporativistica sarebbero, a parere di G., una nuova forma di rivoluzione passiva, elaborata dalle classi dirigenti italiane per neutralizzare il rischio di una crisi economica disastrosa e le conseguente precipitazione del conflitto sociale*, tłum. własne.

obszary niedostatecznie (hegemonicznie) zagospodarowane przez polityków i działaczy o proweniencji socjalistycznej. Edukacja, media, kultura popularna, „myślenie zdroworozsądkowe”, choć pozornie łatwe do „socjalistycznego zagospodarowania” w świetle narastających nierówności i relacji przemocy liberalnego państwa wobec obywateli, przechwycone zostały przez hegemoniczny dyskurs faszystowski, ustanawiający sam siebie remedium na kryzys ekonomiczny, który dopiero miał nastąpić.

Ów problem „braku zagospodarowania hegemonicznego” poszczególnych materialnych emanacji kultury był również istotnym przyczynkiem do podjętych przeze mnie rozważań na temat hegemonii technologicznej. W kontekście pism Gramsciego zadać należy pytanie o to, „czyja” jest współczesna technologia, nauka i technika, podobnie jak czynią to autorzy książki „Czyje lęki? Czyja nauka”? Za tego rodzaju myśleniem stoi refleksja na temat politycznego i społecznego usytuowania hegemonii technologicznej. Krytyczne pytania wyrastają ze splątania nie neutralnej technologii z działaniami ideologicznymi „na jej rzecz”, podejmowanymi przez poszczególne grupy interesu. Odpowiedzi na te pytania staram się zawrzeć w rozdziale dotyczącym ideologii technologicznej oraz technicyzacji zdrowego rozsądku.

#### V. 4. Organiczni intelektualiści

Gramsci uważa warstwę intelektualną społeczeństwa za kluczową dla wprowadzenia niezbędnych zmian oraz uzyskania szeregu „zgód hegemonicznych”. Tym samym, po raz kolejny odróżnia się od pierwotnych marksowskich założeń to siły proletariackie grają główną rolę w historycznym teatrze rewolucji. Owszem, masy proletariackie (i chłopskie) są dla niego główną składową procesu historycznego, jednak zachodzi potrzeba wykształcenia się w ich ramach warstwy intelektualistów, których zadaniem jest utrzymywać i stabilizować poziom uzyskanej hegemonii kulturowej, docierając do mas za pośrednictwem materialnych i symbolicznych emanacji ideologii. Do przedstawicieli warstwy intelektualnej Gramsci zalicza zarówno pracowników naukowych jak i dziennikarzy, poetów i artystów oraz wszelkiej maści humanistów, ale także wykwalifikowanych pracowników technicznych.

W publikacji wydanej po włosku w 1975 roku przez Instytut Gramsciego (Editori Riuniti), pod wspólnym tytułem *Gli Intellettuali* zostały zebrane wszystkie teksty Gramsciego, umieszczone początkowo w pismach więziennych, które tyczą się tego tematu<sup>184</sup>. Wyłania się z nich kompleksowa historia intelektualizmu i intelektualistów zarówno we Włoszech, jak i w Europie, od średniowiecza do czasów po pierwszej wojnie światowej. W historii intelektualnej widzi Sardyńczyk odbicie głównych problemów i przemian historycznych.

Gramsci podejmuje się rozważań o status ontologiczny intelektualistów. Zastanawia się on, czy stanowią oni autonomiczną i niezależną grupę myślicieli, czy też każda klasa (grupa) społeczna ma „swoich własnych” intelektualistów<sup>185</sup>. Stawia on ten problem w następujący sposób:

1. *Każda grupa społeczna, powstająca na pierwotnym gruncie istotnej funkcji w świecie produkcji ekonomicznej, organicznie tworzy jedną lub więcej klas intelektualistów, którzy nadają jej jednorodność i świadomość (...)*
2. *Ale każda "istotna" grupa społeczna wyłaniająca się w historii z poprzedniej struktury ekonomicznej i jako wyraz własnego rozwoju (tej struktury) znajdowała, przynajmniej w dotychczasowej historii, istniejące wcześniej kategorie intelektualne, które rzeczywiście wydawały się reprezentować nieprzerwaną ciągłość historyczną nawet z najbardziej skomplikowanych i radykalnych zmian form społecznych i politycznych<sup>186</sup>.*

Intelektualiści są nieodłączną, historycznie osadzoną częścią tworzącej się i funkcjonującej w ramach społeczeństwa grupy interesów, konstituują rdzeń ideowy tej grupy i są odpowiedzialni za jej dalszy ideologiczny rozwój. W owej intelektualnej warstwie zakotwiczone są moralne i kulturowe zasady danej grupie, zaś sami intelektualiści są jej „nośnikami”. W 4 Zeszycie Więziennym Gramsci pisze: *wraz z*

---

<sup>184</sup> Antonio Gramsci, *Gli Intellettuali*, Editori Riuniti, Roma 1975.

<sup>185</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>186</sup> Ibidem, s. 13 - 14.

*kapitalistycznym przedsiębiorcą tworzy się ekonomista, naukowiec ekonomii politycznej*<sup>187</sup>.

Pełnią niejako pośrednią rolę pomiędzy „wytwarzającą” wiedzę władzą, a społeczeństwem, które ma być tej wiedzy odbiorcą. W ten sposób jednak narażeni są na pozostawanie na usługach ideologicznych hegemonicznej grupy znajdującej się w danym momencie u władzy (np. burżuazji). Tym samym, ograniczona zostaje ich realna sprawczość oraz wynikający z naukowego czy krytycznego myślenia potencjał do wprowadzania ulepszeń i innowacji, nie są w stanie także przewyciężyć ograniczeń myślenia potocznego, ponieważ ich praca jako „funkcjonariuszy hegemonii” polega na stabilizowaniu i utrwalaniu tej hegemonii (która ma zaspokajać również ich własne potrzeby), niż na chęciach jej obalenia lub przynajmniej wprowadzenia do nich zmian. Hegemonia, w ramach której funkcjonuje „tradycyjna” warstwa intelektualistów jest niemożliwa do przewyciężenia, ponieważ stoją oni niejako na jej straży, dogłądając „przepływu idei” korzystnego dla sprawujących władzę i kontrolę nad sferą polityczną i obywatelską. Ważne jest, aby dla analizy roli intelektualistów przyjmować historyczne kryterium całości systemu stosunków społecznych, nie zaś w samej istocie ich działalności<sup>188</sup>. Przykładem takiej analizy jest stanowisko przedsiębiorcy - z jednej strony, aby prowadzić swoją działalność potrzebuje on pewnego umocowania intelektualnego, z drugiej zaś to nie ono określa jego status społeczny, lecz właśnie całość stosunków społeczno-ekonomiczno-historycznych, które „robią” z niego przedsiębiorcę<sup>189</sup>.

Odpowiedzią filozofa na ten problem jest postulat o wytworzenie się własnej (komunistycznej) warstwy intelektualnej, wywodzącej się z warstw ludowych, znających problemy, język i sposób myślenia zdroworozsądkowego ludu - intelektualistów organicznych. W pierwotnym założeniu mieli to być intelektualiści, którzy pracują na rzecz partii komunistycznej, z czasem jednak zakres pojęcia się rozszerzał. Gramsci wychodził z założenia, że w warunkach nowej rzeczywistości nie tylko literaci czy filozofowie będą uważani za intelektualistów, ale: *wykształcenie techniczne, ściśle związane z pracą przemysłową, najprymitywniejszą i najniższą*

---

<sup>187</sup> Quaderno 4, 49, 474-5; *l'imprenditore capitalista crea con sé l'economista, lo scienziato dell'economia politica*, tłum. własne, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/02/09/indice-quaderno-4/>, dostęp 10.04.2024 r.

<sup>188</sup> Paweł Śpiewak, op.cit. s. 202-203

<sup>189</sup> Ibidem

nawet, musi stać się bazą nowego typu intelektualisty<sup>190</sup>. W tym celu partia i jej organy podejmują zakres działań, który ma na celu „wytworzenie” owego nowego typu intelektualisty.

*Działalność intelektualisty nowego typu nie może polegać wyłącznie na elokwencji, tym zewnętrznym i chwilowym motorze uczuć i namiętności, ale na aktywnym włączaniu się w życie praktyczne w charakterze budowniczego, „nieustannie przekonywającego” organizatora - a nie tylko mówcy – a przy tym musi przewyższać abstrakcyjnego ducha matematycznego. Od techniki - pracy dochodzi ona do techniki - wiedzy i do historycznej koncepcji człowieka, bez której staje się „specjalistą” i nie może stać się „przywódcą”<sup>191</sup>.*

W wizji Gramsciego, w nowym typie intelektualisty jest zatem „zaszyty” aktywizm - rozumiany jako nieustająca praca na rzecz partii i tworzonej przez nią hegemonii. Za kluczowe, również w świetle moich dalszych rozważań, uznać można przejście, które Sardyńczyk opisuje jako „od techniki - pracy do techniki - wiedzy” . Postulat ten jest spójny z prezentowanymi przez Gramsciego poglądami na temat roli techniki i nauki w społeczeństwie, a także ze sformułowaniem dotyczącym wiedzy jako zasobu technicznego (narzędziowego” ) w zdobywaniu hegemonii. Im bardziej ścisły jest związek intelektualistów z grupą ich pochodzenia, tym bardziej można mówić o ich „organiczności”. Całość tych zadań i cech ma w ostatecznym rozrachunku doprowadzić do zdobycia i ciągłego utrwalania hegemonii.

---

<sup>190</sup> Ibidem, s. 204; więcej o tym zagadnieniu piszę w podrozdziale zatytułowanym ” Wykształcenie techniczne”.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 204-205

## VI. Translacja - od filozofii polityki do filozofii techniki i nauki

Dla polskiego czytelnika Antonio Gramsci jest powszechnie znany jako komunistyczny polityk i włoski przedstawiciel filozofii polityki i kultury. Dostarczył on jednocześnie narzędzia dialektycznych do badania kultury i działania w niej, z pozycji marksistowskich. Wskazał na napięcia między ideologią a materialnością, władzą i podporządkowaniem oraz na dialektykę zdrowego rozsądku. Wreszcie, uczestniczył w zakładaniu Włoskiej Partii Komunistycznej, a w tekście „Nowoczesny książę” proponuje program naprawy oraz wskazuje na rolę partii po osiągnięciu celów hegemonicznych. Gramsciańskie korzenie do pewnego stopnia odróżniały Włoską Partię Komunistyczną. W czasach powojennych miała we Włoszech i międzynarodowo silną pozycję, a jednocześnie pozostawała sceptyczna wobec ZSRR. Jak napisał wspomniany wcześniej Gromko, [Włoska Partia Komunistyczna] *poszukiwała demokratycznej legitymizacji i „narodowych” korzeni*<sup>192</sup>. W innych słowach można powiedzieć: była bardziej zorientowana na praktykę kulturową. Sformułowane koncepcje są niezbędne do opisu nawet współczesnych procesów politycznych, tak globalnych, jak i państwowych. Hegemonia, wojna pozycyjna, blok historyczny - pojęcia te wciąż służą do opisu rzeczywistości, choć Gramsci opracował je w obliczu kryzysu faszystowskiego lat 20. i 30.

W Polsce nie jest jednak zbyt upowszechniony namysł tego filozofa w sprawach związanych z nauką i techniką, a okazuje się być on wart zainteresowania. Gramsci, choć trzyma się drogi marksistowskiej, odwołując się przede wszystkim do ich materialności, to jednak wprowadza w analizę nauki czynnik społeczny i kulturowy, który później rozwijany był przez takich filozofów jak Bruno Latour<sup>193</sup>, czy Donna Haraway<sup>194</sup> oraz w ramach społecznych studiów nad nauką i technologią (STS), w polskiej akademii rozwijane w dużej mierze przez naukowców i

---

<sup>192</sup> Bartosz Gromko, op.cit. s. 392.

<sup>193</sup> Zob. Bruno Latour, op.cit.; Michał Wróblewski, *Teoria aktora-sieci, zaangażowany program studiów nad nauką a problem polityczności* [w:] Prace Kulturoznawcze, nr 18/2015; Michał Wróblewski, *Sieci, wiązania, naddeterminacja i wyzwanie technonauki — Bruno Latour, Ernesto Laclau i Chantal Moufe w poszukiwaniu nowej ilozotii społecznej i polityczne*, [w:] Studia Philosophica Wratislaviensia, VIII, (4), 2013.

<sup>194</sup> Zob. Donna J. Haraway, *The Transformation of the Left in Science, Radical Associations in Britain in the 30's and the U.S.A. in the 60's*, [w:] Soundings: An Interdisciplinary Journal, 58, 4, s. 441–462 1975.

naukowczynie z toruńskiego Wydziału Filozofii i Nauk Społecznych na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika<sup>195</sup>. Nauka rozumiana tak, jak ją przedstawiają wymienieni autorzy zyskuje miano *technonauki* i jest rozpatrywana w szerokiej relacji ze środowiskiem społecznym - zarówno „zwykłymi” odbiorcami, którzy nie mają bezpośredniego związku z akademią, jak i z przemysłem czy polityką<sup>196</sup>. Czynniki te pozwalają na podjęcie zewnętrznej, usytuowanej kulturowo i społecznie perspektywy wobec nauki i techniki, tworzących ją pracowników, środowiska tego tworzenia, reguł, według których postępują, a które znajdują swe ujście w zmaterializowanych infrastrukturach, a przez to nie tylko jest w stanie ją zdiagnozować, ale również podjąć (sprawne/sprawcze) działanie.

Gramsci cechował się dużym przywiązaniem do „lityry filozofii” w jej logicznym wymiarze, jednakże używał marksizmu do podważania determinujących zasad nauki, a nie do wspierania tezy o jej konieczności. Naukowców (a także inżynierów czy pracowników technicznych) traktował jako funkcjonariuszy „materialnej ideologii” przejawiającej się w nauce i technice. Żywo krytykował scjentyzm i wywodzący się z niego, choć kompletnie jego zdaniem nieskuteczny, podział na kulturę i naturę. Paweł Śpiewak opisał następująco ten problem:

[Gramsci widział scjentyzm jako] *tendencję pozytywistyczną z końca XIX wieku, która miała za zadanie podporządkować metodom przyrodniczym całe bogactwo rzeczywistości i stworzyć jednolitą teorię wyjaśniającą wszystkie zjawiska organiczne*<sup>197</sup>.

Według Sardyńczyka było to myślenie upraszczające, a nawet solipsystyczne, które nie ujmowało wagi momentu historycznego i bezskutecznie próbowało sprowadzić różnorodność świata zewnętrznego do równania matematycznego.

---

<sup>195</sup> Zob. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią: wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2014; Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra, Andrzej W. Nowak (red.), *Polish science and technology: studies in the new millennium*, Peter Lang, Berlin, Nowy Jork, 2022; Ewa Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka: filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2012.

<sup>196</sup> Zob. również: Roman Z. Morawski, *Etyczne wyzwania technonauki - techniki informacyjne*, [w:] Nauka, nr 2/2022.

<sup>197</sup> Paweł Śpiewak, op.cit, s. 49.



Stosowanie metody scjentystycznej w naukach społecznych i w odniesieniu do historii jest ułudą:

*Opisuje się fakt czy szereg faktów, stosując mechaniczny sposób uogólniania wydobywa się na jaw stosunki podobieństwa wiążące te zjawiska i nazywa się je prawem, któremu z kolei przypisuje się rolę przyczyny<sup>198</sup>.*

Gramsci nie podąża drogą wskazaną przez pozytywistów logicznych poszukiwania charakterystycznej uniwersalis pamięci leibnizowskiej, zdolnej do poszerzenia naszej wiedzy poprzez racjonalną kalkulację, lecz drogą analizy i opisu języka potocznego i jego reguł konstytutywnych. Jak notuje Camilla Scloco, jedna z włoskich badaczek zajmujących się gramsciańskim rozumieniem nauk eksperymentalnych:

*Młody Gramsci wyraził się bardzo jasno, że pozytywizm, z „logicznego układu metody eksperymentalnej”, stał się „doktryną bytu i wiedzy”, charakteryzującą się starym „katolickim dualizmem między duchem ludzkim a niepoznawalnym Bogiem”: „dla pozytywizmu dualizm zachodzi pomiędzy ludzką świadomością a naturą, która także tę świadomość przekracza”<sup>199</sup>.*

W taki sposób logika i nauka wytraca swój potencjał hegemoniczny i alienuje się od realnych potrzeb ludu. Zbytня elitaryzacja doprowadza zaś do rozejścia się interesu politycznego, który klasa intelektualistów powinna dzielić z ludem i tym samym do osłabienia siły rewolucyjnej. Dlatego też, również w kontekście nauki, Gramsci proponuje zastosowanie zasad filozofii praktyki. Píše:

*Filozofia praktyki, sprowadzająca „spekulatywność” do jej właściwych granic (tj. zaprzeczająca, że „spekulatywność”, jak ją rozumieją także historycy idealizmu, jest zasadniczym charakterem filozofii) jawi się jako metodologia historyczna najbardziej zgodna z rzeczywistością i prawdą<sup>200</sup>.*

---

<sup>198</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. 1, 1961, s.111.

<sup>199</sup> Camilla Scloco, *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali*, [w:] *Consecutio Rerum*, 10/2021, s. 133.

<sup>200</sup> Antonio Gramsci, *Il Materialismo Storico*, Editori Riunit, Roma, 1979, s. 77.

Gramsci krytykuje nauki społeczne, takie jak socjologię, kiedy zbyt mocno zbliżają się one do scjentyistycznych i spekulatywnych zasad nauk przyrodniczych. Według tego filozofa, nie da się wywnioskować przebiegu procesów społecznych w ramach „eksperymentu” socjologicznego, ponieważ nie uwzględniałby on wagi momentu dialektycznego, eksperyment taki byłby wobec tego zbyt „laboratoryjny” i przez to pozbawiony sensu. Nauka, podobnie jak filozofia, powinna być skłonna i zdolna do zmiany świata. W następujący sposób napięcie to opisuje Maurizio Congiu:

*Filozofia praxis Gramsciego musi być rozumiana nie tylko jako wyraźne nawiązanie do Marksa z pozycji odrzucenia pozytywistycznej interpretacji materializmu historycznego, ale także, a może przede wszystkim, jako odzyskanie w ramach tej tradycji wpływu nie tylko i nie tyle idealistycznego, co raczej pragmatycznego i hermeneutycznego (także ze względu na typowe dla myśli Gramsciego lingwistyczne podejście do problemów filozoficznych). Nauka nie staje się zatem statycznym i abstrakcyjnym modelem wiedzy, ale raczej dynamicznym modelem i otwartością na świat życia poprzez praxis lub zdolność myśli do pełnego zademonstrowania, niemal eksperymentalnie, zdolności nie tylko do interpretowania świata, ale także do jego zmiany. Nauka poprzez technologię właśnie to robi.<sup>201</sup>*

W powyższym cytacie widzimy interesujące odniesienie do jednego z najpopularniejszych marksistowskich cytatów niemieckiego filozofa w Jedenastej rozprawie o Feuerbachu: *Filozofowie do tej pory jedynie interpretowali świat na różne sposoby; chodzi o to, by go zmienić*<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> Maurizio Congiu, *Logica, dialettica e retorica in Gramsci. Per una antropologia della conoscenza*, Oristano, 2013, s. 1-2. Tekst oryg.: *La gramsciana filosofia della prassi va intesa non solo come un esplicito richiamo a Marx nella chiave di un rifiuto di una interpretazione positivista del materialismo storico, ma anche e forse soprattutto come un recupero all'interno di quella tradizione di una influenza non solo e non tanto di matrice idealistica, quanto piuttosto pragmatica ed ermeneutica (anche a causa dell'approccio linguistico ai problemi filosofici proprio del pensiero di Gramsci). La scienza diviene così non un modello statico ed astratto della conoscenza, bensì un modello dinamico ed aperto al mondo della vita mediante la prassi, ovvero la capacità per il pensiero di dimostrare concretamente, quasi "sperimentalmente", la capacità non solo di interpretare il mondo, ma di cambiarlo. La scienza mediante la tecnica fa proprio questo; tłum. własne.*

<sup>202</sup> Karol Marks, Friedrich Engels, *Tezy o Feuerbachu, Dzieła, t. 3*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1975, s.5-8, za: [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy\\_o\\_feuerbachu.htm#:~:text=Feuerbach%20bierze%20za%20punkt%20wyj%C5%9Cia,jeszcze%20do%20zrobienia%20rzecz%20najwa%C5%9Bniejsza](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm#:~:text=Feuerbach%20bierze%20za%20punkt%20wyj%C5%9Cia,jeszcze%20do%20zrobienia%20rzecz%20najwa%C5%9Bniejsza), dostęp. 27.05.2024 r.

To, co Congiu chce pokazać, używając tej konkretnej metafory, to historyczna i filozoficzna ciągłość między Gramscim a jego filozoficznymi przodkami, takimi jak Marks, Hegel, Kant i Kartezjusz. To posunięcie jest całkowicie uzasadnione. Według Gramsciego kwestia nauki równa się kwestii praxis, która jest najważniejszą koncepcją wszystkich jego rozważań.

Francesca Antonini zwraca uwagę, że dla charakterystyczne jest dla Gramsciego rozumienie nauki jako kumulatywnej wiedzy, która historycznie „nakłada się na siebie” i poddaje ciągłej samorefleksji, na tym zaś polega postęp naukowy - w przeciwieństwie do estetyki czy sztuki, które w większym stopniu charakteryzują się „zmiennością tendencji” :

*(...)nauka posiada swoistą „kumulatywną” naturę, tj., dodaje wiedzę do wiedzy i uznaje wcześniejsze pojęcia za podstawę dla kolejnych („czyż cały proces nauki nie przejawiał się do tej pory w tym, że nowe eksperymenty i obserwacje korygowały i rozszerzały wcześniejsze eksperymenty i obserwacje?”)<sup>203</sup>.*

Istnienie nauki nie ma charakteru uniwersalnego, lecz głęboko zdeterminowanego historycznie. Aby doszło do zaistnienia faktu naukowego, w odpowiednim momencie „spotkać się muszą” określone historycznie siły wytwórcze. Różne fakty naukowe istnieją niezależnie od stanu ich „odkrycia” przez naukowców. Wykształceni naukowo intelektualiści do już istniejącej materii, dodają czynnik społeczny, który dopiero w tym ujęciu nadaje użyteczne i historyczne znaczenie. Jako przykład Gramsci podaje elektryczność:

*Elektryczność jest historycznie czynna, jednak nie jako siła przyrody (na przykład jako iskra elektryczna, która powoduje pożar), ale jako czynnik produkcyjny, opanowany przez człowieka i wprzęgnięty do zespołu materialnych sił wytwórczych, będący przedmiotem prywatnej własności. Jako abstrakcyjna siła przyrody elektryczność istniała także przed jej sprowadzeniem do roli siły*

---

<sup>203</sup> Francesca Antonini, *Science, History and Ideology in Gramsci's Prison Notebooks*, [w:] *Journal of History of Science and Technology*, t. 9, 2014, s. 74.

*wytwórczej, ale nie działała wówczas w historii, lecz była tylko przedmiotem hipotez w dziedzinie historii naturalnej*<sup>204</sup>.

Siły naturalne istnieją autonomicznie. Czynniki historyczne (społeczny, ludzki) jest w rozumieniu gramsciańskim jedynym, który dysponuje możliwością wplecenia tych sił w proces dziejowy i przyczynienia się do postępu. Sposób, w jaki to się dzieje nie ma jednakże charakteru uniwersalistycznego, lecz jest usytuowany ideologicznie, ze względu na pozycję i kontekst naukowców, którzy go promują oraz ze względu na *realność świata zewnętrznego*, zdeterminowany hegemonicznie i decydujący o aktualnych i przyszłych losach danego dyskursu naukowego.

Biorąc pod uwagę powyższą perspektywę, dyskurs naukowy będzie postrzegany jako historycznie zdeterminowana praktyka oraz kulturowe i filozoficzne założenie, w którym ideologiczny charakter odgrywa istotną rolę, taką jak to, przez kogo jest praktykowany i jakie są jego metody. Podobnie jak w przypadku wielu innych konstruktów społecznych, Gramsci postrzega logiczno-matematyczne rozumienie nauki jako problem podobny do problemu lingwistyki, ponieważ tłumaczenie jednego języka na inny bez interpretacji jest dla niego prawie niemożliwe, podobnie jak dyskurs naukowy. Nauka może być rozumiana tylko przy założeniu profesjonalnej lub zdroworozsądkowej wiedzy lub społecznych i kulturowych stereotypów. Najbardziej przejrzystego spojrzenia na tę perspektywę doświadczymy, korzystając z gramsciańskiej interpretacji (nowoczesnych) technologii, gdzie społeczne i narodowe pochodzenie twórców technologii, kształt narzędzi oraz historyczne i ekonomiczne czynniki tworzenia technologii odgrywają kluczową rolę w tworzeniu hegemonii.

## VI.1. Gramsci i logika

---

<sup>204</sup> Antonio Gramsci, op.cit., 1991, s. 299-300.

Gramsci był zwolennikiem myślenia logicznego, a samą logikę formalną uważał za sprawę, która powinna stać się powszechna<sup>205</sup>, uważał ją za "technikę myślenia", lub, innymi słowy: „gramatykę normalnego myślenia”. Widział konieczność nauczania jej wśród mas ludowych, ponieważ myślenie logiczne wspomagało umysłowy i filozoficzny rozwój ludu oraz walkę z zabobonem, a jednocześnie nie było „umiejętnością wrodzoną”<sup>206</sup>.

W myśleniu logicznym widział *technikę* filozoficzną. Pisał:

*Logika formalna jest jak gramatyka: przyswajając ją trzeba „na żywo”, nawet jeżeli została „wykuta” w sposób schematyczny i abstrakcyjny, gdyż uczeń nie jest płytą gramofonową, nie jest biernym odbiornikiem, nawet jeżeli liturgiczna konwencjonalność egzaminów każe mu za takiego uchodzić. Wpływ tych schematów wychowawczych na młodociane umysły jest zawsze aktywny i twórczy, podobnie jak aktywny i twórczy jest stosunek robotnika do jego narzędzi*<sup>207</sup>.

Jego zainteresowanie logiką, dialektyką, retoryką i nauką można wpisać w obszar, którą Maurizio Congiu nazywa gramsciańską antropologią wiedzy. W jego ramach Gramsci nie tylko analizuje naukę i metodologię filozofii samą w sobie, ale też społeczne usytuowanie naukowców. Tym samym, jak zasygnalizowałam wcześniej, Gramsci staje się proto-socjologiem wiedzy, z którego w mniej lub bardziej widoczny sposób czerpały społeczne studia nad nauką i techniką (STS), czy współczesna socjologia zainteresowana wytwarzaniem wiedzy<sup>208</sup>.

Logice poświęca Gramsci osobne ustępy. Notuje w jednym z Zeszytów Więziennych:

*Logika i metodologia ogólna – są pojmowane jako istniejące same w sobie, jako formuły matematyczne, oderwane od konkretnej myśli i konkretnych nauk szczegółowych*<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> Antonio Gramsci, op.cit., 1961, s. 735.

<sup>206</sup> Ibidem.

<sup>207</sup> Ibidem.

<sup>208</sup> Zob. Andrzej W. Nowak, Krzysztof Abriszewski, Michał Wróblewski, *Czyje lęki, czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań, 2016.

<sup>209</sup> Antonio Gramsci, op.cit., 1979, s. 77.

Dla niego samego zaś logika jest sposobem myślenia i powinno czynić się starania, by stała się dostępna publicznie. Według Gramsciego sprawuje konkretną funkcję polityczną: jest niezbędna do nauczania ludu wyrażania swoich potrzeb, ale także zwyciężania konfliktów i dochodzenia do społecznej zgody. Co więcej, Gramsci uważa, że myślenie logiczne odgrywa istotną rolę w tym, jaki charakter ma rzeczywistość danej grupy społecznej. Racjonalność, a za nią kierunki historycznego rozwoju oraz pojawienie się nowoczesności modelowana była według zasad formalnej logiki, która znalazła swój maksymalny wyraz w naukach matematycznych, spychając tym samym dyscypliny nieformalizowane do sfery irracjonalności. Według Gramsciego, aby zrozumieć wartość logiki formalnej można dokonać porównania z „filologią”. Zarówno logika, jak i filologia mają wartość czysto instrumentalną, podobną do nauk matematycznych.

Logika (sposób udanej argumentacji) funkcjonuje w obrębie dialektyki, gdyż pozwala na obalenie przeciwnika, oraz w obrębie retoryki i pozwala na perswazję opinii publicznej, a tym samym – działanie na rzecz konkretnej hegemonii. Logika formalna, rozumiana jako wartość instrumentalna, ma swoje znaczenie i własną treść (treść jest w jej funkcji), tak jak narzędzia pracy i techniczne mają swoją wartość i znaczenie. To, że pilnik może być używany do piłowania żelaza, miedzi, drewna, różnych stopów metali itp., nie oznacza, że on sam jest „bez treści”, czysto formalny. Zatem logika formalna ma swój własny rozwój, swoją historię.; można jej uczyć, wzbogacać, upowszechniać. Logiczne narzędzia myślenia nie są czystymi abstrakcjami pojęciowymi, ale mają charakter operacyjny i dlatego pozwalają nie tylko interpretować świat, ale także go przekształcać. Gramsci postuluje o naukę, która stałaby się logiką pedagogiczną. W nauce postęp uwarunkowany jest technologią, metodologią, jest to, krótko mówiąc, postęp instrumentalny. W tym sensie, że *myśl* można rozumieć właśnie jako techniczne narzędzie oddziaływania na rzeczywistość, a filozofowie są nie tylko myślicielami, ale też działaczami. Logika zaś pozwala im *działać* skuteczniej. W następnych akapitach przedstawię praktyczne zastosowanie gramsciańskiego rozumowania opartego na logice w poszczególnych aspektach języka oraz rzeczywistości materialnej.

## VI. 2. Gramatyka jako technika

Pierwszym kierunkiem studiów, które podjął Gramsci na swojej ścieżce naukowej były studia literaturoznawcze i językowe. Zainteresowania te pobrzmiewają nieustannie w jego późniejszych pismach, felietonach i recenzjach teatralnych oraz analizie literatur różnych krajów i okresów historycznych. Jednakże to tematy lingwistyczne i związane z językową warstwą rzeczywistości społecznej niosą w tym obszarze znaczący ładunek filozoficzny. Przyczyną tego stanu rzeczy może być fakt, że Gramsci nauczył się mówić po włosku dopiero jako osoba nastoletnia, uczęszczając do szkoły powszechnej, wcześniej zaś językiem jego codzienności i poznawania świata był język sardyński<sup>210</sup>. Nauczenie się włoskiego było jednym z warunków powodzenia w edukacji średniej oraz otworzyło mu możliwości dostania się na studia w Turynie za sprawą stypendium dla ubogich uczniów<sup>211</sup>. Wszedł on zatem we włoską kulturę z pozycji zewnętrznej, choć jako pół-autonomiczna część Italii, Sardynia dzieliła z nią wiele elementów tradycji i kultury. Zagadnieniom z obszaru lingwistyki, zwłaszcza w ujęciach polityczno-historycznych i społecznych poświęcał Gramsci wiele miejsca, podejmując szereg polemik z włoskimi uczonymi różnorodnych proveniencji oraz konstruując własne hipotezy<sup>212</sup>.

W kontekście rozważań na temat myślenia technicznego, szczególne miejsce zajmuje jednak jego namysł nad gramatyką. Zeszyt Więzienny nr 29 jest w całości poświęcony studiom nad zagadnieniami gramatyki jako relacji hegemonicznej. Pisze on tam, że traktuje gramatykę jako historię lub dokument historyczny i porównuje do zapisu zdjęciowego konkretnej fazy historycznej w rozwoju języka:

*jest to „fotografia” określonej fazy języka narodowego (zbiorowego) [uformowanego historycznie i stale rozwijającego się] lub są to zasadnicze cechy*

---

<sup>210</sup> Manlio Manca, Luigi Deiana, *Luoghi gramsciani. Biografia fotografica di Antonio Gramsci*, Iskra, Ghilarza, 2021, s. 50.

<sup>211</sup> Chodzi o stypendium „Il Reale Collegio Carlo Alberto a Moncalieri”, ibidem, s. 64

<sup>212</sup> Zob. Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma, s. 257-263; Quaderni 5 i 6.

*fotografii. Praktycznym pytaniem może być: jaki jest cel takiej fotografii? Tworzenie historii aspektu cywilizacji lub modyfikowanie aspektu cywilizacji*<sup>213</sup>.

Wnioski takie wysuwa po raz kolejny w wyniku polemizowania z Benedetto Croce. W przeciwieństwie do włoskiego neoidealisty, który uważał gramatykę za formułę o charakterze indywidualnym, Gramsci traktuje ją w większej mierze jako sprawę polityczną. Jak pisze Peter Ives, *polityka gramatyki staje się* [u Gramsciego - dopisek AA] *gramatyką polityki*<sup>214</sup>. Rozważania Gramsciego są też w dużej mierze odpowiedzią na nowy program szkolnictwa, zaproponowany przez innego z włoskich neoidealistów - faszystowskiego filozofa i ówczesnego ministra edukacji, Giovanniego Gentile, który wykluczył nauczanie gramatyki z kanonu szkolnego. Sardyńczyk nie zgadzał się z założeniami Gentilego, który uważał gramatykę za sprawę bezużyteczną. Dla Gramsciego nosła ona wszak ładunek wybitnie historyczny i historycznie zdeterminowany i była odzwierciedleniem dziejowego kształtowania się poszczególnych obszarów językowych przypisanych konkretnym narodom. Zasadniczo Gramsci nie zgadzał się z przekonaniem Gentilego, który, czerpiąc z pism Crocego uważał, że gramatyka nie ma nic wspólnego z „duchem” narodowym.

Jeśli odpowiedź na pytanie postawione w pierwszych zdaniach Zeszytu Więziennego nr 29: *Czy można generalnie zapytać w taki sam sposób o gramatykę, jak o „technikę”? Czy gramatyka to tylko technika języka?*<sup>215</sup> byłaby twierdząca, musielibyśmy się wówczas zgodzić na podobne argumentacje, jakie stosował Gramsci w zakresie *techniki myślenia* (wł. *tecnica del pensiero*) jako czegoś, czego rozwój należy wspierać zarówno poprzez powszechny system szkolny jak i samodyscyplinę intelektualną.

### VI. 3. Narzędzie naukowe i narzędzie techniczne

---

<sup>213</sup> Quaderno 29, 1, 2341-1, *essa è la „fotografia” di una fase determinata di un linguaggio nazionale (collettivo) [formatosi storicamente e in continuo sviluppo] o i tratti fondamentali di una fotografia. La questione pratica può essere: a che fine tale fotografia? Per fare la storia di un aspetto della civiltà o per modificare un aspetto della civiltà*, tłum. własne.

<sup>214</sup> Guido Liguori, Pasquale Voza, op.cit. s. 371.

<sup>215</sup> Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, 1975, s. 254: *Per la grammatica può porsi la questione come per la tecnica in generale? La grammatica è solo la tecnica della lingua?* tłum. własne.



Rozważania nad pojęciem „narzędzie techniczne” są u Gramsciego wynikiem polemik filozoficznych, które podejmował podczas pobytu w więzieniu. W tym przypadku punktem odniesienia jest wydany w 1927 roku w Paryżu przekład książki Nikolaja Bucharina „Teoria materializmu historycznego. Popularny zarys socjologii marksistowskiej”<sup>216</sup>.

Gramsci zasadniczo nie zgadza się z tezami Bucharina na temat tego, czym są społeczne stosunki produkcji, materialne wytwórstwo czy postęp naukowy. Swoje rozważania w temacie nauki, techniki i narzędzi naukowo-technicznych zaczyna właśnie od krytyki sposobu, w jaki Rosjanin rozumie postęp naukowy: (...) *postęp nauk jest uzależniony od rozwoju narzędzi naukowych*<sup>217</sup>. Gramsci odpowiada na tę konstatację w charakterystyczny dla siebie sposób łączący odniesienie na wskroś praktyczne z teoretyczną wizją rozwoju nauki:

*(...) w geologii nie używa się innego narzędzia prócz młotka, a rozwój techniczny młotka nie da się na pewno zestawić z rozwojem geologii. Gdyby historia nauk dała się sprowadzić (...) do historii poszczególnych narzędzi, które tym naukom służą, jak wyglądałaby wówczas historia geologii? Niepodobna twierdzić, że geologia opiera się także na postępie zespołu innych nauk, przez co historia narzędzi tamtych nauk może posłużyć do określenia rozwoju geologii, gdyż za pomocą takiego wykrętu doszłoby się do nic nie mówiących ogólników, aż do samych stosunków produkcji. Słuszną jest rzeczą, że hasło geologii brzmi: <<mente et malleo>>*<sup>218</sup>.

Nie bez przyczyny Gramsci posługuje się przykładem z dziedziny geologii. Zwłaszcza spostrzeżenie zawarte w ostatnim zdaniu obrazuje generalne podejście tego filozofa do rozwoju nauki i techniki. Uważa on, że nie należy ograniczać historii nauk do jej materialnej - narzędziowej - dokumentacji; w geologii używa się młotka, jednakże jego rozwój techniczny nie przesądza o postępie tej nauki. To ” narzędzia”

---

<sup>216</sup> Jak podają redaktorzy polskiego wydania (1961) w przypisie do Wstępu III rozdziału ” Pism wybranych”, t. 1, za oryginalnym przypisem w edycji włoskiej, w swoich rozważaniach Gramsci posługiwał się prawdopodobnie francuskim przekładem dzieła Bucharina, opartym na IV wydaniu rosyjskim.

<sup>217</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. 1, s. 140.

<sup>218</sup> Ibidem, s. 141.

należące do sfery intelektualnej, politycznej i metodologicznej odgrywają najistotniejszą rolę w rozwoju nauki. Innym zastosowanym w tej części Zeszytów Więziennych przykładem jest rozwój matematyki. Do uprawiania tej nauki nie są konieczne żadne środki materialne. Przeciwnie, matematyka, jako działalność stricte umysłowa, sama w sobie służy innym naukom (przyrodniczym) za narzędzie postępu. Tym samym sugeruje Gramsci rozdzielenie historii nauki od historii technologii, uważając tę drugą za „naukę o narzędziach”<sup>219</sup>. Powołując się na słowa Fryderyka Engelsa, o tym, że instrumenty intelektualne *nie powstały z niczego, nie są człowiekowi wrodzone, ale rozwijały się i rozwijają historycznie*<sup>220</sup> Gramsci potwierdza wcześniejsze swoje konstatacje zawarte przeze mnie w tym rozdziale pracy na temat konieczności ciągłego rozwijania techniki myślenia (filozofii) i techniki języka (gramatyki) jako spraw wielce podatnych na społeczne i historyczne działanie człowieka i jego kultury.

Podobnie, celuje Gramsci ostrze krytyki w stronę bucharinowskich rozważań na temat „narzędzia technicznego”. Już w pierwszym zdaniu zauważa, że koncepcja ta została przez Rosjanina zupełnie błędnie postawiona. Nie zgadza się on z posunięciem, za sprawą którego pojęcie to rozumiane jest jako „materialne siły wytwórcze” i „stosunki społeczne”<sup>221</sup>. *Clou* jego krytyki zasadza się na niezgodzie co do roli stosunków ekonomicznych, (które Bucharin, podobnie jak Loria<sup>222</sup> widzi jako „narzędzie techniczne” i szerzej jako *bazę*) wobec *nadbudowy* oraz potencjału jej zmiany za ich sprawą. Czytamy, że zarówno Bucharin jak i Loria stoją na stanowisku, że nie jest możliwe ujawnienie się nowych, wyższych stosunków produkcji, zanim na polu starego społeczeństwa nie rozwiną się materialne warunki ich istnienia oraz że wytworzony w poprzednim stadium techniki system produkcji staje się niemożliwy do utrzymania za sprawą ciągłej ewolucji rozumianego jako *baza* narzędzia technicznego. Dla uzasadnienia swojej tezy, powołuje się Gramsci w pierwszej kolejności na Marksa, który wprowadzić uznał, że *rozwój ekonomiczny jest określony*

---

<sup>219</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>221</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>222</sup> Ibidem, s. 143.

*przez warunki materialne, ale nigdy nie [sprowadził ich - dopisek AA] wyłącznie do <<metamorfozy narzędzia technicznego>><sup>223</sup>.*

Gramsci uważa powyższy cytat za niezwykle doniosły, zawiera się w nim *najważniejsze, autentyczne źródło pozwalające odtworzyć filozofię praktyki*<sup>224</sup> i notuje, iż Bucharin w swojej książce nie tylko go nie przytacza w formie cytatu, ale nawet nie wspomina o nim w toku rozważań. Punktuje błędy poznawcze sowieckiego działacza, wytykając mu, że w świetle postawionych przez niego tez, narzędzie techniczne pojmowane jest *tak dosłownie, że oznacza wszelkie narzędzia i przyrządy wraz z tymi, jakich używają uczeni do swoich doświadczeń, i wraz ... z instrumentami muzycznymi*<sup>225</sup>. Konsekwencją takiego twierdzenia jest, wg Gramsciego, pojawienie się „szeregu dziwacznych zagadnień” :

*Na przykład: czy biblioteki należą do bazy, czy do nadbudowy? A pracownie doświadczalne uczonych? Jeżeli można twierdzić, że sztuka lub nauka rozwija się dzięki rozwojowi właściwych narzędzi technicznych, dlaczegoż by nie można podtrzymywać twierdzenia przeciwnego albo twierdzić wręcz, że właśnie pewne postacie narzędzi są jednocześnie bazą i nadbudową? Można by powiedzieć, że niektóre nadbudowy mają własną oddzielną bazę, pozostając mimo to nadbudową. Tak na przykład sztuka drukarska stanowiłaby bazę materialną szeregu - a może i wszystkich - ideologii, a istnienie przemysłu drukarskiego wystarczyłoby do materialistycznego wyjaśnienia historii*<sup>226</sup>.

Choć Gramsci nie poświęca stosunkowo wiele miejsca rozważaniom na temat narzędzia technicznego - odnaleźć możemy je w Zeszytach Więziennym nr 11 w postaci zaledwie jednego paragrafu - to jednak ukazują one dialektyczną głębię, która, zwłaszcza w podejmowanych przeze mnie dociekaniach na potrzeby tej pracy, ma charakter kluczowy dla współczesnego pojmowania filozofii zorientowanej materialistycznie.

Uznać należy, że wnioski Gramsciego wypływające z krytyki książki Bucharina są natury wizjonerskiej i ukazują niezwykle wręcz profetyczność myśli Sardyńczyka.

---

<sup>223</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>224</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>225</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 145.

Punktując ortodoksyjność autora *Popularnego zarysu* w kontekście zbytniego przywiązania do materialności jako ostatecznej instancji postępu historycznego i niewystarczające podkreślenie roli ducha/idei w tworzeniu rzeczywistości społecznej, Gramsci zdaje się kłaść podwaliny pod teorie społeczne, które zostały opracowane długo po jego śmierci, w drugiej połowie XX wieku przez takich autorów jak wspomniany wcześniej Bruno Latour z jego teorią symetrii i posthumanizmu czy Harold Innis i Marshall McLuhan w obrębie teorii komunikacji i determinizmu technologicznego<sup>227</sup>. Nie miał Gramsci w swoim czasie *nomen omen* narzędzi pojęciowych do wyprowadzenia swoich refleksji na poziom teoretyczny tak, jak dokonali tego badacze technologii i mediów w kilkadziesiąt lat po jego śmierci, zdołał mimo to nakierować ówczesną perspektywę materialistyczną na tory, które również współcześnie służą szerokim przemysłom nad rzeczywistością techniczną i technologiczną.

Gramsci, polemizując z pismami idealistów włoskich - Benedetto Crocego i Giovanniego Gentilego z jednej strony oraz z ortodoksyjnym, wulgarnym wręcz materializmem Nikolaja Bucharina z drugiej, dążył do wychwycenia doniosłego momentu dialektycznego napięcia w duchu heglowskim. Niewystarczające politycznie było dla niego ujęcie idealistyczne. Nie uznawał rzeczywistości społecznej wyłącznie w jej duchowym i ideowym wymiarze, tak, jakby chcieli widzieć ją jego krajanie. W wielu miejscach zaznaczał, że takie ujmowanie spraw przynosi więcej szkody niż pożytku, nie tylko politycznego, ale i filozoficznego. Widział tę perspektywę jako główną przyczynę zwycięstwa faszyzmu i niemożności przewyciężenia kapitalistycznej i burżuazyjnej hegemonii. Nie poddał się również jednak ortodoksyjnie materialistycznej wizji radzieckiej, w której oprócz materii nie istniało nic - to znaczy - nie istniał duch. Takie rozumienie uważał za banalne i dziecinne rozumienie marksizmu, nie mające wiele wspólnego z filozofią jego twórcy.

Tak, jak we wspomnianym na początku tej rozprawy cytacie Annibale Pastorego, profesora Uniwersytetu Turyńskiego, do którego Gramsci uczęszczał na zajęcia z filozofii teoretycznej, a który powiedział, że jego sardyński student *chciał wiedzieć, jak myślenie powoduje działanie (...) jak myśl porusza rękę*<sup>228</sup>, tak i w

---

<sup>227</sup> Zob. Marshall McLuhan, *Zrozumieć media: przedłużenia człowieka*, przeł. Natalia Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa, 2004; Harold Adams Innis, *The bias of communication*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.

<sup>228</sup> Za: Sław Krzemień - Ojak, op.cit. s. 67.

przywołanym przeze mnie cytacie dotyczącym bibliotek i sztuki drukarskiej ujawnia się w istocie to samo dialektyczne pragnienie<sup>229</sup>.

W biografii Gramsciego autorstwa Giuseppe Fiorego, Pastore rozwija swoją wypowiedź następująco:

*Innym bardzo ważnym punktem, który zbliżył go do mnie, było moje skupienie się na logice eksperymentalnej, „wraz z wynalezieniem technologii”, tj. z przejściem od homo sapiens do homo faber, od logika do inżyniera, technika, mechanika, robotnika, który obsługuje maszyny; od pracy umysłowej do pracy fizycznej. Krótko mówiąc, jako wyjątkowy pragmatyk, Gramsci był przede wszystkim zainteresowany zrozumieniem, w jaki sposób idee stają się praktycznymi siłami<sup>230</sup>*

Sprawczość nie dotyczy materii samej w sobie, tak samo jak nie dotyczy wyłącznie ducha - idei. Całością dialektyczną odpowiadającą za postęp, czy to nauki i techniki, czy, w szerszym rozumieniu, rzeczywistości społecznej, będzie dopiero połączenie, czy też, sprzężenie zwrotne obu tych zagadnień. Materia sama w sobie pozostaje nieruchoma, za jej mobilność odpowiada myśl. Ta jednak nie może, jak chcieliby choćby włoscy idealisci, funkcjonować w oderwaniu od materialnej rzeczywistości - dopiero w sprzężeniu z materią ujawnia się jej potencjał polityczny i ideologiczny.

Rozważania o dwoistej, dialektycznej naturze narzędzia technicznego pasują również do obecnych warunków rzeczywistości technologicznej i mogą być dowodem na jej hegemoniczny potencjał.

---

<sup>229</sup> Problem relacji myślenia i działania, choć w optyce gramsciańskiej przyjmuje wszelkie cechy dialektyczne, jest jednak problem, który trapił również filozofów innych proveniencji, zob. Maria Kostyszak, *Martin Heidegger - rękodzieło myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1997.

<sup>230</sup> Giuseppe Fiori, op.cit. s.108-109, *altro punto importantissimo che lo avvicino a me fu il mio indirizzo di logica sperimentale, " col invenzionedella tecnica" , cioè col passaggio dal homo sapiens al homo faber; dal logico al ingegnere, al tecnico, al meccanico, al operaio che dirige le macchine; dal lavoro mentale al lavoro manuale. Insomma, da eccezionale pragmatista, Gramsci si preoccupava soprattutto di ben capire come le idee diventano forze pratiche*, tłum. własne.

## VI. 4. Czy można oddzielić fakt filozoficzny od faktu technicznego?

Postawione powyżej pytanie zadał Gramsci podejmując w jedenastym z kolei Zeszytzie Więziennym polemikę z dziełem Benedetto Crocego „Materializm historyczny i ekonomia marksistowska”<sup>231</sup>. Jest to pytanie postawione retorycznie i odnosi się do charakteru filozofii praktyki jako filozofii, w której myślenie stanowi akt działalności umysłowej, a nie tylko „myślenie dla samego myślenia”. W pierwszej kolejności, posługując się tezami z dzieła Fryderyka Engelsa „AntyDuhring”, Gramsci oznajmia, że sztuka tworzenia pojęć nie jest czymś, co przynależy do powszechnej, zwyczajowej wiedzy, lecz jest techniczną pracą myślenia, nie mniej istotną niż prowadzenie eksperymentalnych badań w naukach przyrodniczych<sup>232</sup>. W tym kontekście, jak podaje Sardynczyk, Engels stoi na stanowisku, że pomimo wszelkich innowacji, które do dyskursu filozoficznego wprowadziła filozofia praktyki, w łonie tej nauki pozostała wciąż tendencja do stosowania logiki formalnej, jako dziedzictwa filozofii przedmarksowskiej, przynależnej filozofii „profesjonalnej i wysokiej”. Gramsci zastanawia się nad croceańskim stwierdzeniem, że koncept „techniki myślenia” funkcjonował już wcześniej w obszarze wiedzy zdroworozsądkowej, a żeby móc uprawiać filozofię (dla Crocego - z ducha heglowską), należy w swoim rozumowaniu znać i rozumieć zasady logiki formalnej, tak jak artysta czy poeta w swojej twórczości znają dorobek i warsztat występujących przed nimi twórców. Na tak postawiony problem Gramsci konstatuje, że artysta może wykonywać swoje dzieła nawet jeśli nie znał technicznego warsztatu swoich poprzedników, a poeta nie musi właściwie nawet umieć pisać i czytać, aby tworzyć poetyckie utwory - w tym sensie kieruje raczej nimi metafizyczne natchnienie niż profesjonalna szkoła swojej dziedziny.

W podobny sposób postrzega pracę filozoficzną. Myślenie jest dla niego aktem wykonawczym przynależnym każdej jednostce i każda jednostka, niezależnie od tego, czy pobierała akademickie wykształcenie, może i powinna je uprawiać. Pastuszek wypasający stada owiec na sardyńskich pastwiskach może mieć dar rzeźbienia

---

<sup>231</sup> Quaderno 11, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/09/19/indice-quaderno-11/>

<sup>232</sup> Quaderno 11, 44, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/11/08/la-tecnica-del-pensare-3/>, dostęp 10.04.2024 r.

przepięknych figurek z patyków, które znalazł na swojej drodze. Nie można odmówić mu wiedzy technicznej na temat posługiwania się kozikiem, może mieć nawet pewne intuicyjne pojęcie na temat struktury drewna, w którym rzeźbi, widząc i czując, że w określonych miejscach zdarza znajdować mu się materiał bardziej miękki i podatny na działanie jego palców i prymitywnego narzędzia, którym się posługuje. Podobnie człowiek posługujący się zdrowym rozsądkiem, operujący w obszarach powszechnej wiedzy - myśli, rozumuje, wykonuje swoje życie. Jednakże pozostawanie na tym poziomie, w opinii Gramsciego, nie będzie prowadzić do postępów. Pisze:

*Może istnieć artysta, który "świadomie" lub "odruchowo" nie wie nic o dotychczasowym opracowaniu technicznym (naiwnie będzie czerpał swoją technikę ze zdrowego rozsądku); nie może to jednak mieć miejsca w dziedzinie nauki, w której postęp istnieje i musi istnieć, w której postęp wiedzy jest ściśle powiązany z postępem materialnym, technicznym, metodologicznym i w istocie jest przez niego uwarunkowany, podobnie jak w naukach doświadczalnych sensu stricto<sup>233</sup>*

W tym sensie Gramsci uważa, że filozofii, zwłaszcza w jej odślonie związanej z filozofią praktyki, bliżej do tzw. nauk ścisłych niż sztuki czy poezji. Co więcej, w tym samym Zeszytcie, powie on, że istnieje większa identyfikacja pomiędzy *techniką i aktem myślenia*, niż pomiędzy instrumentami badawczymi, a myślą właściwą w naukach eksperymentalnych<sup>234</sup>. Spekuluje na ten temat w następujący sposób:

*Być może można sobie wyobrazić astronoma, który nie wie, jak używać swoich instrumentów (może mieć materiał badawczy od innych do matematycznego przetworzenia), ponieważ relacje między "astronomią" a "instrumentami astronomicznymi" są zewnętrzne i mechaniczne, a nawet w astronomii istnieje technika myślenia, oprócz techniki instrumentów materialnych.*

---

<sup>233</sup> Ibidem: *Può esistere un artista che «consapevolmente» o «riflessamente» non conosce nulla dell'elaborazione tecnica precedente (la sua tecnica egli la prenderà ingenuamente dal senso comune); ma ciò non può avvenire nella sfera della scienza in cui esiste progresso e deve esistere progresso, in cui il progresso della conoscenza è strettamente connesso al progresso strumentale, tecnico, metodologico e ne è anzi condizionato, proprio come nelle scienze sperimentali in senso stretto, tłum. własne.*

<sup>234</sup> Ibidem.

W przedstawionym powyżej cytacie widać, że filozof poszukuje korelacji pomiędzy filozofią a wytwarzaniem wiedzy uznanej za dosadnie naukową - ścisłą i niepoddaną metafizycznemu czy magicznemu przetworzeniu, o co można "oskarżyć" niekiedy różne nurty filozofii, która w jego opinii nie przeszła przez filtr marksistowski (*praxis*). Aby jeszcze bardziej podkreślić swoją tezę, Gramsci przywołuje z pamięci fragment artykułu Mario Camisa "L'aeronautica e scienze biologiche" z marca 1928 roku, opublikowanego w piśmie "Nuova Antologia":

*<<Narzędzia umysłowe i moralne, którymi dysponuje człowiek, są zawsze takie same (?): obserwacja, eksperyment, rozumowanie indukcyjne i dedukcyjne, zdolności manualne (?) i wynalazcza wyobraźnia. W zależności od metody użycia tych środków istnieje empiryczny lub naukowy kierunek ludzkiej działalności, z tą różnicą między nimi: że drugi jest znacznie szybszy i ma znacznie większą skuteczność>><sup>235</sup>*

Człowiek wyposażony w takie narzędzia, o jakich we wspomnianym cytacie mówi Camis, jest dla Gramsciego materiałem na filozofa. Autor Zeszytów Więziennych postuluje, żeby tak jak w szkolnictwie podstawowym dzieci uczone są pisanie i czytanie, jako zasadniczych wymagań rozwoju cywilizacyjnego, uczone były również technik myślenia, które uczyniłby z nich obywatele myślących samodzielnie oraz krytycznie i zdolnych wylapywać w publicznym dyskursie złudne potoczności mogące doprowadzić do bezrefleksyjnego poddania się hegemonicznemu myśleniu rządzących. Umysł człowieka jest zatem narzędziem, który należy szkolić i kształtować, aby móc wydobyć z niego istotnie doniosłe myślenie filozoficzne. W wyniku polemiki z Crocem Gramsci dochodzi do wniosku, że to właśnie dialektyka marksistowska jest nowego rodzaju narzędziem, który takie „techniczne kształcenie umysłu” umożliwia. W tym właśnie momencie rozstrzyga pytanie, które przywołałam w tytule tego podrozdziału:

---

<sup>235</sup> ibidem; «*Gli strumenti mentali e morali di cui l'uomo dispone sono sempre i medesimi (?): l'osservazione, l'esperimento, il ragionamento induttivo e deduttivo, l'abilità manuale (?) e la fantasia inventiva. A seconda del metodo con cui questi mezzi sono usati si ha un indirizzo empirico o scientifico dell'attività umana, con questa differenza tra i due: che il secondo è molto più rapido ed ha un rendimento molto maggiore*», tłum. własne.



*Czy można oddzielić fakt techniczny od filozoficznego? Można, dla praktycznych celów dydaktycznych. I rzeczywiście warto zwrócić uwagę jakie znaczenie ma technika myślenia dla konstruowania programów edukacyjnych. Nie można też porównywać techniki myślenia z retorykami starego typu. Nie tworzyły one artystów, nie tworzyły gustu, nie dostarczały kryteriów doceniania piękna: nadawały się jedynie do tworzenia kulturowego „konformizmu” i języka konwersacji między literatami. Rozwinięta jako taka technika myślenia z pewnością nie stworzy wielkich filozofów, ale dostarczy kryteriów osądu i kontroli oraz skoryguje zniekształcenia zdroworozsądkowego sposobu myślenia<sup>236</sup>.*

## VI. 5. Wykształcenie techniczne

Technika i technologia interesowały Gramsciego przede wszystkim w tym zakresie, w jakim stawały się emanacją materialnego wymiaru rzeczywistości społecznej. W niewielkim zakresie podejmował się refleksji *stricte* nad tematami technicznymi czy technologicznymi, rozpatrywał je raczej w kontekście przemian industrialnych i organizacji pracy, ale także w kontekście pracy filozoficznej, rozumianej jako technika myślenia. Poniżej przedstawię wybór inspiracji i cytatów związanych z rozumieniem tego zjawiska, a następnie zaproponuję współczesną interpretację gramsciańskiego rozumienia.

Okresy, w których sardyński filozof podejmował zagadnienia życia technicznego przypadają głównie na jego pracę w redakcji pisma *L'Ordine Nuovo* podczas zamieszkiwania i pracy w Turynie oraz na okres uwięzienia. W pierwszym przypadku filozof podejmował temat techniki w wymiarze bardziej praktycznym, w odniesieniu do tworzenia się powojennego i przedrewolucyjnego porządku świata, w drugim zaś bardziej teoretycznym, głównie poprzez prowadzenie polemik z pismami Benedetta Crocego oraz Nikolaja Bucharina. Faktem jest jednak, że obie te

---

<sup>236</sup> *ibidem*: *Si può staccare il fatto tecnico da quello filosofico? Lo si può però isolare ai fini pratici didascalici. E infatti è da notare l'importanza che ha la tecnica del pensiero nella costruzione dei programmi didattici. Né si può fare il paragone tra la tecnica del pensiero e le vecchie retoriche. Queste né creavano artisti, né creavano il gusto, né davano criteri per apprezzare la bellezza: erano utili solo per creare un «conformismo» culturale, e un linguaggio da conversazione tra letterati. La tecnica del pensiero, elaborata come tale, non creerà certo grandi filosofi, ma darà criteri di giudizio e di controllo e correggerà le storture del modo di pensare del senso comune; tłum. własne*

perspektywy przenikają się w Zeszytach Więziennych, stając się głównym odniesieniem dla podjętej przeze mnie pracy badawczej. W poniższych rozważaniach w pierwszej kolejności odniosę się do bardziej ogólnego rozumienia techniki przez Gramsciego, przywołując jego konstatacje na temat wykształcenia technicznego, techniki militarnej oraz industrializacji, następnie zaś zrekonstruuję jego refleksje, w których podejmował temat techniki w sensie bardziej filozoficznym. We wnioskach końcowych zaproponuję sposoby, w jakie przedstawiona perspektywa może zostać odczytana i zinterpretowana na potrzeby współczesnej rzeczywistości technicznej.

Swój światopogląd dotyczący szkolnictwa, zwłaszcza zaś szkolnictwa technicznego w obrębie warstwy proletariackiej, przedstawił Gramsci po raz pierwszy w felietonie „Człowiek czy maszyna”, jako młody działacz socjalistyczny w turyńskiej redakcji pisma *Avanti!* Relacjonując dyskusję na temat propagowania wśród proletariatu szkolnictwa jako jednego z najważniejszych zadań partii socjalistycznej, zwrócił uwagę na nierówny i umotywowany klasowo podział szkolnictwa na klasyczne, przeznaczone dla dzieci i młodzieży ze środowisk burżuazyjnych oraz zawodowe - techniczne, mające na celu wykształcić przeznaczonych jedynie do pracy fizycznej przyszłych robotników wywodzących się z warstwy proletariackiej:

*Szkoła zawodowa nie może stać się inkubatorem małych potworów, sucho wyszkolonych do rzemiosła, bez ogólnych idei, bez ogólnej kultury, bez duszy, a jedynie z nieomylnym okiem i mocną ręką. Nawet dzięki kulturze zawodowej człowiek może wyłonić się z dziecka. Pod warunkiem, że jest to kultura edukacyjna, a nie tylko informacyjna lub nie tylko praktyka manualna. Radny Fromro, który jest przemysłowcem, jest zbyt ograniczonym mieszczaninem, gdy protestuje przeciwko filozofii. Oczywiście dla wąskomyślących, burżuazyjnych przemysłowców bardziej przydatne może być posiadanie pracowników - maszyn niż ludzi. Ale ofiary, którym dobrowolnie ulega cała społeczność, aby się udoskonalić i wydobyć spośród niej najlepszych i najdoskonalszych ludzi, którzy*

wyniosą ją jeszcze wyżej, muszą przynosić korzyść całej społeczności, a nie tylko burżuazyjnej kategorii czy klasie<sup>237</sup>.

Choć na długo przed podjęciem refleksji na temat fordystycznej organizacji pracy i idącej za nią taylorowskiej teorii, już w powyższym cytacie widać opór Gramsciego przeciwko zorientowaniu rządzących (w tym wypadku dowodzących organizacją szkolnictwa) kształcenie oparte na podziałach umotywowanych pochodzeniem społecznym i klasowym. Już w 1916 widział w tym Gramsci zagrożenie powielanymi i utrwalanymi nierównościami i wykluczeniem robotników oraz uczynieniem z nich "ludzkich maszyn", w refleksji na temat taylorizmu i fordyzmu, określanymi przez Sardynczyka "wytresowanymi goryłami" <sup>238</sup>.

Rozpoczynając pracę w piśmie L'Ordine Nuovo, Antonio Gramsci z całą mocą kontynuował propagowanie (wśród robotników i przedstawicieli klas podporządkowanych) edukacji w ogólności, niosąc na redakcyjnych sztandarach iście rewolucyjne zawołanie, którego jedna z części stanowiła: *edukujcie się, bo będziemy potrzebować całej naszej inteligencji!*<sup>239</sup>. Kwestii wykształcenia się warstwy intelektualnej spośród robotników Gramsci poświęcił wiele miejsca w swojej twórczości, podejmując temat utworzenia nowego typu intelektualisty typu organicznego, który wywodzić się miał z grup podporządkowanych czy też klasy robotniczej lub chłopskiej, przeciwstawiając tę figurę dotychczasowym „intelektualistom tradycyjnym”, postrzeganym jako przedstawicielstwo klasy rządzącej i burżuazyjnej<sup>240</sup>, nie mającej wiele wspólnego z interesami robotników. Oprócz konkretnych wytycznych umysłowych i intelektualnych, które moglibyśmy

---

<sup>237</sup> Antonio Gramsci, *Uomini o macchine*, [w:] *Avanti!*, Torino, 24.12.1916, rubryka: "La scuola e i socialisti": *La scuola professionale non deve diventare una incubatrice di piccoli mostri aridamente istruiti per un mestiere, senza idee generali, senza cultura generale, senza anima, ma solo dall'occhio infallibile e dalla mano ferma. Anche attraverso la cultura professionale può farsi scaturire, dal fanciullo, l'uomo. Purché essa sia cultura educativa e non solo informativa, o non solo pratica manuale. Il consigliere Sincero, che è un industriale, è troppo gretto borghese quando protesta contro la filosofia. Certo, per gli industriali grettamente borghesi, può essere più utile avere degli operai-macchine invece che degli operai-uomini. Ma i sacrifici cui tutta la collettività si assoggetta volontariamente per migliorarsi e per far scaturire dal suo seno i migliori e i più perfetti uomini che la innalzino ancor più, devono riversarsi beneficamente su tutta la collettività e non solo su una categoria o una classe.* tłum. własne.

<sup>238</sup> Szczegółowe wyjaśnienie tych terminów w rozdziałach dotyczących fordyzmu, amerykańizmu i taylorizmu.

<sup>239</sup> Antonio Gramsci, *Istruitevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza!* L'Ordine Nuovo, Torino, 1 maja 1919.

<sup>240</sup> Figurze "intelektualisty organicznego" i jej dawniejszym oraz współczesnym interpretacjom poświęcony jest osobny podrozdział w rozdziale czwartym niniejszej pracy.

obecnie określić przygotowaniem humanistycznym, również wykształcenie techniczne stanowiło dla Gramsciego warunek wykształcenia się warstwy intelektualnej nowego typu. Pisał:

*We współczesnym świecie wykształcenie techniczne, ściśle powiązane z nawet najbardziej prymitywną lub nisko kwalifikowaną pracą w przemyśle, musi stanowić podstawę nowego typu intelektualisty<sup>241</sup>.*

Pobieranie przez robotników nauk nie tylko w duchu humanistycznym, ale również technicznym, postrzegał jako szansę na zwiększenie się samoświadomości, a przez to sprawczości i zdolności do organizacji przeciwko wyzyskującym ich właścicielom. Sprzeciwiał się rozdzieleniu kształcenia klasycznego i zawodowego. Uważał, że podział taki sprzyjał pogłębianiu dystynkcji pomiędzy klasami wykonawczymi, dla których przeznaczony był zawodowy tryb kształcenia oraz inteligencją i klasami panującymi, kształconymi w duchu klasycznej, szerokiej edukacji<sup>242</sup>. Propozycja naprawy tego systemu opierała się na następującym rozwiązaniu:

*(...) jednolita szkoła początkowa rozwijająca kulturę ogólną, humanistyczną, dającą wykształcenie ogólne, łącząca w racjonalnym stosunku rozwijanie uzdolnień do pracy ręcznej (technicznej, przemysłowej) i do pracy umysłowej. Z tego typu szkoły po szeregu prób nad kierunkami indywidualnych uzdolnień zawodowych przechodziłoby się do którejś ze szkół specjalnych lub do pracy produkcyjnej<sup>243</sup>*

W dążeniu do zniesienia podziałów, których początków Gramsci upatruje już na poziomie szkolnictwa podstawowego, widzi on szansę na przeciwstawienie się hegemonii kulturowej instalowanej wśród grup społecznych jako rzecz występująca „naturalnie” i mająca potwierdzenie w organizacji szkolnictwa, kierowanej przez

---

<sup>241</sup> Quaderno 12, 3: *Nel mondo moderno l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo o squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale*, tłum. własne, <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2015/01/06/5022/>, dostęp 10.05.2024 r.

<sup>242</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. 1, s. 711.

<sup>243</sup> Ibidem, s. 711-712.

klasy rządzące i posiadające. Przeciwstawiał się również takiej strukturze edukacyjnej, która niejako „zamyka” uczonych i specjalistów różnych dziedzin w swego rodzaju bańkach intelektualnych, tworząc szkodliwy system korporacyjny, uniemożliwiający swobodny przepływ idei pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami jak i ograniczający dostęp do nich tym, którzy wywodzili się spoza warstw uprzywilejowanych<sup>244</sup>. Tendencja podziału na pracę „umysłową” i pracę „techniczną” przenosi się również na wyższe stopnie organizacji społecznej. Gramsci pisze w dalszej części przywoływanego rozdziału, że jego konsekwencją jest ciągle rozbudowywanie aparatu biurokratycznego, a przez to osłabianie struktury państwa na rzecz zarządzania przez wyspecjalizowany personel wywodzący się z działalności prywatnej. Dla filozofa jest to sposób na kontrolowanie ustroju przez różnego rodzaju podmioty prywatne, co w dzisiejszych czasach znane jest powszechnie jako prywatyzacja usług publicznych i zlecanie ich realizacji prywatnym przedsiębiorcom. Przeświadczenie takie, zarówno w czasach gramsciańskich jak i dziś, może wywodzić się z przekonania o niewystarczającej roli publicznego szkolnictwa w zakresie kształcenia specjalistów mogących w sposób efektywny zarządzać strukturami państwowymi i tym samym wiara w to, że jedynie sektor prywatny jest w stanie takowych specjalistów w sposób adekwatny przygotować do pełnienia różnorodnych funkcji administracyjnych i zarządczych.

Celem uzupełnienia wykształcenia klasycznego, nakierowanego na rozwój umysłowy, o dziedziny z zakresu techniki, jest, jak wspomniano wcześniej, utworzenie nowego typu intelektualisty, funkcjonariusza publicznego, ale także przywódcy politycznego:

*Tradycyjny typ „przywódcy” politycznego, przygotowanego wyłącznie do działalności formalnoprawnej, staje się przeżytkiem i przedstawia dla życia państwowego poważne niebezpieczeństwo” przywódca musi posiadać pewne minimum ogólnego wykształcenia technicznego, które by mu pozwoliło, jeśli już nie na samodzielne tworzenie właściwych rozwiązań, to przynajmniej na ocenę rozwiązań proponowanych przez rzeczoznawców i wybór tych, które są słuszne z <<syntetycznego>>punktu widzenia techniki politycznej<sup>245</sup>*

---

<sup>244</sup> Ibidem, s. 712.

<sup>245</sup> Ibidem, s. 713.

Widzimy zatem, że w ocenie Gramsciego, niedostateczne przywiązanie do technicznych dziedzin w szkolnictwie powoduje nie tylko pogłębianie się pozornie organicznych podziałów na klasę rządzącą (pracującą umysłowo) oraz na klasę wykonawczą (pracującą fizycznie), ale stanowi również żywotne niebezpieczeństwo dla funkcjonowania struktur państwowych. Przywódca, który nie posiada minimum wiedzy z zakresu techniki i technologii, podatny może być na manipulacje lepiej od niego w tym zakresie wykształconych, a w dalszej kolejności na szkodzenie państwu i utratę władzy na rzecz przedstawicieli najróżniejszych technologicznych korporacji oraz drobnej burżuazji. W świetle przytoczonych cytata można wysnuć wniosek, że fakt kształcenia technicznego był dla Gramsciego sprawą nie tylko związaną z obszarem edukacji, ale również wysoce upolitycznioną.

## VI. 6. Industrializacja

Kolejne, warte odnotowania uwagi na temat techniki zawiera Gramsci w swoich konstatacjach na temat przemysłowienia oraz techniki militarnej.

O samym procesie nowoczesnej industrializacji pisze on, że jest to *nieustające zwycięstwo nad zwierzęcością człowieka*<sup>246</sup>. Dostrzega w niej szansę na samodyscyplinowanie się robotników oraz ustalenie nowych, niezbędnych zwyczajów dotyczących porządku pracy i organizacji produkcji. W kwestii techniki, uważa przemysłowienie za sprawę przypisaną nierozzerwalnie czasom nowoczesnym. Jak zauważa autorka hasła „industrializacja” w Słowniku pojęć gramsciańskich, Elisabetta Gallo, tym, którzy uważają, że procesy industrializacyjne rozpoczęły się już w czasach antycznych i nie stanowią niczego nowego, Gramsci odpowiada w szóstym z kolei Zeszycie Więziennym:

*(...) skoro tak, to nie bierze się pod uwagę <<dokładnego pojęcia, czym była „maszyna” w świecie klasycznym, a czym jest dzisiaj>>. W starożytnym świecie*

---

<sup>246</sup> Quaderno 1, 158, 138: *[l'industrialismo è] una continua vittoria sull' animalità dell'uomo*; tłum. własne; <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2013/11/12/animalita-e-industrialismo/> dostęp 10.05.2024 r.

*ułatwiała przemieszczanie i transport ciężkich obiektów, natomiast współczesna maszyna nie tylko pomaga robotnikowi, ale również go zastępuje*<sup>247</sup>

W przywołanym cytacie ujawnia się w zasadzie ambiwalentny stosunek filozofa do „maszyn” . Nie można jednoznacznie orzec, że sprzeciwia się on ich rozwojowi w kontekście organizacji pracy. Wychodzi raczej z założenia, że ich rozwój jest niezbędny po to, aby odciążać robotnika w jego pracy i mu ją ułatwiać - aby jednak tak się stało, musi on, co zostało powiedziane we wcześniejszych akapitach na temat postulatu edukacji technicznej, być osobą odpowiednio wykształconą w zakresie znawstwa nowoczesnych technik maszynowych, tak, aby nie stał się jedynie do nich dodatkiem - wytresowanym jedynie do naciskania konkretnych przycisków gorylem<sup>248</sup>.

Należy zanotować, że jest Gramsci przeciwny wielkim majątkom przemysłowym, w ramach których władzę nad industrializacją dzierżą w swoich rękach uprzywilejowani posiadacze fabryczni. W swoich pismach dotyczących ” Księcia” Niccola Machiavellego, w których za cel stawia sobie wypracowanie teorii na temat partii komunistycznej jako formy „Nowoczesnego księcia” zauważa on, że „wielcy przemysłowcy” (*i grandi industriali*) wykorzystują od czasu do czasu istniejące partie polityczne, aby lobbować na rzecz własnego interesu i własnej agendy politycznej, wobec czego nie sposób uznać, że są oni szczególnie blisko stowarzyszeni z jakąś konkretną partią, a jednocześnie, że żadna partia polityczna oprócz socjalistycznej nie jest wobec nich nastawiona antagonistycznie<sup>249</sup>. Podaje przykład ówczesnej sytuacji w Anglii, w której Partia Konserwatywna wchłonęła sprzyjającą początkowo przemysłowcom Partię Liberalną, co obyło się bez ich wyraźnego sprzeciwu, zaznaczając jednocześnie, że wszelkie zmiany statusu politycznego wielkiego przemysłu w angielskim kontekście odbywają się za sprawą oddolnej działalności masowych związków zawodowych, które w tym kraju pełnią

---

<sup>247</sup> Guido Liguori, Pasquale Voza, op.cit. s. 424, (...) *così non si tiene conto della <<nozione esatta di ciò che era la "macchina" nel mondo classico e quello che è oggi>>. Nel mondo antico essa facilitava il movimento e il trasporto di corpi pesanti, mentre la macchina moderna non solo aiuta il lavoratore ma lo sostituisce*; tłum. własne

<sup>248</sup> Zwłaszcza w analizach fordyzmu i taylorizmu widać, że krytycznie podchodzi Gramsci do tego rodzaju wyalienowania robotników od towarzyszących im w pracy sprzętów technicznych.

<sup>249</sup> Antonio Gramsci, *Note sul Macchiavelli*, Editori Riuniti, Roma, 1975, s. 46.

istotną rolę w tworzeniu praw pracowniczych<sup>250</sup>. Głównym płynącym z tych rozważań wnioskiem jest uznanie politycznej ważności zasady, wedle której konkretna grupa społeczna czy klasa reprezentowana jest przez konkretną partię polityczną, a jeśli następują w jej ramach pewne przesunięcia reprezentacyjne, mają one jedynie powierzchowny, reformistyczny charakter. Gramsci uważa, że nie jest możliwe stworzenie reprezentacji politycznej, która pogodziłaby interesy wszystkich zainteresowanych, stąd też ta partia, której stworzenia jest on orędownikiem, powinna działać przede wszystkim na rzecz warstw rządzonych i nieuprzywilejowanych, pilnując, aby osoby przejmujące partyjne zarządzanie, nie zmieniały jednocześnie barw politycznych na partię w większym stopniu reprezentującą zarządzających<sup>251</sup>.

Industrializacja jest jednak dla Gramsciego emanacją nowoczesności i postępu - w tym sensie wpisuje się on w szerszej pojęty, socjalistyczny/komunistyczny nurt rozwoju, dla którego wysoki poziom uprzemysłowienia był równoznaczny z wysokim poziomem organizacji państwowej. W kontekście industrializacji ujawnia się również przywiązanie do idei państwa w ogólności. Choć, jak widać na przykładzie fordystycznej organizacji pracy w Stanach Zjednoczonych, istnieje możliwość, aby struktury organizacji przemysłowej wzięły na siebie podmioty prywatne, to jednak w takim wypadku, odpowiedzialni za tę część rozwoju politycy, filozofowie i działacze muszą liczyć się z tym, że wraz z pozornie neutralnym rozwojem industrialnym i technicznym, poszczególne grupy interesu (posiadacze, kapitaliści) dążyć będą do zawłaszczenia rozwoju kulturalnego, jak to ma miejsce w przypadku nierozzerwalności opisywanej wcześniej fordystycznej organizacji z amerykańską organizacją kultury (stylu życia robotników).

Kwestia postrzegania spraw technicznych i technologicznych jako nieodłącznych części modernizmu, ujawnia także jego głęboką ambiwalencję oraz podatność na zawłaszczenia ideologiczne. Ponownie, najdokładniej oddaje ją przykład rozwoju technologicznego w kontekście świata amerykańskiego i zachodniego. Nawet jeśli za generalną potrzebą nowoczesnego postępu stoją idee państwowe, finansowane przez państwo i stanowiące część jego oficjalnej agendy, to jednak procesy ideologiczne podejmowane w obrębie kapitalizmu skutecznie

---

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 48.



przekierowały zdroworozsądkowe pojmowanie świata technologicznego na tory pojedynczej, kapitalistycznej inicjatywy. Temat ten rozwijam w następnym rozdziale.

## VII. Technologia jako forma hegemonii

Podjmując trop zarysowany w rozdziale dotyczącym postrzegania przez Gramsciego techniki, nauki oraz postępu technologicznego, w tej części pracy skupię się na analizie ideologicznego wymiaru technologii oraz wynikających z tego konsekwencji.

Jak zaznaczyłam wcześniej, technika i technologia postrzegana jest w duchu gramsciańskim jednocześnie jako część kultury, zarówno materialnej, jak i „symbolicznej”, jako przejaw obowiązującej ideologii, jako sprawa filozoficzna i polityczna oraz jako świadectwo postępu. Mając na uwadze wymienione kategorie, w tej części pracy chcę sprawdzić, na ile można mówić o hegemonicznym wymiarze technologii, czy też o technologicznej hegemonii. Podjęte tu rozważania wpisują się zaś w postawiony przeze mnie na początku jeden z celów prezentowanej dysertacji, a mianowicie ujęcie techniki technologii jako potencjalnej siły hegemonicznej. Przeanalizuję ideologiczne wymiary technologicznej materialności, starając się tym samym wskazać na słuszność tezy, że istnieje coś takiego jak konkretna, usytuowana ideologia technologiczna, której istnienie jest wyrażane w konkretnych strukturach hegemonicznej władzy politycznej.

Całość refleksji nad istotą kultury i „miękką” siłą procesów ideologicznych, które wpływają na kształt materialnej rzeczywistości, zdaje się potwierdzać towarzyszący jego filozofii realizm ontologiczny, co szczególnie wybrzmiewa we frazie: „elastyczny opór materii” (wł. *resistenza elastica della materia*). Termin ten został użyty w 10 Zeszycie Więziennym, w ramach polemiki z I i III tomem *Krytyki ekonomii politycznej* autorstwa Benedetto Crocego. Polemika ta odnosi się do proponowanego przez Crocego systemu interpretacji ekonomii kapitalistycznej, a mianowicie względnej wartości dodatkowej i postępie technicznym jako przyczynie zmiany tejże wartości<sup>252</sup>. Gramsci pisze:

---

<sup>252</sup> Quaderno 10 (33).

(...)[możemy] zauważyć, że w tym procesie przejawia się pewna sprzeczność: z jednej strony, postęp techniczny pozwala na zwiększenie wartości dodatkowej, z drugiej strony, postęp techniczny determinuje, poprzez zmianę składu kapitału, niżkową tendencję stopy zysku, co zostało wykazane przez Crocego w tomie III *Krytyki ekonomii politycznej*. U Crocego teoria wyłożona w tomie III przeciwstawia się dyskusji zawartej w tomie I, to znaczy, że prawo niżkowej tendencji stopy zysku przeciwstawia się występowaniu względnej wartości dodatkowej, wynikającej z postępu technicznego.<sup>253</sup>

i dalej, w tym samym miejscu:

*Kiedy możemy sobie uświadomić, że sprzeczność osiągnie węzeł gordyjski, nierozwiązywalny w normalnych warunkach, ale wymagający zastosowania miecza Aleksandra? Wtedy, gdy cała gospodarka światowa stanie się kapitalistyczna i osiągnie pewien stopień rozwoju: to znaczy, gdy "ruchoma granica" kapitalistycznego świata gospodarczego osiągnie swoje słupy Heraklesa. Siły przeciwdziałające prawu tendencji, które łączą się w produkcji coraz większej względnej wartości dodatkowej, mają granice, które są określone technicznie przez stopień **elastycznego oporu materii** oraz społecznie przez możliwy do zaakceptowania poziom bezrobocia w danym społeczeństwie. Oznacza to, że sprzeczność ekonomiczna staje się sprzecznością polityczną i jest politycznie rozwiązywana poprzez praxis. [podkreślenie moje]*

Takie ujęcie problemu mówi nam wiele o gramsciańskim podejściu do materii, w tym materii rozumianej jako technika (postęp techniczny). Gramsci, odwołując się do sił działających przeciwko (ekonomicznemu) prawu tendencji, dostrzega, że materia "napotkana" przez te siły, zmieniać się będzie wraz z ich oddziaływaniem. Oznacza to, że materia widziana jest jako podatna na zmianę (hegemoniczną). W tym

---

<sup>253</sup> ibidem, tekst oryg.: (...) e ciò è dimostrato nel III volume della *Critica dell'Economia Politica*, Il Croce presenta come obbiezione alla teoria esposta nel III volume quella parte di trattazione che è contenuta nel I volume, cioè espone come obbiezione alla legge tendenziale della caduta del saggio dei profitti la dimostrazione dell'esistenza di un plusvalore relativo dovuto al progresso tecnico, senza però mai accennare una sola volta al I volume, tłum. własne. Dziękuję dr. Krzysztofowi Nowakowi - Posadzemu za konsultacje w sprawie tłumaczenia użytych przez Gramsciego terminów ekonomicznych.

sensie nie pozostaje ona bierna i nie jest jedynie emanacją sił wynikających z ekonomicznej bazy. Elastyczny opór prowadzi do jej własnej zmiany, ukształtowania się jej *wobec* działalności świata zewnętrznego, to znaczy wobec arsenału oddziałujących, w tym wypadku, kapitalistycznych. Z jednej strony postęp techniczny osłabiać może działające na ekonomię siły wynikające z prawa tendencji wzrostowej, z drugiej zaś, rozumiany jako coraz większe zaawansowanie narzędzi i materiałów, wzmacniać te siły poprzez automatyzację pracy (jak w kontekście fordystycznej organizacji pracy), a przez to - możliwość ponoszenia mniejszych nakładów tak na maszyny, jak i na wykonujących przy nich pracę robotników, i tym samym przyczyniać się do większej akumulacji kapitału przez właścicieli fabryk. W takim rozumieniu, dana maszyna fabryczna, postrzegana jako emanacja materialności, przy udziale obsługujących ją ludzi, "dostosowuje" się *elastycznie* do akurat obowiązujących tendencji rynkowych. W sytuacji potencjalnego strajku robotników w fabryce Forda, również maszyny miałyby w nim swój "cichy" udział - początkowo wyspecjalizowany do pracy z konkretnym narzędziem robotnik, w wyniku porzucenia jej, czy też odejścia od niej - osłabia tym samym jej wartość - musiałyby zostać ewentualnie poniesione dodatkowe koszty na to, aby równie specjalistycznie wykształcić do pracy z ową maszyną innego pracownika, lub musiałyby zostać "uproszczona" sama maszyna, aby móc dostosować się do potencjalnie mniejszych umiejętności technicznych potencjalnego zastępcy swego dotychczasowego operatora. W jednym i drugim wypadku kapitalista pozostaje stratny. Konstatacja że *sprzeczność ekonomiczna staje się sprzecznością polityczną i jest politycznie rozwiązywana poprzez praxis*, odnosi się zaś do reguł filozofii praktyki, czyli filozofii dążącej do zmiany świata, jako sposobu rozwiązania przywołanego problemu - w tym wypadku ideologii kapitalistycznej i działających na nią sił bazowych. Nie da się rozwiązać problemów wynikających z tej ideologii bez odwołania się do sił krążących w nadbudowie - społecznych, politycznych i kulturowych sił hegemonicznych. W równoległy sposób w poniższych rozdziałach przeprowadzam analizę ideologii technologicznej.

## VII. 1. Ideologia technologiczna - hegemonia technologiczna

Według Gramsciego, istota władzy przejawia się nie tylko w jej symbolicznych wymiarach, które składają się na hegemonię. Ważną częścią sprawowania władzy jest sposób jej infrastrukturalnego urządzenia, czyli materialnego wymiaru, w którym znajduje swoje odzwierciedlenie. Rozumienie infrastruktury w tym kontekście osadzać się będzie na zasadach zaproponowanych przez Susan Leigh Star w jej tekście *The Ethnography of Infrastructure*.<sup>254</sup> Jak stwierdza autorka, choć infrastrukturalne zaplecze organizacji państwowej zdaje się być niewidzialne i ukryte, to w istocie niesie za sobą całe spektrum relacyjności wobec praktyk organizujących obraz świata<sup>255</sup>, czy też, jak powiedziałabym w kontekście tej pracy - wyraz hegemoniczny.

Za infrastrukturę władzy Gramsci uważać będzie materialnie zorganizowany, pozornie niewidoczny, choć ucieleśniony system. Cechy te pokrywają się z kategoriami analitycznymi wobec infrastruktury, które opracowała Star. Na system ów składa się chociażby sposób urządzenia architektury, za sprawą której hegemon sprawuje władzę:, kształt i wielkość budynków administracyjnych. Rolą architektury władzy jest wskazanie obywatelowi jego miejsca w systemie. Znane ze swojej monumentalności budynki pruskiej, a następnie faszystowskiej (zarówno w Niemczech jak i we Włoszech lat 20.) administracji, szkolnictwa i sądownictwa miały za zadanie sprawić, aby obywatel czuł się wobec nich niewielki i zależny, niepewny swojej sprawczości i dalece zdyscyplinowany. Nie tylko układ fasad, ale również mnogość korytarzy, klatek schodowych czy sposób urządzenia wnętrza, w których sprawujący władzę, czy to urzędnik, nauczyciel czy sędzia zasiada na katedrze wywyższonej wobec stanowiska petenta, ucznia lub skazanego, przyczyniał się do pogłębienia zarówno fizycznego jak i mentalnego zagubienia i przeświadczenia o braku mocy wobec wielkiej maszyny władzy. Literacką emanacją tego rodzaju hegemonicznego myślenia zdaje się być choćby słynna powieść Franza Kafki, „Zamek” , w której bohater zostaje „pokonany” i pozbawiony wszelkiej sprawczości

---

<sup>254</sup> Susan Leigh Star, *The Ethnography of Infrastructure*, *American Behavioral Scientist*, Volume 43, Issue 3, Sage Journals, 1997.

<sup>255</sup> *Ibidem*, s. 380.

nie tylko przez funkcjonariuszy hegemonicznego systemu, ale również przez jego bezpośrednio materialny i architektoniczny wymiar.

Kolejną emanacją władzy poprzez infrastrukturę był dla Gramsciego sposób organizacji prawa i polityki poprzez kwestie lingwistyczne. Księgi prawne, pisma i konstytucje, zapisane językiem niezrozumiałym dla przeciętnego obywatela, a niekiedy sprzecznym z zasadami zdrowego rozsądku, pogłębiać miały jego lub jej poczucie alienacji wobec ustanowionych poza zasięgiem umysłowym norm prawnych, którym jednakowoż (obywatel) musiał się poddać, aby móc uczestniczyć w ogólnym projekcie społeczeństwa politycznego<sup>256</sup>. Podobnie rzecz ma się z dostępnością języka i wiedzy technicznej. W ogólności kwestie te prezentowane są jako wymagające bardzo specjalistycznej wiedzy technologicznej i logicznej, a w obecnych czasach również zaawansowanej znajomości języka angielskiego, który za sprawą "amerykanizacji" globalnej kultury technicznej stał się językowym hegemonem. Pracownicy z branży technologii nie zadają sobie nawet trudu tłumaczenia angielskich nazw związanych z technologią na ich rodzime języki, a sama branża technologiczna nie wyraża tego typu potrzeb. W tym kontekście język angielski stanowiący swoisty techniczny *lingua franca* wydaje się być zupełnie wystarczający, kierując tym samym rozwój techniczny na tory dyktowane przez pierwotnych i oryginalnych użytkowników tego języka.

O sile infrastruktury jako władzy pisał również Michel Foucault, który w książce „Nadzorować i karać” analizował sposoby konstrukcji ośrodków władzy i dominacji, takich jak więzienia, szkoły czy szpitale, w każdym z tych instytucji doszukując się projektu dominacji wobec podwładnych, który to projekt realizował się za sprawą urzędzenia cel więziennych, sal szpitalnych czy wreszcie klas szkolnych<sup>257</sup>. Podmiot (obywatel) w zderzeniu z porządkiem infrastrukturalnych takich miejsc musi podporządkować się panującym tam regułom - zachowywać się w określony sposób, jednocześnie poddawać się odgórnej dyscyplinie i samodyscyplinować się. Najznamienszym przykładem tak pomyślanej architektury był dla Foucaulta projekt więzienia zwany panoptikonem. Osadzony w panoptikonie,

---

<sup>256</sup> Odpowiedzią na zawłóści prawno-administracyjnych struktur językowych są pro-obywatelskie projekty podejmowane przez władze państwowe, na przykładzie Polski jest to np. projekt dotyczący służby cywilnej "Prosty język", zob. <https://www.gov.pl/web/sluzbacywilna/prosty-jezyk>, dostęp 10.10.2024 r.

<sup>257</sup> Zob. Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

więzieniu zbudowanym na rzucie koła z wieżą strażniczą ustawioną na środku więziennego placu, nie ma wiedzy ani świadomości, czy jest w danym momencie obserwowany przez strażnika czy nie i na ile może sobie pozwolić. W związku z tym osoba osadzona dokonuje radykalnego aktu samo-obszervacji i wspomnianego wcześniej samo-dyscyplinowania się, co skutkuje tym, że ostatecznie osoba strażnika przestaje być nawet potrzebna. Więzienie takie przez swojego twórcę, Jeremego Benthama, nazwane zostało „idealnym”, w tym sensie, że może pozostać ono wolne od pracy strażników, a całość aktu nadzoru odbywa się w obrębie pojedynczych cel osadzonych, którzy nieustannie zakładają, że są obserwowani. Ideał w tym znaczeniu polega zatem na zaawansowanej autokontroli.

Metafora panoptikonu trafnie oddaje współczesne technologie medialne, a zwłaszcza świat mediów społecznościowych, oraz, z drugiej strony, technologie inwigilacyjne, którymi rządy i korporacje posługują się w celu sprawowania władzy i nadzoru nad obywatelami. Miasta obfitujące w mnogość kamer CCTV jawią się jako tereny podlegające kontroli niewidocznych strażników. Obywatele przypuszczają, lecz nie mają pewności, że po drugiej stronie obserwującego ich urządzenia znajduje się ktoś, kto „ma na nich oko”. Z tego powodu dochodzi do samo-ograniczenia się i samo-dyscyplinowania. Obywatele wolą zachowywać się w sposób nie podlegający karze, na wypadek, gdyby po drugiej stronie kamery znajdował się ktoś, kto będzie kontrolował, oceniał i w razie potrzeby osądzał ich potencjalnie niezgodne z normami zachowania.

Technologia i technika, wraz z nastaniem nowoczesności, stały się istotnymi wyznacznikami obowiązujących idei oraz ich materializacją. Nie jest moim celem rozpatrywanie jej instrumentalnych czy konstruktywistycznych wymiarów, praca ta została z powodzeniem wykonana przez innych filozofów, zwłaszcza z Szkoły Frankfurckiej oraz społecznych studiów nad nauką i techniką (STS)<sup>258</sup>. Tym, co zajmuje mnie w temacie technologii jest raczej gramsciańska refleksja na temat tego, w jaki sposób idee stają się praktycznymi siłami politycznymi.

---

<sup>258</sup> Zob. Herbert Marcuse, *Some social implications*, Studies in Philosophy and Social Science, Volume 9, Issue 3, p. 414-439, 1941; *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Wiesław Gromczyński, Stanisław Konopacki, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa 1991; Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology*, Oxford University Press, New York 1991; Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology and STS*, materiał konferencyjny, ISIS Summit Vienna 2015 —The Information Society at the Crossroads, MDPI, Vienna, 2015.

Zakładam, że forma oraz treść technologiczna jest upolityczniona w takim zakresie, w jakim wspiera, reprodukuje i stabilizuje konkretną hegemonię kulturową. W przypadku XXI-wiecznego rozwoju technologicznego mówić możemy raczej o hegemonii kapitalistycznej, zarówno w zakresie politycznym jak i ekonomicznym i kulturowym i w tym sensie technologia, z którą na co dzień obcujemy jest technologią kapitalistyczną. Rzecz jasna, nie zawsze tak było. Powojenny „wybuch” nowoczesności, zwłaszcza w latach 50. ubiegłego wieku i to zarówno na obszarze krajów socjalistycznych jak i kapitalistycznych, zakładał duży udział organizacji państwowej w tworzeniu wynalazków technologicznych. O ile projekt ten powiódł się do pewnego stopnia na obszarze Związku Radzieckiego i krajów satelickich, korelując postęp techniczny i naukowy z generalnym postępem społecznym i kulturowym<sup>259</sup>, o tyle w głównym obecnie źródle innowacji technicznych, czyli na obszarze Stanów Zjednoczonych, a następnie na terenach z dominującym neoliberalnym modelem ekonomiczno - politycznym, takich jak potransformacyjna Polska, fordystyczna z ducha organizacja pracy technologicznej przykryła wszelkie osiągnięcia państwa na tym obszarze, wspierając przekonanie o „geniuszowskiej”, prywatnej i skrajnie indywidualnej inicjatywie technologicznej jako jedynym źródle postępu. W tym sensie, powiódł się projekt kapitalistycznej (fordystyczno-amerykanistycznej) hegemonii technologii. Oprócz ogromnych nakładów finansowych i politycznych, niemały udział w utrwaleniu takiej wizji świata technologicznego miało dotarcie do głębin powszechnego zdrowego rozsądku, potocznej wiedzy na temat pochodzenia i działania technologii.

## VII. 2. Technicyzacja zdrowego rozsądku

Co to oznacza, że zdrowy rozsądek jest (może być) techniczny lub *stehnicyzowany*?

Aby rozstrzygnąć zadane pytanie, wróć do przywołanego wcześniej cytatu:

---

<sup>259</sup> Zob. Andrzej W. Nowak, *Pedagogika postępu a metaświatopoglądowa funkcja filozofii*, Sensus Historiae, Volume 53, Issue 2023/4, 2023; Andrij Mowczan, *Pedagogika Postępu*, przeł. Andrzej W. Nowak, Mały Format, 2023 (<https://malyformat.com/2023/10/pedagogika-postepu/>, dostęp 10.10.2024 r).

*Jeżeli jakiegoś rodzaju wola jest początkowo reprezentowana przez jednego człowieka, a z czasem staje się przyjęta przez wielką ilość ludzi w sposób trwały, to jest to „dowód” na jej racjonalność - w ten sposób staje się zdrowym rozsądkiem<sup>260</sup>.*

W cytacie tym Gramsci przyznaje, że myśl zdroworozsądkowa ma pewnego rodzaju potencjał memetyczny, a jej rozprzestrzenienie się świadczy o cechach racjonalności. Jest to teza dość przejmująca. Zakłada bowiem, że przy zaistnieniu odpowiednich warunków możliwości, myśl jednego człowieka stać się może myślą powszechną, stąd zaś niedaleka droga do rozpowszechnienia się partykularnych, krzywdzących, a niekiedy nie bardzo racjonalnych poglądów poszczególnych osób, które w danym momencie historii mają sposobność sprawowania władzy nad ludzkimi umysłami w ten sposób. aby ich własny ogląd świata stał się oglądem generalnym. Ambiwalencja tego stwierdzenia jest jednak charakterystyczna dla gramsciańskiego namysłu nad światem życia. Należy postrzegać je w tym kontekście raczej jako diagnozę filozoficzną niż jako postulat, a wglębiecie się w jego znaczenie ma za zadanie umożliwić innym aktorom społecznym, w tym przypadku, siłom progresywnym, zorientowanym socjalistycznie, sposób przejmowania władzy. Jednocześnie jednak jest to stwierdzenie w miarę uniwersalne i, jak postaram się wykazać poniżej, możliwe do skonceptualizowania również w obszarze techniki i technologii.

Zasadniczo, jako emanacja kultury materialnej, technika przysługuje się rozwojowi historii i rozwojowi ludzkiemu. Wynalazki i odkrycia techniczne popychają rozwój do przodu, technika zaś sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Nie jest jednak też neutralna<sup>261</sup>. Poszczególne siły polityczne, a dziś, w większej mierze, kapitalistyczne, stojące za rozwojem technologicznym mają jednak interes w tym, aby osoby użytkujące ich sprzęty miały na ich temat określone zdanie.

Wiemy z poprzednich analiz Gramsciego, że zdrowy rozsądek, choć pozornie niewidoczny, jest sferą wysoce upolitycznioną i podatną na wpływy ideologiczne<sup>262</sup>. Działanie na sferę zdrowego rozsądku obejmuje pracę w obrębie kultury, języka,

---

<sup>260</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, tom 1, op.cit., s. 35.

<sup>261</sup> Melvin Kranzberg, *Technology and History: "Kranzberg's Laws"* [w:] *Technology and Culture*, Volume 27, Issue 3, 1986, s. 545.

<sup>262</sup> Michał Wróblewski, op.cit. 2018, s. 91.



codzienności i procesu historycznego. W kontekście technologicznym do zestawu tego dodać możemy również oddziaływanie na "przekonania" to znaczy na ideologię technologiczną. Techniczny i technologiczny obraz świata, jaki mamy w swojej dyspozycji poznawczej jest wynikiem globalnych gier ideologicznych, wywierania wpływu i uczestniczenia w pozornie neutralnych politycznie i zmierzających jedynie do postępu, lecz w istocie ściśle ukierunkowanych na konkretne zdobycze ideologiczne, konfliktach.

Współcześnie możemy uznać, że istnieje coś w rodzaju „tożsamości technologicznej”, w tym sensie, że użytkownicy sprzętów dystrybuowanych przez dane firmy technologiczne, utożsamiają się z ich estetyką, funkcjonalnością i wreszcie, z samymi tymi firmami. Rewolucja cyfrowa ostatnich dziesięcioleci sprawiła, że nieustannie jesteśmy otoczeni zarówno fizycznym sprzętem, jak i całym *interfejsem* poszczególnych systemów technologicznych. Zapewniani przez korporacje technologiczne o ich niezawodności, trwamy w przekonaniu, że tak właśnie powinien wyglądać współczesny rozwój. W pewnej mierze wydaje nam się, że technologia dostosowuje się do nas samych, do naszych czasów, obowiązków i sposobów urządzenia życia. Gramsciańska perspektywa kazałaby nam jednak drażnić ten temat i zastanowić się, czy to jednak nie my, zarówno jednostkowo jak i kolektywnie dostosowujemy się do dyktowanych przez nią warunków. Pytanie brzmi: czy potrafimy wyobrazić sobie świat technologiczny inny niż ten, który znamy obecnie?

W swojej książce „Konsekwencje nowoczesności” (2008) brytyjski socjolog A. Giddens przedstawia charakterystykę wykorzenienia systemów społecznych, która polega na zastąpieniu lokalnych interakcji formatem globalnym, w ramach którego ich przebieg i sukces zależy od czynników nieobecnych w bezpośrednim doświadczeniu jednostek, a wręcz oddalonych od nich w czasie i przestrzeni<sup>263</sup>. W kontekście przedmiotu moich zainteresowań badawczych nie sposób uniknąć skojarzeń z rozproszonymi i zdecentralizowanymi siedzibami wielkich firm technologicznych, które, choć posiadają właściwie nieograniczony dostęp do naszego codziennego życia i w ogromny sposób oddziałują na charakter podejmowanych przez nas interakcji, głównie za sprawą używanych przez nas sprzętów

---

<sup>263</sup> Zob. Anthony Giddens, *Konsekwencje Nowoczesności*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

elektronicznych, jak choćby telefonów, komputerów, inteligentnych samochodów czy zegarków mierzących wykonane kroki i parametry życiowe, to jednak pozostają właściwie niemożliwe do namierzenia, a zglobalizowany i hierarchiczny system kapitalistyczny wręcz ułatwia tzw. "gigantom technologicznym" tworzenie skomplikowanych sieci podwykonawców, spółek - córek oraz eksternalizację poszczególnych usług cyfrowych, bez jakiegokolwiek kontroli użytkowników i użytkowniczek.

Wróblewski dowodzi, że w podobny sposób wykorzenieniu podlega władza, delegowana na zespół instytucji stanowiących kluczowe połączenie pomiędzy centrum zarządzania a poddanymi. Uważa, że:

*hegemonia (...) rządzi za pomocą wykorzenionej władzy. Określa warunki życia zbiorowego, po czym rozprowadza je i ucieleśnia w działaniu takich instytucji jak opieka medyczna czy system szkolnictwa. (...) Poprzez zapośredniczenie sprawia, że obywatele adresują swoje niezadowolenie w pierwszej kolejności w stronę instytucji, a dopiero później w kierunku państwa. Dodatkowo, władza może bez problemu, jeżeli jest to jej na rękę, przerzucić odpowiedzialność na karb owych instytucji i wyrzec się tym samym bezpośrednich konsekwencji<sup>264</sup>.*

Ponownie, podobny schemat zarządzania dotyczy współczesnej techniki i technologii cyfrowych. W sytuacji, w której nasze dane cyfrowe zostają wykradzione lub jesteśmy ofiarami innego rodzaju przemocy cyfrowej, nie jesteśmy w stanie lub mamy bardzo małe szanse na to, aby dotrzeć do osób odpowiedzialnych za zapewnienie nam bezpieczeństwa na platformach cyfrowych czy w mediach społecznościowych. Nasze niezadowolenie kierujemy w takich momentach zwykle na niezorientowanych konsultantów i konsultantki telefoniczne, lub, co zdarza się chyba częściej - na dany wytwór techniczny sam w sobie. Brak możliwości zaadresowania naszych problemów do właściwych, odpowiedzialnych za daną kwestię osób sprawia, że zaczynamy obwiniać pozostające w naszych rękach narzędzia techniczne, projektując na nich rosnące poczucie zagrożenia technologicznego. Niekiedy, działając w afekcie, doprowadzamy do ich zepsucia czy uszkodzenia, narażając się

---

<sup>264</sup> Michał Wróblewski, *Podmiotowość, rewolucja demokratyczna, wykorzenienie*, op.cit. s. 311

tym samym na dodatkowe wydatki. Zniechęcenie i niezadowolenie z dokonań techniki wzrasta, podobnie jak poziom odczuwanego lęku przed rozwojem technologii, podczas gdy faktycznie odpowiedzialni za taki stan rzeczy lub w ten sposób sprawowaną władzę technologiczną pozostają daleko poza zasięgiem naszych możliwości interweniowania.

Technologia okazuje się być zatem obszarem równoległym wobec władzy, instytucji i infrastruktury. W analogiczny sposób poprzez technologię dokonuje się zapośredniczenie ideologii kapitalistycznej i neoliberalnej, pozostawiając podmioty w zdroworozsądkowym przekonaniu o takim właśnie, nieuniknionym i niewidocznym charakterze. Choć jest to konstatacja raczej gorzka, to jednak, w perspektywie gramsciańskiej, daje nadzieję, na zmianę. Zdrowy rozsądek bowiem, choć stanowiący w ujęciu Sardyńczyka niebagatelny zasób hegemoniczny, jest jednak podatny na zmianę, która przyniesie ze sobą zmiany nie tylko w podstawowym, potocznym rozumieniu świata, ale i całej hegemonii. Losy współczesnego rozwoju technologicznego pokazują, że funkcjonariat neoliberalnej i kapitalistycznej hegemonii „zainwestował” niemały arsenał najróżniejszych, mniej i bardziej perswazyjnych środków w to, aby ich wizja świata jawiła się jako naturalna i zdroworozsądkowa. Poszczególne globalne wydarzenia, takie jak pandemia i wojny zdawały się ją zaś wspierać. W tym sensie kapitalistyczna wizja technologii może być porównana do wysiłków kościoła katolickiego na rzecz ustanowienia powszechnej wiedzy i zdrowego rozsądku zorientowanego na katolicki i religijny obraz świata. Jednakże, jak postulują Gramsci w kontekście czerpania z doświadczenia katolickich przywódców, zaangażowani obywatele, organiczni intelektualiści, osoby zorientowane na swego rodzaju aktywizm technologiczny, powinni raczej nie tyle odrzucać i negować owe wysiłki, lecz uczyć się z tego doświadczenia i przerabiać je na doświadczenie alternatywne. Droga do tego nie jest łatwa ani usłana różami, lecz jest możliwa. Przykłady takich alternatywnych dróg technologicznych hegemonii zaprezentuję w kolejnym rozdziale.

## VIII. La nostra citta futura. Przyszłość hegemonii technologicznej.

Poniższy rozdział poświęcam rozważaniom na temat przyszłości technologicznie ujętej hegemonii kulturowej, posługując się zarówno oryginalnymi gramsciańskimi odniesieniami jak i zakotwiczonymi w kulturze i rzeczywistości społecznej przykładami z historii, filozofii i ekonomii. Celem tego rozdziału jest wskazanie na potencjalne kierunki namysłu nad rzeczywistością technologiczną, w odniesieniu do zaprezentowanych w tekście pracy, szeroko pojmowanych odniesień do filozofii Antonia Gramsciego.

Przywołany w tytule tego rozdziału cytat zaczerpnięty jest z tytułu krótkiego artykułu opublikowanego w lutym 1917 roku w pismach *Il Grido del Popolo* (Krzyk ludu) oraz *Avanti!* (Naprzód!) „La città futura”, skierowanego do Federacji Młodych Socjalistów<sup>265</sup>. Felieton ten jest jednym z niewielu w istocie tekstów, w których Sardyńczyk bezpośrednio zwraca się ku przyszłości i wizji świata, który dopiero ma nastąpić. Pisze:

*Przyszłość należy do młodych. Historia należy do młodych. Ale młodych ludzi, którzy świadomi zadania, jakie życie nakłada na każdego z nich, dbają o to, aby odpowiednio się uzbroić, aby rozwiązać je w sposób, który najlepiej odpowiada ich wewnętrznym przekonaniom, którzy dbają o stworzenie środowiska, w którym ich inteligencja i aktywność mogą znaleźć maksymalny rozwój, najdoskonalszą i najbardziej owocną afirmację<sup>266</sup>.*

Zawarty w tym fragmencie przekaz jawi się jako niezwykle uniwersalny i ponadczasowy, a z racji tego, że Gramsci pisząc go miał lat 26, może być również widziany jako swoistego rodzaju automotywacja. W istocie, przekaz ten nie stracił na

---

<sup>265</sup> Zbiór turyńskich pism Gramsciego z lat 1911-1922 został opublikowany pod zbiorczym tytułem *La nostra citta futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, red. Angelo d' Orsi, Rzym 2004.

<sup>266</sup> Ibidem, *La citta futura*, cyt. oryg.: *L'avvenire è dei giovani. La storia è dei giovani. Ma dei giovani che, pensosi del compito che la vita impone a ciascuno, si preoccupano di armarsi adeguatamente per risolverlo nel modo che piu si confa alle loro intime convinzioni, si preoccupano di crearsi quell'ambiente in cui la loro intelligenza, la loro attività trovino il massimo svolgimento, la piu perfetta e fruttuosa affermazione* (tłum. własne), [w:] ibidem, s. 131

ważności również dzisiaj. Warto zauważyć, że jako marksista, filozof ten w niewielu miejscach odnosił się bezpośrednio do sposobu urzędzenia przyszłości, skupiając się na analizie procesów historycznych, które doprowadziły ludzkość do miejsca, w którym się znajduje. Nie można jednak uznać, że terażniejszość wyczerpywała kompletnie jego obszar zainteresowań. Odpowiadając na potrzeby młodych ludzi poprzez zakładanie frakcji młodzieżowej partii socjalistycznej oraz proponując zmiany we włoskim szkolnictwie, którego przyszłość obejmować miała bardziej egalitarne i emancypacyjne wychowanie, w którym młodzież przygotowywana jest do zmiany paradygmatów myślenia poprzez opisywaną wcześniej naukę logiki rozumianej jako techniki myślenia, zwracał się na swój sposób ku następnym pokoleniom ludzkości i to ich dobrostan miał na uwadze.

Przyszłość młodych ludzi, do których się zwracał, widział w zaangażowaniu w budowanie ruchu socjalistycznego, zarówno na poziomie partii jak i w codziennym życiu. Jego rozważania o tym, co nadejdzie, zajmował namysł nad stworzeniem odpowiednich warunków do rewolucji, a młoda gwardia socjalistów miała w jej nadejściu wykonać specjalne zadanie:

*Celem organizacji jest przede wszystkim edukacja i formacja. Jest to przygotowanie do bardziej intensywnego i odpowiedzialnego życia partii. Ale jest też jej awangardą, jej śmiałością pełną zapału. Młodzież stanowi rodzaj lekkobrodzkiej piechoty proletariackiej armii, która rusza do ataku na stare, rozpadające się i chwiejne miasto, aby wydobyć własne miasto z ruin<sup>267</sup>.*

Przyszłość była zatem projektem do wykonania, w ramach którego młodzieńczy zapał miał wprawiać w ruch i materializować ideę rewolucyjną. Przywołane w cytacie "miasto" świadczy o tym, że kierowała Gramscim wizja przyszłości o charakterze modernistycznym. Miasto zarządzane przez dobrze wyszkoloną kadrę intelektualistów organicznych. Miasto jest w nim organizmem społeczno-infrastrukturalno-ekonomicznym, organizacją kadr przyszłości: inżynierów, technologów i specjalistów według wzoru związkowego, fabryki i zakłady

---

<sup>267</sup> Ibidem: *L'organizzazione ha specialmente fine educativo e formativo. È la preparazione alla vita più intensa e piena di responsabilità del partito. Ma ne è anche l'avanguardia, l'audacia piena di ardore. I giovani sono come i veliti leggeri e animosi dell'armata proletaria che muove all'assalto della vecchia città infracidire e traballante per far sfogare dalle suo rovine la propria città*, s. 131

produkcyjne zarządzane przez siły proletariackie. Sam miał okazję doświadczyć swoistego laboratorium takich praktyk, podczas angażowania się w turyński ruch rad fabrycznych w czasie Czerwonego Dwulecia (*Biennio rosso*) oraz zakładania partii komunistycznej.

Jako filozof marksistowski, prezentował pomysły na organizację nowoczesnego państwa, które za sprawą uzyskania ogólnej zgody społecznej na działania władzy, bez użycia przemocy wobec obywateli, a jedynie wywierając wpływ kulturowo-społeczny i przewyciężając hegemonię, stać się miało (utopijnym poniekąd) państwem przyszłości:

*Reprezentatywna forma nowoczesnego państwa konkretyzuje się poprzez część polityczną i społeczną, „wątki prywatne”, wykorzystywane do „edukacji” mas w życiu państwowym lub, lepiej, do dostosowania mas do własnej struktury dominacji klasowej i sprawowania władzy „za zgodą rządzonych, ale za zorganizowaną zgodą, a nie ogólną i niejasną zgodą, która jest potwierdzana w momencie wyborów”<sup>268</sup>.*

Przyszłość w oczach Gramsciego jawiła się jako efekt obecnego wysiłku rewolucyjnego, a zadaniem socjalizmu było opracowanie koncepcji jej zarządzania w czasach porewolucyjnych, z uwzględnieniem zasad modernizmu. Socjalistyczny modernizm już w czasach przedwojennych był projektem generalnym, którego rozwój przerwała II wojna światowa, reasumowany jednak do pewnego stopnia w krajach socjalistycznych. Obserwując ten rozwój, zwłaszcza na rodzimym obszarze, możemy uznać, że w pewnym stopniu sprawdziły się przewidywania Gramsciego na temat organizacji modernistycznego państwa i miasta socjalistycznego. Reprezentacja namysłu gramsciańskiego znalazła swoje odzwierciedlenie w formie postępu w edukacji i uczynienia jej uniwersalną, likwidacji analfabetyzmu i umożliwienia migracji ze wsi do miast w celu budowy wspomnianego wcześniej, Miasta Przyszłości. Bez ujęcia kontekstu kulturalno-społeczno-edukacyjnego,

---

<sup>268</sup> Renato Caputo, *Gramsci e il ruolo delle masse nella modernità*, opublikowane na: <https://www.lacittafutura.it/cultura/gramsci-e-il-ruolo-delle-masse-nella-modernita>, dostęp z dn. 8.09.2024, tekst oryg.: *La forma rappresentativa dello Stato moderno diviene concreta mediante i partiti politici e sociali, "trama privata" di cui esso si serve per "educare" le masse alla vita statale o, meglio, per conformare alla propria struttura di dominio di classe le masse e governare " col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni"*, tłum. własne.

socjalistyczny modernizm byłby niepełny. W optyce gramscjańskiej składałyby się bowiem nań nie tylko wielkie projekty kosmiczne i przemysłowe, ale także socjalistyczna, organiczna praca u podstaw, wśród wykluczonych i podporządkowanych mas chłopskich i robotniczych, takie projekty jak sieci publicznych świetlic, kin i bibliotek, budowanie szkół na wsiach, otwarcie uniwersytetów na przedstawicieli i przedstawicielki klas ludowych, w duchu kształcenia warstwy intelektualistów organicznych.

## VIII. 1. Dawniej: futuryzm

Wcześniej, już w roku 1913, Gramsci wchodził w żywą i ostrą polemikę z nowo powstającym, zapoczątkowanym we Włoszech, prawicowo zorientowanym ruchem futurystów, czego dowodem jest między innymi opublikowany pod pseudonimem "Alfa Gamma" tekst w turyńskim Kurierze Uniwersyteckim "Futuryści"<sup>269</sup>. Choć wyrażał pewien entuzjazm, gdy chodziło o nowe, śmiałe środki wyrazu artystycznego i pochwałę ówczesnej awangardy, która była w jego opinii bardziej adekwatna wobec ówczesnego fermentu rewolucyjnego, to jednak zarzucał im Gramsci "galaretowatość"<sup>270</sup>, którą odczytać możemy jako miałość i nieznacność oporu wobec ówczesnej, przedwojennej orientacji politycznej, brak zwrócenia uwagi na nierówności, które niesie za sobą wysuwany przez nich postulat, jaki dziś nazwać moglibyśmy „akceleratorystycznym”. Ujęta przez niego, w sposób ironiczny, charakterystyka ruchu futurystów miała za zadanie pokazać, że owa "galaretowatość" nie jest niczym innym, niż stężoną formą quasi-religijnego dziedzictwa romantyków i idealistów i pomimo odwoływania się w swojej nazwie to przyszłości, nie jest niczym innym jak tylko pielęgnowaniem zromantyzowanej przeszłości. Tak pojmowany rozwój społeczny pozostawia w tyle (czy nawet dąży do wyrugowania) tych, którzy nie mają wystarczających zasobów, czy to materialnych, czy na poziomie świadomości, aby dostosować się do mistycznej wizji świata w której prym wiodą ci najbardziej sprawni, muskularni i przydatni potencjalnemu nowemu systemowi.

---

<sup>269</sup> Tekst opublikowany pod pseudonimem Alfa Gamma, [w]: Corriere universitario, 1, 8, 20.05.1913, za: D'Orsi, A. *La nostra città futura*, 2004, s.103-104.

<sup>270</sup> Ibidem.

Przypomnijmy, o co chcieli walczyć i czym kierowali się futuryści. Jedną z najgłośniejszych podnoszonych kwestii jest wspomniana *la velocità*, tłumaczone na język polski jako „szybkość”. W czwartym punkcie swojego manifestu, Filippo Tommaso Marinetti pisze:

*Oświadczamy, że wspaniałość świata wzbogaciła się o nowe piękno: piękno szybkości! Samochód wyścigowy ze swoim pudłem zdobnym w wielkie rury podobne do węzów o ognistym oddechu... ryczący samochód, który zdaje się pędzić po taśmie karabinu maszynowego, jest piękniejszy od Nike z Samotraki<sup>271</sup>.*

Jeśli przeanalizujemy ten cytat z perspektywy gramsciańskiej, będziemy skłonni dostrzec, że pomimo deklarowanej fascynacji konsekwencjami nowoczesnego rozwoju, jak, w tym przypadku, pojawienia się samochodu wyścigowego, który stanowić miał egzemplifikację przyspieszającego świata, futuryści zapominają o tym, co i kto stoi za produkcją owego samochodu (i innych materialnych środków), abdykując jakoby z historycznej świadomości. Założenie futurystyczne dlatego jest, jak wspomniano wcześniej, posądzane przez Gramsciego o tendencje mistyczne, ponieważ nie dostrzega ciągłości procesu historycznego i dialektycznego, które stoi za produkcją najnowszych rodzajów maszyn. Nie sprzeciwia się wszak Sardyńczyk powstawaniu nowoczesnych narzędzi technicznych. To, co różni go jednak od romantycznego entuzjazmu futurystów, jest świadomość nieuchronności zmian społecznych, jakie niosą za sobą owe narzędzia, kto na nich skorzysta i jakie są konsekwencje tak pojmowanej produkcji materialnej. Zagadnieniu temu poświęcił wszak szeroką uwagę podczas dogłębnej analizy fordyzmu i amerykańizmu. W optyce Gramsciego nowy sposób produkcji nie jest niewinny i skupiony wyłącznie na aspektach ekonomiczno - materialnych (fordyzm), ale w nieuchronnym stopniu wpływa na zmianę kultury i stylu życia (amerykanizm). Pamiętamy ustępy o „tresowanych gorylach” (*gorilla ammaestrata*) - ludziach pozbawionych własnej świadomości klasowej, których jedynym celem życiowym jawi się być zespolonym z obsługiwaną przez siebie maszyną, działając w duchu wypełniania potrzeb

---

<sup>271</sup> Tommaso Marinetti, *Fondazione e Manifesto del futurismo*, [w:] ” Figaro” , Paryż, 20.02.1909, tekst oryg.: *Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotraccia*; tłum. własne.



posiadacza owej maszyny, nie zaś swoich własnych; swoje własne zaś ograniczając do tych podstawowych, wynikających z prostej, organicznej biologii. Odpowiedzią na taki stan rzeczy jest świadoma samoorganizacja robotników w związkach zawodowych, pogłębianie kulturowego i edukacyjnego wymiaru życia za sprawą „wyszkolonych” do tego celu i pochodzących z warstw ludowych intelektualistów i wreszcie, ciągła praca nad rozwijaniem własnej świadomości klasowej, której efektem będzie stopniowe przewyższanie narzucanej przez posiadaczy hegemonii.

Nie tylko brak świadomości pochodzenia owej „szybkości” mierzi Gramsciego. Kiedy w innym miejscu swego manifestu Marinetti pisze:

*Znajdujemy się na wysuniętym cyplu stuleci!... Po cóż mielibyśmy oglądać się za siebie, jeśli chcemy sforsować tajemniczą bramę Niemożliwego? Czas i Przestrzeń umarły wczoraj. My żyjemy już w absolutie, ponieważ stworzyliśmy nieustającą wszechobecną szybkość<sup>272</sup>.*

wprost wystawia się on na gramsciańską krytykę idealizmu i absolutyzmu. Również w tym miejscu futuryści nie dostrzegają doniosłości procesu historycznego, który doprowadził społeczeństwo do miejsca, w którym w ogóle możliwe jest myślenie o przyszłości. Powołując się na zromantyzowaną wizję absolutu, nieuchronnie odwołują się oni do wielokrotnie krytykowanego przez Gramsciego, wyidealizowanego „ducha”, który miałby jakoby posiadać wszelkie tendencje do stworzenia jedynej w swoim rodzaju wizji zjednoczenia wokół idei przyszłości. Choć manifest włoskich futurystów powstał kilkanaście lat przed nastaniem faszystowskiej polityki Włoch, to jednak przyczynił się w znacznym stopniu do ideologicznego ukształtowania „człowieka faszystowskiego”. Również faszyzm zasadzał się na wizji przyszłości, w której system społeczny i ekonomiczny jest obsługiwany przez nieistniejącego realnie, wyobrażonego ducha wielkiego narodu. Do jego nastania miało zaś zaprowadzić siłowe zniesienie wszelkich różnic w ramach włoskiego społeczeństwa, tych zakorzenionych w języku, kulturze, folklorze i obyczajach i dostosowanie ich do wyimaginowanego fantazmatu powstałego w głowie jedynej przywódcy i będącego w istocie emanacją konkretnej, kapitalistyczno-faszystowskiej

---

<sup>272</sup> Ibidem: *Noi siamo sul promontorio estremo dei secoli!.. Perché dovremmo guardarci alle spalle, se vogliamo sfondare le misteriose porte dell'Impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poichè abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente*, tłum. własne.

hegemonii. W tym kontekście nie sposób odmówić Gramsciemu społecznej i politycznej intuicji, która skierowała go na tory radykalnej krytyki tego ruchu.

Wreszcie, futuryści nie kryją się ze swoimi fantazjami na temat, w gruncie rzeczy zupełnie nie nowoczesnego, zniesienia dotychczasowych instytucji kulturalnych i edukacyjnych, w których Gramsci widział szansę na pogłębianie się świadomości ludowej. Gramsci postulował bowiem "wlanie" własnej treści i przechwycenie takich instytucji jak szkoły, czy obrzędy, rytuały niż ich zniesienia. Podczas, gdy futuryści wysuwają żądania likwidacji bibliotek, muzeów i akademii, Gramsci proponuje raczej pasywną rewolucję wobec procesu industrializacji, której efektem będzie stworzenie alternatywnej hegemonii. Zamiast nawoływania do kompletnej destrukcji istniejącego systemu, Gramsci podpisałby się raczej pod słowami Jacka Kuronia, kiedy ten agitował o niepalenie istniejących komitetów, lecz zakładanie własnych. Widoczny brak alternatywnych wobec zniesienia istniejącego porządku propozycji w manifestie futurystów, ponownie, oddaje przyszłość w ręce wyobrazonego absolutu i pozbawiając sprawczości tych, których przyszłość ta ma realnie dotyczyć.

Nie tylko zresztą w kontekście zniszczenia istniejących instytucji widać zagrożenie. Kiedy futuryści piszą, że oprócz bibliotek, akademii i muzeów chcą również:

*zwalczać moralizm, feminizm i wszelką oportunistyczną lub utylitarną podłość<sup>273</sup>, a zamiast tego sławić wojnę – jedyną higienę świata – militarizm, patriotyzm, gest niszczycielski anarchistów, piękne idee, za które się umiera, oraz pogardę dla kobiet<sup>274</sup>.*

mamy do czynienia z wizją, której Sardyńczyk sprzeciwiał się z całą mocą, a która ostatecznie doprowadziła go za kraty faszystowskiego więzienia.

Kiedy Gramsci mówił o moralizmie, (wobec którego również wysuwał niemałą krytykę, przywołując chociażby stan obyczajów na jego rodzinnej wyspie; mowa o tym w rozdziale poświęconym wpływowi tego filozofa na dokonania współczesnego

---

<sup>273</sup> Ibidem (...) *combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria*; tłum. własne.

<sup>274</sup> Ibidem (...) *glorificare la guerra — sola igiene del mondo — il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna*; tłum. własne.

feminizmu), miał na myśli konkretnie usytuowany moralizm burżuazyjny i klerykalny, którego forma niesie za sobą przymus oczekiwanych zachowań społecznych i który w tym świetle stanowi ograniczenie rozwoju społecznego w duchu emancypacyjnym. Nie krytykował moralności jako takiej, wskazywał jednak na jej zdroworoządkową i ukształtowaną przez stulecia katolickiej i mieszczańskiej hegemonii formę, której trwanie przyczynia się do jej ciągłego stabilizowania i tym samym powoduje niemożność wydostania się z pułapki hegemonicznych norm. Futuryści, przeciwnie, nie adresują pochodzenia moralizmu, który chcą zwalczać i tym samym stają się w optyce gramsciańskiej niewiarygodni.

Również pozostałe postulaty z przywołanego cytatu są dla Gramsciego nie do przyjęcia. Kiedy Marinetti pisze o wojnie i militarystyce jako „jedynej higienie świata”, Gramsci, również reprezentujący pokolenie włoskich intelektualistów i polityków, którzy na własnej skórze doświadczyli okrucieństw I wojny światowej, uważa tego rodzaju konflikty zbrojne za *walkę międzynarodowych klas rządzących*<sup>275</sup> i jednocześnie nie definiuje *pokoju* jako przeciwstawnego jej pojęcia, lecz jako *zmienną zależną od kombinacji czynników politycznych (kultura polityczna klas rządzących) i społecznych (relacje pomiędzy rządzącymi i rządzonymi)*<sup>276</sup>. W perspektywie Gramsciego, wojna przyczynia się do zmiany relacji hegemonicznych i stabilizuje nowy społeczno - polityczny porządek wytyczany przez tych, którzy w niej zwyciężyli. Wobec tego, wojna jako taka ustanawia nową hegemonię polityczną, która zaprowadzana jest następnie w ramach wewnętrznych spraw państwa.

Różniące się od siebie radykalnie stanowiska wobec działań wojennych doprowadziły Gramsciego do dalszych analiz sytuacji futurystów, w kontekście polityczno-społecznym, który nastąpił już po I wojnie światowej. W tym czasie jeszcze mocniej wybrzmiewa u niego świadomość nieprzystawalności postulatów futurystycznych wobec walki klasowej. W liście do Trockiego *Lettera sul futurismo italiano*<sup>277</sup>, Gramsci w dojrzały już sposób punktuje przystępowanie futurystów do

---

<sup>275</sup> Guido Liguori, Pasquale Voza, op.cit. s. 376.

<sup>276</sup> Ibidem

<sup>277</sup> Antonio Gramsci, *Letteratura e rivoluzione, seguito da altri scritti letterari, dagli atti della riunione sulla politica del Partito comunista russo nella letteratura*, 9 maggio 1924, e dal testo della risoluzione del Comitato centrale del PCR(b) sulla politica nel campo letterario, 1. luglio 1925 / Lev Trockij ; introduzione e traduzione di Vittorio Strada. - Torino : Einaudi, 1973

ruchu faszystowskiego i popieranie włoskiego imperializmu. Z jednej strony docenia on wpływ ruchu futurystycznego na rewolucyjne z ducha załamanie się hierarchicznych stosunków, z drugiej zaś widzi w nim realne zagrożenie polityczne. Podobnie jak na wcześniejszym etapie, w kontekście futuryzmu wykazuje on większy entuzjazm, gdy chodzi o tematy związane z literaturą i sztuką, oraz krytyczny dystans, gdy chodzi o ich zaangażowanie polityczne. W późniejszych tekstach, już podczas pobytu w więzieniu, Gramsci rysuje paralełę pomiędzy ruchem futurystów w wymiarze kulturowym a odwiecznym konfliktem pomiędzy Północą a Południem, nazywając futurystów „kulturowym ruchem Północy”<sup>278</sup>. Paralela ta ma na celu podkreślenie różnic, które toczyły ówczesne państwo włoskie, gdzie Północ kraju stała się synonimem rozwoju przemysłu, modernizacji i kapitalizmu, pozostawiając „biedne” Południe obszarem zacofanym i pogrążonym w ciemnych otchłaniach ujarzmiającej tradycji. Gramsci wnioskował, że postulaty futurystyczne nie byłyby w żadnym stopniu do zrealizowania na obszarze znajdującym się na południe od Rzymu, wobec czego nie da się mówić o ich uniwersalnym czy jednoczącym charakterze i tym samym odmawiając im rewolucyjnego potencjału.

## VIII. 2. Dziś: akcelercjonizm

Również współcześnie „szybkość” (*velocità*) staje się przyczynkiem dla różnych stron politycznych do prowadzenia spekulacji na temat tego, jak ma wyglądać (teraźniejszość i) przyszłość. Nie mówi się już wprawdzie o futuryzmie, zdaje się bowiem, że za sprawą niesłychanego rozwoju technologii i mediów przyszłość jest naszym udziałem wraz z każdym mijającym momentem. Współczesną odpowiedzią na futurystyczną szybkość stał się koncept „przyspieszenia”, czyli akceleracji. O ile przedwojenny włoski futuryzm okazał się być forpoczta ustroju faszystowskiego, o tyle dzisiejsze przyspieszanie jest nierozzerwalnie związane z rozwojem kapitalizmu. Nad całością tych dyskusji unosi się duch technologizacji, zarówno codzienności jak i ekonomicznych, globalnych środków produkcji, z tego też

---

<sup>278</sup> Quaderno 1, 43, 35

powodu są to dyskusje istotne dla tej pracy. Zrekonstruujemy dwie strony sporu na temat akceleracjonizmu i sprawdzimy, w jaki sposób można zinterpretować je na sposób gramsciański.

Z jednej strony jest to perspektywa zaproponowana przez brytyjskiego filozofa Nicka Landa, którego uznaje się za przedstawiciela ruchu antyegalitarnego, antydemokratycznego i antyhumanistycznego<sup>279</sup>.

Jak pisze J. Maliński w swoim tekście na temat szerszego, lecz związanego ściśle z samym Landem oraz jego koncepcją ruchu neoreakcjonistycznego:

[Akceleracjonizm Landa - dop. AA] *(j)est to specyficzna interpretacja myśli Karola Marksa w odczytaniu Anty-Edypa Felixa Guattariego i Gillesa Deleuze'a. Land wychodzi z założenia, że machina kapitalistyczna jako deterytoralizująca i wytwarzająca zdekodowane przepływy (których wszyscy pragną jako linii ujścia) jest obiektem pożądania, który trzeba urzeczywistnić.*<sup>280</sup>

i dalej, przywołując cytaty z samego Landa:

*Maszynowa rewolucja musi zatem iść w kierunku przeciwnym kierunku do socjalistycznych regulacji; dążąc do jak najbardziej bezwarunkowego urynkowienia procesów, które rozdzierają pole społeczne [...]*<sup>281</sup>.

W takiej optyce przewiduje się zatem radykalne zniesienie jakiegokolwiek nadzoru państwowego nad kapitałem, zwłaszcza tym, który operuje w sferze technologii, ponieważ to właśnie ta sfera w największym stopniu wymaga „uwolnienia do szybkości”. Technologia staje się zatem obszarem, w którym przyspieszenie odbywa się realnie i w stopniu, którego nie jesteśmy w stanie prześledzić stosując się do historycznych kategorii zakładających regulację i kontrolę, a głosicielom prawd spod znaku neoreakcyjnych akceleracjonistów służy również za przykład konstrukcji świata, w którym nie ma miejsca na równość obywatelską, lecz dążyć należy do stworzenia superjednostki techno-ludzkiej, którą częścią tożsamości będzie zespolenie się z wszechobecnymi maszynami w niedemokratycznym i

---

<sup>279</sup> Zob.: Klint Finley, *Geeks for Monarchy: The Rise of the Neoreactionaries* [w:] TechCrunch, 2013, <https://techcrunch.com/2013/11/22/geeks-for-monarchy/>, dostęp z dn. 08.09.2024.

<sup>280</sup> Jędrzej Maliński, *Neoreakcyjny utopizm*, Sensus Historiae, Tom XXVI, Numer 1, 2017, s.104.

<sup>281</sup> Ibidem, s. 105.

ultraliberalnym, neofaszystowskim świecie, rządzonym przez technologicznych geniuszy<sup>282</sup>. Projekt akcelercjonistyczny w duchu Landa i ruchu neoreakcji jawi się jako ultra-nowoczesny i wyzbyty wszelkiego rodzaju ograniczeń niesionych przez historię i przeszłość, okazuje się być jednak projektem na wskroś antymodernistycznym. Odwoływanie się do systemu monarchicznego, jako jedyne go sposobu na umożliwienie kapitałowi przejścia totalnej hegemonii, w istocie cofa społeczeństwo do czasów przedoświeceniowych. Land adresuje w czasach Oświecenia szereg problemów nowoczesności, powołując do życia popularny już dziś w kręgach *alt*-prawicy koncept Mrocznego Oświecenia (*Dark Enlightenment*), który służyć ma za uzasadnienie hiperrasistowskich, antyfeministycznych i antyegalitarnych dążeń ruchu akcelercjonistycznego.

Organizacja życia w takim duchu ściśle wiązana jest z rozwojem najnowocześniejszych technologii, mających swe źródło w Dolinie Krzemowej, wśród „technologicznych geniuszy”, których interes klasowy zwykle pokrywa się z interesem współczesnego kapitału i neoburżuazji. Propaganda neoliberalna dokonała aktu semantycznego zespolenia technologii z kapitalizmem, co z jednej strony prowadzi do hiper zaangażowania przedstawicieli strony prawicowej i neoreakcyjnej we wprowadzaniu swojej hegemonii, z drugiej zaś (częściowo) do technologicznej abdykacji strony postępowej, zniechęconej szeregiem porażek lewicy w starciu z siłami globalnego kapitału. Alternatywna lewica z trudem buduje swój program technologiczny, a trudności te w pewnym stopniu mogą wywodzić się z negacji dawnych technologicznych programów socjalizmu. Dziedzictwo technologiczne krajów postsocjalistycznych zostało zburzone tak jak pomniki Lenina, a na własnej, rodzimej scenie filozoficzno-społecznej mieliśmy wybitnych myślicieli zajmujących

---

<sup>282</sup>Zob.: Nick Land, *A Quick and Dirty Introduction to Accelerationism*, 2014; opublikowano na: <https://obsoletecapitalism.blogspot.com/2017/05/nick-land-quick-and-dirty-introduction.html>, dostęp z dn. 4.09.2024; Klint Finley, op.cit.; Olivia Goldhill, *The neo-fascist philosophy that underpins both the alt-right and Silicon Valley technophiles*, Quartz, za: "[Dark Enlightenment](#)" : [The neo-fascist philosophy that underpins both the alt-right and Silicon Valley technophiles](#), dostęp z dn. 8.09.2024.

się różnymi obszarami socjalistycznego modernizmu, od badań kosmicznych, przez cybernetykę, na filozofii skończywszy<sup>283</sup>.

Lewicową odpowiedzią na akcelerationizm Nicka Landa jest manifest Nicka Srnicka i Alexa Williamsa z 2013 roku. Diagnozują w nim oni obecne problemy w wymiarze globalnym oraz kondycję międzynarodowej lewicy. Wnioski z tych przemyśleń są raczej ponure, już w pierwszym zdaniu manifestu czytamy: *Na początku drugiej dekady XXI wieku globalna cywilizacja stanęła w obliczu zagłady*<sup>284</sup>. O spowodowanie zagłady wprost obwiniają kapitalizm i spowodowane nim kryzysy, skutkujące skrajnymi nierównościami, monopolizacją branż przemysłu przez kapitał i zderegulowanie aparatu państwa. Co do organizacji przyszłości, stawiają równie ponurą diagnozę: *Paraliż politycznej wyobraźni sprawił, że nawet przyszłość została anulowana*<sup>285</sup>. W piątym punkcie pierwszej części swego manifestu, autorzy stawiają zarzuty niemocy ruchowi lewicowemu, który nie sprostał kryzysom spowodowanym przez neoliberalizm. Nie wierzą w masowy ruch związkowy i zauważają, że klasy ludowe kompletnie się od lewicy odwróciły, a przywódcy lewicowi stali się ideologicznymi zabawkami polityków neoliberalnych i pravicowych.

W drugiej części manifestu autorzy spotykają się z Gramscim, choć bezpośrednio się na niego nie powołują. Jest ona jednak zatytułowana: *Interregnum: akcelerationizmy*. Jest to zapowiedź opisu stanu przejściowego, *bezkrólewia*, czy *międzykrólewia*, jeśli trzymać się dosłownego tłumaczenia łaciny. Stanu i czasu, w którym zawieszono zostają reguły kontroli, a brak tych reguł powoduje pojawienie się kryzysów. *Interregnum* jakkolwiek zwiastuje zmianę, stan liminalny nie może jednak trwać wiecznie. Jeśli postrzegać go przez okulary Van Gennepa<sup>286</sup>, następnym

---

<sup>283</sup> Za takich uważam między innymi Stanisława Lema (*Summa Technologiae*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2020), czy Józefa Bańkę (*Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyroniki*, Śląsk, Katowice, 1976). W przeciwieństwie do akcelerationistów i jako zwolenniczka perspektywy historycznej w filozofii apelowałabym do całości lewicy o przeanalizowanie własnych związków z postępem technicznym w duchu socjalmodernistycznym i sprawdzenie, które z tych projektów można by zrekonstruować dla współczesności. Zagadnienie to poruszam w przywołanym tekście: *Spolegliwa opiekunka...*

<sup>284</sup> Nick Srnicek, Alex Williams, *Przyspiesz. Manifest akcelerationistycznej polityki*, za: [#PRZYSPIESZ Manifest akcelerationistycznej polityki - Rozdzielczość Chleba \(RIP\)](#), dostęp. 08.09.2024 r.

<sup>285</sup> Ibidem.

<sup>286</sup> Zob.: Arnold Van Gennep, *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii: o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, przeł. Beata Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 2006.



krokiem jest ustabilizowanie się nowego wymiaru rzeczywistości, który nie będzie powrotem do tego, co było przed wykonaniem owego ” obrzędu przejścia” .

Przywołuje to na myśl słynny cytat Antonia Gramsciego:

*Stary świat umiera. Nowy się jeszcze nie narodził. I w tym świecie cieni rodzą się potwory*<sup>287</sup>.

Diagnoza jest zgodna: świat znajduje się w fazie przejściowej. Fakt, że Gramsci opisał ten stan przed prawie stu laty, a wnioski u lewicowo zorientowanych współczesnych filozofów pozostały takie same, może niestety potwierdzać ich własne, minorowe intuicje. Podczas jednak, gdy w czasie Gramsciego, za rodzącego się potwora uchodził faszyzm, Srnicek i Williams wprost podają, że *Interregnum* wypełnione jest akcelerationizmami. Uznają oni akcelerationizm Nicka Landa, który w istocie kapitalizmu widzi naturalną przyczynę rozwoju osobliwości, jednakże wytykają mu podstawowy błąd: *Niestety, neoliberalna wizja Landa myli prędkość z przyspieszeniem*<sup>288</sup>. W tym kontekście Srnicek i Williams nadają przyspieszeniu wartość pozytywną; widzą je jako przestrzeń, która umożliwia eksperymentalne poszukiwania, a nie jako kakofoniczną symfonię technokapitalizmu. Neoliberalizm popada w pułapkę samouzgodnienia jako *nośnika nowoczesności*; w obliczu neoliberalnej i neofordowskiej organizacji globalnej pracy jawi się jednak jako narzędzie sublimacji, a nie przewyższania kryzysów. W formie, w jakiej znajduje się obecnie, w obliczu katastrof klimatycznych i automatyzacji pracy, nie jest zdolny do pełnienia dotychczasowych funkcji „jedynego uzasadnionego moralnie i ekonomicznie systemu”. Powołując się na klasyczny tekst Lenina, przypominają, że kapitalizm zawiera w sobie zasób infrastrukturalny, który powinien zostać

---

<sup>287</sup> Cytat ten pochodzi z 3 Zeszytu Więziennego i w oryginalnej wersji brzmi następująco: [La crisi consiste appunto nel fatto che] *il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati*. (Pol.: [Kryzys wynika z faktu, że] stare jeszcze nie umarło, a nowe się nie narodziło: w ramach tego bezkrólestwa powstają najróżniejsze chorobliwe przypadki). Natomiast jego najbardziej rozpowszechniona wersja: *Il vecchio mondo sta morendo. Quello nuovo tarda a comparire. E in questo chiaroscuro nascono i mostri*, którą posłużyłam się w tekście, jest wynikiem tłumaczenia z języka włoskiego na francuski, w ramach tłumaczenia pierwszej edycji Zeszytów Więziennych, a następnie z powrotem na włoski, gdzie szeroko przyjęła się jej francuska wersja. Można zauważyć, że oryginalna gramsciańska wersja jest dużo mniej ” poetycka” , a dużo bardziej usytuowana politycznie. W ciekawy sposób do tego problemu odnosi się Gilbert Achcar w tekście *Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean?* [w:] *Notebooks: The Journal for Studies on Power*, Brill, 2022

<sup>288</sup> Nick Srnicek, Alex Williams, op.cit., za: <https://rozdzielchleb.pl/przyspiesz-manifest-akcelerationistycznej-polityki/>



wykorzystany do budowy nowego socjalistycznego porządku. Tak jak w 1918 roku widział to Lenin, tak i współcześnie ruch socjalistyczny powinien uświadomić sobie, że wytworzona w ramach neoliberalizmu infrastruktura technologiczna powinna co najmniej stać się obszarem zainteresowania współczesnej lewicy. Zbliżywszy się do technologicznego wymiaru współczesności, lewica będzie w stanie *wzmocnić tłumiony dotąd nurt akcelerationistyczny*<sup>289</sup>.

Autorzy postulują, aby zwrócić się ku niekapitalistycznemu przyspieszeniu, działając równolegle na rzecz społeczeństwa i technologii. Chcą odzyskania technologii z rąk „geniuszy” spod znaku Doliny Krzemowej i zastosowania jej do zbudowania świata i gospodarki postkapitalistycznej, która jawi się jako nieuchronna. Proponują działanie, którego skutkiem będzie zdobycie socjotechnicznej hegemonii. Od Gramsciego wiemy, że akcja taka wiązać się będzie nie tylko z pracą w obrębie infrastruktury, ale również, równolegle, z pracą w obrębie kultury, wiedzy, zdrowego rozsądku i języka. Podobnie jak Gramsci, również Srnicek i Williams widzą potrzebę zaangażowania aparatu państwa w takie działanie.

W manifeście autorzy wyodrębniają trzy cele, których powinny podjąć się osoby zainteresowane lewicowym akcelerationizmem: *zbudowanie infrastruktury intelektualnej, reforma mediów na szeroką skalę oraz podjęcie problemu władzy klasowej*. W sensie ogólnym cele te pokrywają się z Gramsciańskimi i w większej mierze są o teraźniejszości, a nie przyszłości. Ale tak właśnie działa akcelerationizm.

### VIII. 3. Studia przypadku: Instytut Kryptoanarchii w Pradze

Latem 2019 roku, dzięki dofinansowaniu z programu Uniwersytet Jutra przebywałam w Pradze na tygodniowym pobycie badawczym w Instytucie Kryptoanarchii „Paralelni Polis”<sup>290</sup>. Organizowany był tam w owym czasie tygodniowy „warsztat etycznego hakerstwa” (*Ethical Hacking Camp*), w którym wprawdzie nie uczestniczyłam czynnie, lecz przyglądałam się całemu procesowi oraz działaniu Instytutu, stosując metodę *obserwacji uczestniczącej*. Wykorzystany w ten

---

<sup>289</sup> Ibidem

<sup>290</sup> Strona Instytutu Kryptoanarchii: <https://www.paralelnipolis.cz> dostęp z dn. 12.09.2024 r.

sposób czas oraz bezpośredni dostęp do źródeł i osób pracujących na miejscu pozwolił mi na zebranie materiału badawczego, który zaprezentowałam pierwotnie w formie referatu podczas międzynarodowej konferencji *Society for Social Studies of Science* w Nowym Orleanie we wrześniu 2019 roku, a na potrzeby tej pracy posłużyć może jako przykład studium przypadku, który zobrazuje podane we wcześniejszych akapitach tezy na temat alternatywnych form technologicznej hegemonii.

Instytut Kryptoanarchii to rodzaj centrum społecznego, założonego przez osoby zainteresowane najnowszymi technologiami, przy współudziale czeskich artystów związanych z grupą Ztohoven<sup>291</sup>. Ich wcześniejsze działania artystyczne opierały się na performatywnych ingerencjach w tkankę miejską, infrastrukturę medialną i wypowiedziach politycznych. Jedną z akcji, „Medialni Realita” z 2007 roku, polegającą na włamaniu się do systemu nadawczego czeskiej państwowej telewizji i zmanipulowaniu podawanego przekazu (artyści podali fałszywą informację o wybuchu bomby atomowej w Karkonoszach), a której celem było uświadomienie widzom pozornie prostego faktu (w dzisiejszych czasach już całkiem oczywistego), aby nie wierzyli we wszystko co widzą w telewizji, przyciągnęła uwagę działających w podziemiu grup hakerskich. Od tego czasu rozpoczęła się mniej lub bardziej formalna współpraca, która zaowocowała otwarciem fizycznej siedziby Instytutu Kryptoanarchii w 2014 roku przy ulicy Delnickiej w czeskiej Pradze.

Miejsce to zajmuje się tworzeniem nowych technologii, krzewieniem kultury technologicznej oraz edukacją technologiczną, a ich obszarem zainteresowania jest głównie kryptografia wraz z rozwijaniem technologicznych systemów skupiających się na prywatności danych, rejestrów rozproszonych oraz kryptowalut, czyli cyfrowego rodzaju środków płatniczych o określonej wartości<sup>292</sup>. W taki sposób opisuje je jeden z aktywnych użytkowników, Jan Hubik:

*Wszystkie piętra w Pararelni Polis mają różne przeznaczenie. Kawiarnia Bitcoin Coffee na parterze pełni funkcję recepcji. Jest to pierwszy obszar, do*

---

<sup>291</sup> Strona grupy Zdohoven <http://www.ztohoven.com/?lang=en> dostęp z dn.12.09.2024 r.

<sup>292</sup> Więcej na temat technologii blockchain oraz kryptowalut zob. m.in. w : Krzysztof Piech, (red.), *Leksykon pojęć na temat technologii blockchain i kryptowalut*, 2016, wyd. w ramach programu ”Od papierowej do cyfrowej Polski” , na zlecenie Ministerstwa Cyfryzacji; Dan Tapscott, Alex Tapscott, *Blockchain. Rewolucja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; Grzybkowski, M., Bentyn, S., *Kryptowaluty. Dlaczego jeden bitcoin wart będzie milion dolarów?*, Crypto-Logic, sp. z.o.o., Poznań, 2021; Leder, A. *Blockchain and clockwork trust* [w:] Argument. Biannual Philosophical Journal, vol.13 (1) 2023;

*którego trafiasz po wejściu do naszego budynku, a jego celem jest zapewnienie ludziom pierwszego fizycznego doświadczenia z korzystaniem z kryptowalut. Mogą wymieniać pieniądze fiducjarne na kryptowaluty i kupować kawę. Zawsze jest tam ktoś, kto im pomoże i nauczy, jak to zrobić. Na pierwszym piętrze znajduje się przestrzeń dla sceny start-upowej i dla ludzi, którzy rozwijają technologie kryptograficzne; nie wszystkie, ale wiele z nich. W instytucie na najwyższym piętrze prowadzimy różne warsztaty, spotkania i tworzymy treści edukacyjne<sup>293</sup>.*

Na zewnątrz kamienica pomalowana jest na kolor czarny, zaś estetyka wewnątrz jest utrzymana w industrialno-technicznym klimacie. Wnętrza kawiarni i dalszych pięter przywołują na myśl rozbudowane laboratorium, odnosi się wrażenie dość surowej, choć czystej i jasnej przestrzeni.

Dla celów tej pracy należy przywołać definicję poszczególnych pojęć związanych z tymi technologiami, jednakże przedmiot moich rozważań nie zasadza się na ich mechanice, lecz ich potencjalnym polityczno - społecznym wykorzystaniu w ramach alternatywnej hegemonii.

Posłużę się definicjami z podanego w przypisie Leksykonu wydanego na zamówienie Ministerstwa Cyfryzacji RP w 2016 roku, ponieważ w najbardziej skondensowany sposób oddają one charakter poszczególnych zagadnień, których rzecz dotyczy<sup>294</sup>. Autorzy podają następującą definicję pojęcia *blockchain*:

*Blockchain to rozproszona baza danych, która zawiera stale rosnącą ilość informacji (rekordów) pogrupowanych w bloki i powiązanych ze sobą w taki sposób, że każdy następny blok zawiera oznaczenie czasu (timestamp), kiedy został stworzony oraz link do poprzedniego bloku, będący zaszyfrowanym " streszczeniem" (hash) jego zawartości. (...) Ponieważ każdy blok transakcji zawiera odwołanie do bloku poprzedniego, nie ma możliwości zmiany transakcji zawartej wcześniej w jakimś bloku bez modyfikacji wszystkich następujących po nim bloków. W ten sposób tworzony jest nierozzerwalny łańcuch bloków danych*

---

<sup>293</sup> Magazyn *Future Cryptoeconomics*, vol. 1, 2018, RIAT, Wiedeń, wywiad przeprowadzony przez Andrew Newmana oraz Matthiasa Tarasiewicza, s. 44

<sup>294</sup> Wobec faktu najróżniejszych, globalnych w swym wymiarze, kontrowersji, które wywołuje szeroko pojęty świat kryptowalut, uzasadnionym jest odwołanie się do źródła, które ma charakter państwowego zamówienia i dokumentu informacyjnego, a nie subiektywnego czy agitacyjnego;

(czyli *blockchain*). Dzięki niemu dokonanie jakiegokolwiek zmiany w zapisach historycznych (bez zmiany całej historii transakcji) jest niemożliwe<sup>295</sup>.

Technologia *blockchain* ma zasadnicze zastosowanie w przypadku kryptowalut, jednakże służyć może również jako system zapisu danych w administracji państwowej, rolnictwie, księgowości i innych dążących do automatyzacji branż.

Najistotniejszym zagadnieniem w kontekście kryptowalut i technologii z nimi związanych jest prywatność użytkowników, zapewniana przez skomplikowane procesy szyfrowania danych. Autorzy hasła „szyfrowanie” w Leksykonie przywołują definicję zaproponowaną przez J. Dąbkowskiego i M. Olszańskiego w artykule *Modele i kwestie finansowe e-biznesu*:

*Metody szyfrowania w swej istocie były takie same na przestrzeni dziejów. Polegały na stosowaniu wspólnego klucza. Nieco upraszczając, dwie osoby najpierw spotykały się osobiście, uzgadniały algorytm szyfrowania i/lub hasło, a po poufnej ich wymianie mogły bez obaw wymieniać się informacjami. Ten prosty system nie mógł jednak funkcjonować online. Sprzedawca i kupujący z reguły nie spotykają się fizycznie, nie mogą się wymienić kluczem. Do rozwoju eCommerce przyczynił się rewelacyjny wynalazek z lat 70. XX w., który doprowadził do rewolucji w metodach szyfrowania. Zaproponowano rozwiązanie, które pozwalało na bezpieczną wymianę szyfrowanych danych nawet bez wcześniejszej wymiany klucza. Nazwano to wymianą klucza Diffiego-Hellmana od nazwisk jego odkrywców, kryptografą klucza asymetrycznego, czy też – i jest to bardziej znana nazwa – **algorytmami publicznego (otwartego) oraz prywatnego klucza** (zwykle zwanym algorytmem RSA) [podkreślenia autorów]<sup>296</sup>.*

Głównym wyróżnikiem szyfrowania w kontekście technologii cyfrowych jest odstępianie od konieczności istnienia zaufanej „trzeciej strony” podczas zawierania umów. Rolę „notariusza” przejmuje skomplikowany kod matematyczny, którego rozwiązaniem dysponują jedynie strony, których dotyczy dana umowa. W ciekawy sposób problem ten przedstawia Andrzej Leder w swoim artykule *Blockchain and*

---

<sup>295</sup> Krzysztof Piech, op.cit., s. 5-6

<sup>296</sup> Ibidem, s. 13.

*clockwork trust*<sup>297</sup>. Technologię blockchain przedstawia on w kontekście „mechanizacji zaufania” (*mechanisation of trust*). Działania cyfrowe oparte na szyfrowaniu dążą do ograniczenia kontrolującej roli państwa i tym samym odzwierciedlają najbardziej widoczny i ambitny cel ruchów społecznych związanych z kryptowalutami. Moi rozmówcy z Instytutu Kryptoanarchii również uznawali ten fakt za najistotniejszy dla ich działalności i w ten sposób definiowali „kryptoanarchię” - powołując się na opublikowane w latach dziewięćdziesiątych *Crypto Anarchist Manifesto* oraz *Cypherpunk Manifesto*. Zanim przejdę jednak do omówienia politycznych strategii omawianego przeze mnie przypadku, należy przywołać kilka jeszcze pojęć związanych z tą technologią.

Najbardziej widoczną i wzbudzającą najwięcej dyskusji częścią technologii rejestrów rozproszonych i cyfrowego szyfrowania są cyfrowe pieniądze, czyli kryptowaluty. Przywołajmy w całości ich leksykonową definicję:

*Kryptowaluty - ang. cryptocurrency – rodzaj tokena cyfrowego opierającego się na kryptografii użytej do cyfrowego podpisywania transakcji oraz do kontroli wzrostu podaży tokenów. Kryptowaluty oparte są na zdecentralizowanej sieci **peer-to-peer** (P2P). Kryptowaluty są to nośniki wartości. Niektóre z nich spełniają wszystkie lub niektóre funkcje pieniądza takie jak podzielność, zachowanie wartości (z pewnym zastrzeżeniem dotyczącym amplitudy wahań cen kryptowalut), wymienialność. Nie zostały jak dotąd powszechnie uznane za w pełni legalny pieniądz lub waluta. Pierwszą, najbardziej znaną kryptowalutą, jest bitcoin. Pozostałe określa się mianem ”**altcoiny**” (**alternatywne coiny**) [podkreślenia autorów]<sup>298</sup>.*

To właśnie fakt istnienia kryptowalut przysparza całej technologii związanej z szyfrowaniem i rejestrami rozproszonymi najwięcej kontrowersji. Są one powszechnie uważane za podatne na spekulacje finansowe oraz za służące rozwojowi czarnego rynku i nielegalnych interesów, ze względu na ograniczone możliwości śledzenia ich przepływu przez instytucje państwowe. Jak uważają propagatorzy tego

---

<sup>297</sup> Zob.: Leder, A., op.cit.

<sup>298</sup> Krzysztof Piech, op.cit. s. 9

produktu, udział kryptowalut w obszarze „czarnego rynku” nie jest jednak bardziej znaczący niż „zwykłych” pieniędzy.

Posługiwanie się kryptowalutami i rezygnacja ze „zwykłych pieniędzy” (fiducjarnych) jest wyróżnikiem mieszczącego się w Pradze Instytutu Kryptoanarchii. W cyfrowe pieniądze można tam zaopatrzyć się na miejscu, wymieniając własne środki w maszynach będących rodzajami bankomatów. Można też posłużyć się wybraną aplikacją na telefon komórkowy, która obsługuje tego rodzaju waluty. Za wszelkie dostępne w Instytucie usługi, od kupna kawy i ciasta w kawiarni, przez opłaty za usługi drukowania 3D po uiszczenie należności za proponowane przez prowadzone w centrum warsztaty, należy zapłacić kryptowalutami.

Za każdą transakcją wykonywaną za pomocą kryptowalut stoi umowa, w ramach której pomiędzy użytkownikami ustalane są szczegóły tych transakcji. Nosi ona nazwę „inteligentnego kontraktu”, w nomenklaturze technologicznej używa się powszechnie określenia: *smart kontrakt*. Leksykon przytacza następującą definicję:

*Smart kontrakt - ang. smart contract, inaczej: inteligentny kontrakt, inteligentna umowa. Skompilowany kod programistyczny, którego kopia wpisana jest w rejestr blockchain (np. sieci Ethereum) i reprezentujący zasady dokonania transakcji pomiędzy stronami. Raz rozpropagowany w ramach sieci, smart kontrakt jest uruchomiony na wszystkich węzłach jako program wykonywalny i uruchamia konkretną funkcję przewidzianą przez autora. Smart kontrakt jest cyfrową reprezentacją zasad lub procesów funkcjonujących w danej organizacji biznesowej, które regulują sposób dokonywania i przebieg transakcji. Smart kontrakty pełnią również rolę kontrolującą aktywa lub mogą wywoływać zdarzenia, ustalone za pomocą technik programistycznych (funkcje if... then... else...). Rozbudowany system smart kontraktów mający na celu autonomicznie zarządzać aktywami nazywany jest Zdecentralizowaną Autonomiczną Organizacją.<sup>299</sup>*

Infrastruktura techniczna i mechanika związana z technologiami cyfrowymi opartymi na szyfrowaniu i rejestrach rozproszonych jest rozbudowanym i

---

<sup>299</sup> Ibidem, s. 13

skomplikowanym obszarem, w ramach którego przecinają się nauki informatyczne, ekonomiczne, matematyczne, a także cybernetyka rozumiana jako nauka o działaniu systemów sterowania. Na potrzeby tej pracy jednak istotniejszym wydaje się być opis kontekstu filozoficzno-politycznego, który stoi za realizacją opisywanego projektu.

Zarówno z przeprowadzonych przeze mnie rozmów z osobami będącymi aktywnymi uczestnikami centrum, jak i z wywiadu opublikowanego w magazynie „Future Cryptoeconomics”<sup>300</sup>, wynika, że za powstaniem centrum, którego nazwa właściwa brzmi *Paralelni Polis* (miasto równoległe) stoi kilka inspiracji filozoficzno-społecznych. Za najważniejsze uznać można odwołanie się do przywoływanych wcześniej manifestów: *Cryptoanarchist Manifesto* autorstwa Timothego C. Maya<sup>301</sup> oraz *Cyberpunk’s Manifesto* autorstwa Erica Hughesa<sup>302</sup>, którzy za główne cele głoszonych przez siebie postulatów uznają zapewnienie prywatności i anonimowości działania w sieci informatycznej, przeniesienie do niej polityki i administracji państwowej oraz nieograniczoną i nieregulowaną wolność komunikacji, bogacenia się i gromadzenia kapitału przez użytkowników i użytkowniczki. Tak postawione cele, jak również nawiązanie do ruchu anarchistyczno-punkowego przywołują na myśl lewicowo zorientowane ideologie o korzeniu wolnościowym i anarchistycznym. Nie jest to jednak trop do końca zgodny z rzeczywistością. Choć cyberanarchiści odzeggują się od struktur państwowych<sup>303</sup>, deklarując niezależność sieci od regulowanych państwowo praw i struktur, to jednak, jak zauważa Paweł Melendowicz:

*Kryptoanarchizm nie jest anarchizmem nawiązującym do myśli prekursorów anarchizmu z XIX i początku XX wieku. Jest to indywidualistyczny anarchizm o libertariańskich korzeniach, promujący użycie nowych środków i narzędzi w walce o wolność od ingerencji państwa. Nie uznaje tradycyjnych rewolucyjnych form walki o wyzwolenie społeczne. To anarchizm XXI wieku,*

---

<sup>300</sup> Magazyn *Future Cryptoeconomics*, vol. 1, 2018, RIAT, Wiedeń, wywiad przeprowadzony przez Andrew Newmana oraz Matthiasa Tarasiewicza, ss. 44-48

<sup>301</sup> Timothy C. May. *Cryptoanarchist Manifesto*, opublikowane na: [The Crypto Anarchist Manifesto](#), dostęp z dn. 20.09.2024 r.

<sup>302</sup> Eric Hughes, *Cyberpunk’s Manifesto*, opublikowane na [A Cyberpunk’s Manifesto](#), dostęp z dn. 20.09.2024 r.

<sup>303</sup> Zob. ibidem oraz John Perry Barlow, *A Declaration of the Independence of State*, 1996, opublikowane na: [A Declaration of the Independence of Cyberspace | Electronic Frontier Foundation](#), dostęp z dn. 20.09.2024

*indywidualistyczny, nowoczesny, promujący walkę o wolność w świecie wirtualnym, której konsekwencją może być wolność w świecie realnym*<sup>304</sup>.

Do pewnego stopnia owe libertariańskie i indywidualistyczne nawiązania możemy znaleźć również w kontekście opisywanego przeze mnie studium przypadku. Choć centrum prowadzone jest przez osoby skupione w kolektywie, a jego początki, jak wspomniałam wcześniej, wywodzą się z działania grupy artystycznej, to jednak zasadniczy cel, który przyświeca działającym tam osobom ma więcej wspólnego z libertariańskim pojmowaniem wolności ekonomicznej realizowanej w sieci komputerowej, niż z „tradycyjnie” widzianym kolektywnym, (analogowym) anarchizmem. Wolność od ucisku państwa ma zostać uzyskana poprzez indywidualne działania poszczególnych członków i członkiń grupy - założenie portfeli i aplikacji kryptowalutowych, dążenie do uzyskania maksymalnej prywatności poprzez szyfrowanie przesyłanych danych, czy pomnażanie swojego kapitału technologicznego poprzez uczestniczenie w „kopaniu” kryptowalut przy użyciu własnych komputerów. Idea kolektywu jednak nie zostaje kompletnie zaniechana - jest niezbędna do podejmowania zorganizowanych działań hakerskich. Łączenie się osób określanych hakerami w kolektywy to powszechna praktyka, na całym świecie oraz w Polsce powstają mniej lub bardziej formalne centra zwane „hacker - spaces” , „maker-spaces” czy „fab-labs”<sup>305</sup>, a za ich działaniami stoją różnorakie cele i konteksty<sup>306</sup>. Zazwyczaj kolektywy te skupiają się wokół działań związanych z cyberbezpieczeństwem, szeroko pojętą edukacją technologiczną czy działalnością wydawniczą. Można jednak powiedzieć, że w przypadku praskiego Instytutu Kryptoanarchii, zasadniczą częścią działalności kolektywu jest operowanie i propagowanie konkretnego interesu ekonomicznego, w tym przypadku opartego na kryptowalutach. Ze względu na ten fakt można uznać, że grupa ta operuje raczej w ramach wspierania systemu kapitalistycznego niż oporu wobec niego. Jednakże, ani w wypowiedziach moich rozmówców, ani w wywiadzie dla wiedeńskiego RIAT członkowie Instytutu nie identyfikują się jako zwolennicy anarchokapitalizmu, lecz podkreślają raczej swoje związki z kulturą awangardową. Za takim usytuowaniem

---

<sup>304</sup> Paweł Melendowicz, *Non-anarchist Anarchisms and Anarchisms of Non-anarchist Origin in Contemporary Political Thought*, [w]: Athenaeum, vol. 75(3)/2022, s. 84

<sup>305</sup> Marcin Zaród, *Aktorzy-sieci w kolektywach hakerskich*, praca doktorska, 2018, s. 233-234

<sup>306</sup> Ibidem.



przemawia również ich artystyczno-kreatywny fundament. Instytut może być przykładem, że kapitalizm jest w stanie przechwycić taką estetykę, a najłatwiejszą do tego drogą jawi się być technologia.

Interesujące i w ciekawy sposób nawiązujące do myśli Gramsciego jest kolejne podłoże filozoficzne, za którym stoi powstanie Instytutu Kryptonarchii *Paralelni Polis* w Pradze. W wywiadzie dla magazynu RIAT Jan Hubik przyznaje, że nazwa „Paralelni Polis” - Miasto Równoległe wywodzi się z eseju Vaclava Bendy, czeskiego dysydenta, opublikowanego w kwietniu 1978 roku samo-nakładem w Pradze, w odpowiedzi na kryzys, który dotknął antykomunistyczną opozycję<sup>307</sup>.

Vaclav Benda, absolwent filozofii i cybernetyki teoretycznej na Uniwersytecie Karola w Pradze, zdeklarowany katolik, w swoim piśmie wysunął postulat o moralną odnowę ruchu demokratycznego, który w jego ocenie, po podpisaniu Karty 77<sup>308</sup> borykał się ze znacznym osłabieniem i zniechęceniem jej sygnatariuszy. Zaaapelował o to, aby zamiast próbować wpłynąć na system komunistyczny, który w jego ocenie nie miał szansy się zreformować, skupić swoje wysiłki na zbudowaniu równoległych struktur władzy, symbolicznych i kultury - *paralelni polis*:

*Kontynuować budowanie na moralnym zaangażowaniu i misji jako jednoczącym momencie i źródle dynamizmu. Nadać temu dynamizmowi pole działania, a także pewną pozytywną perspektywę w tworzeniu **paralelní polis** [podkreślenie moje]<sup>309</sup>.*

Postulując konstruowanie równoległych struktur, Benda chce, aby taki nowy świat obsługiwał wszelkie niezbędne obszary; chce stworzenia: równoległej organizacji kulturalnej, równoległej ekonomii, równoległego szkolnictwa, równoległego systemu informatycznego. Benda przykładą dużą wagę do moralnego uzasadnienia swojego konceptu i jednocześnie wzmocnienia obywatelskich postaw moralnych; chce, żeby aspekt moralny otrzymał funkcję mobilizującą i stymulującą, a

---

<sup>307</sup> Tekst Vaclava Bendy w języku czeskim dostępny tutaj: [https://www.paralelnipolis.cz/files/Bedna\\_Paralelni\\_Polis.pdf](https://www.paralelnipolis.cz/files/Bedna_Paralelni_Polis.pdf) (dostęp 20.09.2024)

<sup>308</sup> *Charta 77*, niezależna inicjatywa współpracy różnorodnych środowisk opozycyjnych w Czechach i częściowo na Słowacji, zob.: <https://www.totalita.cz/vysvetlivky/ch77.php>, dostęp z dn.20.09.2024)

<sup>309</sup> op.cit, s. 44, tekst oryg.: *I nadále vycházet z mravního závazku a poslání jako jednotícího momentu a zdroje dynamiky. Dát této dynamice pole působení a i určitou pozitivní perspektivu ve vytváření paralelní polis*, tłum. własne

jednocześnie, żeby utrwalił się wśród obywateli i stał się źródłem czerpania energii na nową (równoległą) przyszłość. Przywołuje to skojarzenie ze słynnym cytatem Jacka Kuronia, polskiego dysydenta czasów PRL-u: *nie palcie komitetów, zakładajcie własne!* Trop ten jest uzasadniony, ponieważ czeskie i polskie środowiska opozycyjne ściśle ze sobą współpracowały, również intelektualnie i można powiedzieć, że czerpały od siebie wzajemnie.

Jednocześnie, taka wizja społeczeństwa obywatelskiego: budowanego *równoległe* do obowiązującego systemu jest bliska namysłowi gramsciańskiemu. Proces budowania *paralelni polis* u Bendy, oparty na wzmocnieniu i dynamizacji moralności kojarzy się z rewolucją pasywną i tworzeniem alternatywnych hegemonii u Gramsciego. Inspiracja polskich i czeskich dysydentów myślą Antonia Gramsciego była wielce możliwa. Gramsci, choć zadeklarowany komunista, w ZSRR czasów Józefa Stalina został uznany za rewizjonistę, a jego prace nie były tłumaczone na język rosyjski. Zarówno u Kuronia, jak i u Bendy (choć zadeklarowanego antykomunisty), widać swego rodzaju gramsciańską wrażliwość filozoficzną, gdy mowa o sposobach na zbudowanie dobrze funkcjonującego społeczeństwa obywatelskiego. Wszyscy oni, łącznie z Gramscim, w swoich wizjach, ale i w swoich działaniach (*praxis*) zwracają się ku jakiemuś rodzajowi pracy z ludem, a wynikiem tych działań ma być zbudowanie: alternatywnej hegemonii (u Gramsciego), *paralelni polis* (u Bendy) i własnego komitetu u Kuronia<sup>310</sup>.

Do zrealizowania alternatywnej hegemonii potrzebny jest cały zestaw działań, który może zmieścić się w koncepcji *rewolucji pasywnej*. Praca na zasobach moralnych społeczeństwa, o którą wnosi Benda, u Gramsciego jest pracą na poziomie zmiany zdrowego rozsądku przy użyciu upowszechnionej edukacji, kultury i filozofii. Funkcjonariuszami hegemonicznymi są intelektualni, o których mowa była w poprzednich rozdziałach. Nowa, alternatywna hegemonia, potrzebuje swoich własnych pracowników umysłowych do zadziania się, a następnie utrwalenia i

---

<sup>310</sup> Kojarząca się z filozofią Gramsciego wrażliwość społeczna Jacka Kuronia nie jest jedyną rzeczą, która łączyła polską opozycję czasów PRL-u ze strukturami Włoskiej Partii Komunistycznej. Polscy decydenci tamtych czasów zwracali się do (również Sardyńczyka) Enrico Berlinguera, przewodniczącego PCI z prośbą o wsparcie ich działań w kontekście strajków radomskich, zob.: Andrzej Friszke, *Z ziemi polskiej do włoskiej*, [w:] Tygodnik Polityka, 4.11.2009 r., <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/229989,1,z-ziemi-polskiej-do-wloskiej.read> (dostęp 20.09.2024), zob. także: Bartłomiej Kapica, *Spotkanie Adama Michnika z Antonio Rubbim, przedstawicielem Włoskiej Partii Komunistycznej, w listopadzie 1976 roku*, [w:] Polska 1944/45 - 1989. Studia i Materiały, 2018

rozpropagowania - intelektualistów organicznych, wywodzących się z warstw, których pasywna rewolucja i alternatywna hegemonia ma dotyczyć.

W przypadku opisywanego przeze mnie centrum społecznego widzimy, że pracujące w niej osoby cechuje pewnego rodzaju organiczność. Ich awangardowe i punkowe, artystyczne zakorzenienie czy udzielanie się w ruchu hakerskim i *makerskim*, a także dostęp do zasobów technologicznych w duchu kontrkulturowym może zostać uznane za cechy współczesnego intelektualistów organicznych. Pojawia się jednak pytanie, na rzecz jakiej hegemonii owi prascy, kryptocybernetyczni intelektualiści pracują? Propozycje Gramsciego wywodziły się z oporu wobec faszyzmu. Propozycje Bandy z oporu wobec komunizmu. *Paralelni Polis* opiera się państwu i jego regulacjom, ale stale działa w obrębie kapitalizmu i pomnażania kapitału w tradycyjny sposób, jedynie przy użyciu bardziej zaawansowanych środków technologicznych.

Jak ich praktyka ma się do tego, co Nick Srnicek pisał o akcelerationistycznej perspektywie wobec kapitalizmu? Zmieniają się środki technologiczne, a te, które pojawiają się obecnie (jak kryptowaluty czy sztuczna inteligencja) stają się również wyzwaniem etycznym, jednak sposób działania kapitalizmu pozostaje niezmienny od wieków. Na przykładzie *Paralelni Polis* widać, że technologia i kapitalizm po raz kolejny zazębiają się, nawet jeśli za uczestnikami tej praktyki stoją donioślejsze niż ideologia kalifornijska<sup>311</sup> filozofie. Owszem, zasięg działania praskiego centrum nie ma charakteru korporacyjnego i jest ewidentnie tworzony oddolnie, u podstaw społeczeństwa obywatelskiego. Owszem, działalność ta odbywa się w ramach kapitalizmu i umiłowania własności prywatnej (również umysłowej), jednak cała warstwa edukacyjna, przestrzeń dyskusyjna i warsztatowa, oraz organizacyjna w ramach której nauczyć się można jak zachować bezpieczeństwo w sieci nie jest wyłącznie skierowana przeciwko państwu. Jest inaczej: w globalnej perspektywie państwa posługują się technologiami zapewnionymi przez cyfrowe imperia. Wiedza technologiczna nabyta w takim miejscu jak *Paralelni Polis* może zatem posłużyć za oręż w starciu z kapitalistyczną wizją przyszłości, nawet jeśli jest jej częścią.

---

<sup>311</sup> Richard Barbrook, Andy Cameron, *The Californian Ideology*, 1995(6), opublikowane na: [THE CALIFORNIAN IDEOLOGY by Richard Barbrook and Andy Cameron | Imaginary Futures](#) dostęp z dn. 20.09.2024

## VIII. 4. Jeszcze inne, alternatywne technohegemonie

Opisane powyżej ideologie ze styku polityki, filozofii i technologii oraz zaprezentowane studium przypadku miało na celu wskazać mój własny, inspirowany wybraną przeze mnie ścieżką filozoficzną wkład w namysł nad potencjałem alternatywnego i krytycznego myślenia o przyszłości, kształcie technologicznego świata i wyrastających z nich hegemonii. Wybór tych akurat zagadnień podyktowany był przekonaniem o ich wysoce odnoszącym się do gramscjańskich kategorii charakterze. Dla porządku bibliograficznego i poznawczego należy w tym miejscu wskazać jeszcze na kilka innych projektów alternatywnych hegemonii, z jednej strony w celu pokazania, że tego typu namysł funkcjonuje w naukach społecznych i humanistycznych już od jakiegoś czasu, z drugiej zaś w celu zasygnalizowania, że filozofowie i humaniści o najróżniejszych prawniencjach są żywo zainteresowani krytycznym podejściem do świata technologii i poszukiwaniem nieoczywistych interpretacji i rozwiązań.

Pierwszym projektem, na który chciałabym tu zwrócić uwagę, jest próba dekolonialnego ujęcia materialności tworzącej postęp technologiczny, zaproponowana przez Dimitrisa Papadopoulosa w książce *Experimental Practice: Technoscience, Alterontologies, and More-Than-Social Movements*<sup>312</sup>. W swojej pracy autor analizuje czynniki, które stały za upowszechnieniem się głównonurtowego, „zachodniego” myślenia o technice, pracy technicznej i ich związków z kreowaniem zorientowanego kolonialnie, dwubiegunowego świata, w którym jedna jego część przewodzi postępowi technicznemu, druga zaś bezwarunkowo (Gramsci mógłby rzec - zdroworozsądkowo) z niego czerpie. Próbę odwrócenia, czy też podważenia tego rodzaju sił nazywa on „dekolonizacją materialności”<sup>313</sup>. Badacz ten wskazuje na poszczególne ruchy społeczne, które wcielają ten w życie, wykorzystując dostępne materialne środki technologiczne na potrzeby dekolonizacji, zarówno własnego położenia jak i technologicznej struktury świata życia. Rzeczą charakterystyczną i wspólną dla analizowanych przez niego

---

<sup>312</sup> Dimitris Papadopoulos, *Experimental Practice: Technoscience, Alterontologies, and More-Than-Social Movements*, Duke University Press, Durham, 2018.

<sup>313</sup> Ibidem, s. 23.

działań jest wykorzystywanie już istniejących infrastruktur technologicznych, również tej, która w pierwotnym sensie zorientowana była skrajnie neoliberalnie lub kapitalistycznie, na potrzeby tworzenia alternatywnych sposobów bycia w świecie, przydatnych bardziej partykularnie, aktorom społecznym o niższym lub nieuprzywilejowanym statusie społecznym, *podporządkowanym Innym*. Grecki badacz nazywa te systemy „infrastrukturami łączności” , odnosi do sposobów sprawczych działań podejmowanych przez współczesnych migrantów wędrujących do Europy i tłumaczy je w następujący sposób:

*Infrastruktury łączności utrzymują obieg zbiorowych informacji o mobilności, ale także ułatwiają środki technologiczne, praktyczną logistykę i materialne zasoby wsparcia, aby pozostać mobilnym lub osiedlić się w określonym miejscu. Infrastruktury te umożliwiają tworzenie bezpiecznych przestrzeni do gromadzenia, aktualizowania i oceny wiedzy przy użyciu szerokiej gamy platform technologicznych i informacyjnych oraz mediów - od przekazywania wiedzy z ust do ust, przez lokalnie zorganizowane centra wymiany, po portale społecznościowe, technologie geolokalizacyjne, alternatywne bazy danych i strumienie komunikacyjne. Infrastruktury łączności są ontologicznie obecne i ontologicznie transformujące jako szyfrowane platformy internetowe lub jako proste strony na Facebooku; jako bezpieczne kanały komunikacji za pomocą Tora; jako szepty przez druty kolczaste; jako kawiarnie, place lub wynajmowane mieszkania; jako opracowane mapy lub jako podróżujące linie fabularne, wszystkie przechodzące przez hiperprzestrzeń europejską<sup>314</sup>.*

Na całość tak rozumianych infrastruktur składają się realne, fizycznie istniejące systemy materialne, często rozwinięte technologicznie w bardzo wysokim stopniu, jak sieci cyfrowe, ale również konkretne „ścieżki” transgranicznie, a także swojego rodzaju wiedza „potoczna”. Prezentowane przez Papadopolousa praktyki pokrywają się z postulowanym przeze mnie w poprzednich akapitach, z ducha leninowskim, poszukiwaniem alternatywnych form hegemonii na już dostępnym, stworzonym na potrzeby kapitału materiale technologicznym, który powinien zostać ”przechwycony” i odzyskany przez nieuprzywilejowane użytkowniczk.

---

<sup>314</sup> ibidem, s. 70

Opisane przez Papadopolousa działania mają zarówno wymiar antropologiczny, w dużej mierze partykularny i skupiony wokół lokalnych polityk ekonomicznych czy tożsamościowych i migracyjnych, jak i wymiar materialistyczny, w ramach którego materia staje się obszarem polityki dekolonizacyjnej. Są to projekty z obszaru „świeżej” nowoczesności, zanurzonej w świecie cyfrowym i, podobnie jak przedstawione przeze mnie wcześniej działania kryptoanarchistów, działające na styku oporu i akceptacji (zgody społecznej) wobec wytycznych kapitału. Zwłaszcza w kontekście wymiaru materialistycznego warto jednakże wspomnieć o innym projekcie, usytuowanym w czasach przedcyfrowych. Mowa o chilijskim projekcie „CyberSyn”, powstałym w czasach prezydentury Salvadora Allende jako socjalistycznie zorientowany, cybernetyczny protointernet, którego działanie miało wspierać wprowadzanie w życie rewolucyjnych zmian oraz wspomagać rząd i obywateli w podejmowaniu decyzji i zarządzaniu organizacją państwową. Projekt ten został opisany przez Eden Medinę w książce *Cybernetic Revolutionaries. Technology and Politics in Allende's Chile*.<sup>315</sup> W przeciwieństwie do działań opisywanych przeze mnie oraz tych podanych przez Papadopolousa, projekt ten miał charakter państwowy, a nie oddolny i wynikał z iście gramscjańskiego w duchu poszukiwania alternatywnych dróg prowadzenia polityki, w tym kontekście za sprawą zaawansowanych jak na tamte czasy, technologii. Za jego powstaniem stała potrzeba zakwestionowania dwóch dominujących hegemonii - neoliberalnej i postfordystowskiej, zorientowanej na wspieranie amerykańskiej wizji rozwoju technologicznego oraz komunistycznej, radzieckiej, która w swoim rozmachu w mniejszym stopniu ceniła realny udział podmiotów ludzkich, a w większym wspierała utopijny, bezosobowy rozwój technologii kosmicznej i cybernetycznej. Projekt CyberSyn upadł wraz z rządem Allende, w wyniku wspieranego przez CIA zamachu stanu przeprowadzonego przez Augusto Pinocheta, jednakże do tej pory stanowi interesujący przykład odgórnej, państwowej próby organizacji technicznej, która miała na celu przezwycięzenie różnic klasowych i dążenie do zachęcenia obywateli do realnego udziału w postępie nowoczesności.

To, czego nie udało się zrealizować w Chile, do pewnego stopnia udało się zrealizować we Francji, pod rządami lewicowego prezydenta François Mitterranda.

---

<sup>315</sup> Zob. Eden Medina, *Cybernetic revolutionaries: technology and politics in Allende's Chile*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2014

W 1981 roku wprowadzono w tym kraju działający w trybie online system wideotekstowy, który określany jest jako sieć proto-internetowa. Był to projekt państwowy, nadzorowany przez francuską pocztę oraz państwową sieć telefoniczną. W następujący sposób opisuje ten projekt przywoływany wcześniej filozof kanadyjski, Andrew Feenberg:

*Była to krajowa antycypacja tego, czym stał się Internet w skali globalnej. System został zaprojektowany przez technokratów firmy telefonicznej, którzy postrzegali go jako środek modernizacji francuskiego społeczeństwa poprzez poprawę dostępu obywateli do zasobów informacyjnych. Komunikacja międzyludzka za pośrednictwem sieci komputerowych nie była pierwotnie częścią projektu lub, jeśli była wspomniana we wczesnych dokumentach, znajdowała się daleko na liście priorytetowych funkcji. W rezultacie sprzęt i oprogramowanie były nastawione przeciwko komunikacji międzyludzkiej [to znaczy, że interfejs tego systemu nie był „przyjazny użytkownikowi - user friendly” - jak dziś określa się uproszczone i dostępne systemy sterowania - dopisek AA], chociaż nie było to technicznie niemożliwe. Bardzo szybko hakerzy utworzyli sieć na komunikację międzyludzką, która wkrótce stała się jedną z jej głównych funkcji (Feenberg, 1995: rozdz. 7). Przypadek ten jest emblematyczny dla demokratycznej transformacji sieci technicznych przez ludzkich aktorów, którzy się do nich zapisują, wprowadzając innowacyjne formy społeczne.<sup>316</sup>*

Oprócz zawartej przez Feenberga w ostatnim zdaniu konstatacji, która pokrywa się z przedstawionymi przeze mnie wcześniej przykładami - oddolnego ruchu hakersko - artystycznego, działającego w ramach Instytutu Kryptoanarchii Paralelni Polis, oraz tworzenia alternatywnych infrastruktur na istniejącym materiale przez *podporządkowanych obywateli - migrantów* u Papadopolusa, z przypadku sieci Minitel płynie jeszcze jeden istotny wniosek. Sukces Minitela - zarówno ponad trzydziestoletni okres jego działania, dostępność i wpływ na wiedzę

---

<sup>316</sup> Andrew Feenberg, *Transforming technology: a critical theory revisited*, Oxford University Press, New York, 2002, s. 118-119.

zdroworozsądkową<sup>317</sup> pokazuje, że tego przedsięwzięcia w równym stopniu mogą mieć swoje źródło w strukturach państwowych, a nie tylko w ramach inicjatywy prywatnej. Silna organizacja państwowa, uwzględniająca regulacje i rozważną politykę technologiczną, w połączeniu z oddolnymi, organicznymi ruchami obywatelskimi, w równym stopniu przyczynić się może do udanego rozwoju technologicznego.

## Zakończenie

W prezentowanej rozprawie postawiłam przed sobą trzy generalne zadania. Pierwszym z nich była reinterpretacja pojęć wywodzących się z filozofii Antonia Gramsciego i podjęcie próby opisu współczesnego (techno-naukowego) świata kategoriami gramsciańskimi. Za zadaniem tym stało przekonanie o kontynuacji projektu nowoczesności, który rozpoczął się w czasach Oświecenia i trwa nieprzerwanie i nieskończenie do czasów dzisiejszych<sup>318</sup>. Wobec tak postawionego problemu zdecydowałam się w szerokiej mierze odwołać do projektu filozoficznego Antonia Gramsciego, którego marksistowsko zorientowana, lecz gruntownie zreformowana filozofia jest, w mojej ocenie, jednym z najbardziej *urealnionych*

---

<sup>317</sup> Choć brzmieć to może anegdotycznie, to jednak warto jest wspomnieć, że ze swoich wczesnych wyjazdów do Francji do pracy na winobraniu pamiętam, że w każdym "wiejskim" domu terminal Minitela był bardziej lub w równym stopniu powszechny, jak "tradycyjny" komputer, a francuscy seniorzy i seniorki, "wychowani na Minitelu" zdawali się być dużo bardziej biegli w obsłudze również późniejszych komputerów niż ich rówieśnicy z innych krajów: zob. <https://www.independent.co.uk/tech/how-france-fell-out-of-love-with-minitel-7831816.html>, dostęp z dn. 10.10.2024 r.

<sup>318</sup> Zob. Andrzej W. Nowak, *Projekt ustawicznego Oświecenia*, [w:] Czas Kultury, nr 17, 2021, dostęp ze strony: <https://czaskultury.pl/arttykul/projekt-ustawicznego-oswiecenia/>, 10.10.2024 r.; Łukasz Ronduda, Tomasz Szerszeń (red.), *Oświecenie, czyli tu i teraz*, wyd. Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Warszawa - Kraków, 2021.



projektów nowoczesnej filozofii. W celu realizacji tego zadania odwoływałam się do pojęć, które w dużej mierze trafiły do późniejszych dyskursów filozoficznych, wskazując na ich źródło w filozofii Antonia Gramsciego. Filozof ten był świadkiem gwałtownych przemian zachodzących w obrębie nowoczesnego świata: tworzenia się państw narodowych, I wojny światowej, rozwoju globalnego kapitalizmu, uprzemysłowienia i wreszcie, rozwinęcia się we Włoszech systemu faszystowskiego, który uważał za kontradycję nowoczesności i jedną z form rewolucji pasywnej<sup>319</sup>.

Uchwycenie zmian, które zachodzą w obrębie kultury, polityki oraz relacji międzyludzkich pod wpływem gwałtownego rozwoju technologii, za pomocą osadzonych w pozornie odległych kontekstach historycznych pojęć możliwe jest dzięki zastosowaniu metody translacji - *przetłumaczalności języków naukowych i filozoficznych* (wł.: *traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*), jak określa ją tłumaczka dzieł Gramsciego, Barbara Sieroszevska<sup>320</sup>:

*Przetłumaczalność zakłada, że określona faza cywilizacyjna wyraża się w dziedzinie kultury „zasadniczo” identycznie, nawet wtedy, gdy język jest historycznie biorąc, odmienny, gdy kształtował się pod wpływem specyficznej tradycji kulturalnej danego narodu, tradycji danego systemu filozoficznego, dominowania pewnej dziedziny działalności intelektualnej czy praktycznej itd. Trzeba się jednak zastanowić, czy możliwe jest tłumaczenie - jednych na drugie - terminów wyrażających rozmaite fazy cywilizacyjne, gdy fazy te rozwijają się jedne z drugich, a więc uzupełniają się wzajemnie, a także czy dane pojęcie może być przetłumaczone za pomocą terminów wcześniejszej fazy tej samej cywilizacji, która mimo że jest fazą wcześniejszą, jest bardziej zrozumiała niż dany język<sup>321</sup>.*

Za konstatacjami wyrażonymi w przywołanym cytacie stoi przekonanie, że istnieje możliwość przetłumaczenia jednej cywilizacji (pojmowanej historycznie) na drugą<sup>322</sup>. Nie oznacza to, że świat nie zmienia się i do każdego okresu cywilizacyjnego można przyłożyć tę samą soczewkę interpretacyjną. Postęp techniczny i technonaukowy,

---

<sup>319</sup> Zob. Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, op.cit., s. 588-596; Chiara Daniele (red.), *Togliatti editore di Gramsci*, wyd. Carocci, Rzym 2005.

<sup>320</sup> Antonio Gramsci, *Pisma Wybrane*, op.cit. s. 51

<sup>321</sup> Ibidem.

<sup>322</sup> Ibidem, s. 54.

którego na co dzień doświadczamy nie ogranicza się jednak do jednego miejsca i jednej grupy społecznej - oddziałuje w rozmaity sposób na szerokie masy społeczne i w ten sposób zmienia ich postrzeganie świata. W rozumieniu Gramsciego jest on jednak inspirowany nie blokowo, lecz pozycyjnie:

*Rzeczywisty postęp cywilizacji odbywa się przy współpracy wszystkich narodów, a także przy pomocy "zrywów" poszczególnych narodów, ale takie zrywy zawsze niemal dotyczą  **pewnych tylko dziedzin działalności kulturalnych czy pewnych tylko grup zagadnień***<sup>323</sup> [podkreślenie moje].

Jedną z owych *dziedzin działalności kulturalnych* stanowi właśnie technologia/technika/technonauka. Uniwersalność perspektywy filozofii praktyki, w ramach której materialne urządzenie świata jest wynikiem historycznych sprzeczności, "miękkich", międzyludzkich relacji na poziomie bardziej codziennym (kultury ludowej) oraz "twardej", działalności politycznej, jak starałam się pokazać w prezentowanej pracy, stanowi pożyteczną perspektywę analityczną, również w odniesieniu do otaczającego nas dziś świata cyfrowego. Kategoria hegemonii kulturowej nie wyczerpuje się, tylko zmienia odniesienia. Ustalono, że technika, technologia, technonauka stanowią dziedzinę kultury i jako takie mogą być rozpatrywane pod kątem swego potencjału hegemonicznego. Współczesna hegemonia nie opiera się wyłącznie na ideologicznie zorganizowanych, uwidocznionych narzędziach kontroli, lecz w większej mierze na znajdujących się poza polem naszego widzenia, zautomatyzowanych systemach, algorytmach i bazach danych. Takie „umiejscowienie” współczesnej technologii w dużo większym stopniu pozwala na utrzymywanie władzy bez stanowienia bezpośredniego przymusu - elementy dominacji zdają się być doskonale „ukryte”, a jednocześnie, w jak nigdy do tej pory, znaczący sposób wpływają zarówno na codzienne życie grup społecznych, jak i na sferę władzy politycznej. Osiągnięcie konsensusu - powszechnej zgody społecznej, wyrażanej przede wszystkim w sferze zdrowego rozsądku, jako domyślne sposoby urządzenia techno-naukowego świata, budowane jest już nie tylko za

---

<sup>323</sup> Ibidem

pomocą *dlugiego marszu przez instytucje*<sup>324</sup>, to znaczy wpływania na kształt i formę edukacji, mediów i języka przez hegemonicznych funkcjonariuszy. W dobie dzisiejszych przemian cyfrowych, do brygad hegemonicznych dołączają algorytmy, sztuczna inteligencja i podparta naukowo cybernetyka społeczna. Zastosowanie gramsciańskich perspektyw filozofii praktyki pozwala na ukontekstowanie społecznego i kulturowego wymiaru tych działań i zdejmuje z nich odium fałszywej neutralności, odkrywając stojący za nimi szereg polityczno-ekonomicznych splątań.

Jednym z kluczowych zadań tej pracy było wskazanie, w jaki sposób dochodzi wspólnie do „technicyzacji” zdrowego rozsądku i jakie wiążą się z tym konsekwencje. W toku mojej pracy dowodziłam, że w techno-naukowym świecie zdrowy rozsądek może stać się narzędziem w rękach technologicznych i naukowych elit, które poprzez sprawowanie kontroli nad procesami wiedzytwórczymi, mają decydujący wpływ na kształtowanie się światopoglądów mas społecznych. Wytwarzająca się z tych procesów, technologicznie rozumiana hegemonia kulturowa zdaje się być dużo bardziej subtelna, jednak równie mocno oddziałująca na rzeczywistość społeczną. Wiedza potoczna i zdrowy rozsądek są podatne na oddziaływanie technologicznych ideologii, głównie w paradygmacie kapitalistycznym i neoliberalnym. Technologiczna racjonalność jest *zasobem* hegemonicznym, znajdującym się w orbicie zainteresowań technokratycznych elit. Relacje społeczne, organizacja pracy, instytucjonalizacja, decyzje polityczne na dobre opuściły ”analogową” część świata życia - obecnie w większym stopniu podporządkowują się raczej procesom automatyzacji, algorytmizacji i szeroko rozumianej logice technologicznej, podszytej późnokapitalistycznym przekonaniem o *własności prywatnej* jako jedynej sprawczej podbudowie postępu technologicznego.

Poprzez wskazanie na przykłady alternatywnych, zarówno współczesnych jak i historycznych zastosowań technologii w ramach organizacji pracy i państwa oraz bardziej oddolnych ruchów obywatelskich, starałam się nakreślić dostępne warunki możliwości technologicznych, niezorientowanych wyłącznie na paradygmat kapitalistyczny i neoliberalny. Usiłowałam w ten sposób dokonać zamiany ciężaru aksjologicznego sprawczych wobec hegemonii działań: z działania *kontr-hegemonicznego* na działanie *alter-hegemoniczne*, czyli wytwarzanie równoległych

---

<sup>324</sup> Zob. Joseph A. Buttigieg, *Il Paradosso Gramsci*, [w:] Belfagor, t.52, nr 5, wyd. Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l., Florencja, 1997.

hegemonii, „budowanie własnych komitetów”, a nie walkę przeciwko tym już istniejącym i ich *burzenie*. Droga wytwarzania alternatywnych hegemonii zdaje się być wyjątkowo korzystna zwłaszcza w obrębie technologii. Wykorzystanie jej dostępności, zarówno w kontekście systemów automatyzujących czy sztucznej inteligencji powinno stać się udziałem szerokich mas, za sprawą lewicowo pojętego akcelerationizmu, edukacji technologicznej i stopniowego wytworzenia się warstwy technologicznych „intelektualistów organicznych” .

Kolejnym zadaniem, jakie postawiłam przed sobą podczas realizacji tej rozprawy było zaakcentowanie sardyńskiego i dialektycznego źródła pochodzenia filozofii Antonia Gramsciego, poprzez zwrócenie się ku bezpośrednim odczytaniom: zarówno oryginalnych, włoskich zapisów, jak i ich interpretacji przez lokalnych, sardyńskich i włoskich badaczy i badaczki. Przyczyną, która stała za takim postawieniem sprawy odnosiła się do konieczności podkreślenia historycznego i dialektycznego korzenia, z którego wywodził się Gramsci, a który został nieco naderwany wraz z pojawieniem się postmodernistycznej i poststrukturalistycznej korekty jego teorii. Na przykład Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, jak wspominała przywoływana wcześniej włoska filozofka, w kilku miejscach, np. w swoim dyskursie o języku lub o „radikalnej negatywności” nie biorą pod uwagę:

*fundamentalnego aspektu myśli Gramsciego, a mianowicie dialektyki rozumianej jako motor rozwoju rzeczywistości i jej klucz interpretacyjny. A co za tym idzie, faktu, że nawet (a może nawet tylko) z pozycji immanentystycznej można wyjaśnić „radikalną różnicę” i antagonizm<sup>325</sup>.*

Jak wiemy, Gramsciego reforma dialektyki marksistowskiej polegała na położeniu większego nacisku na kulturę oraz wynikające z niej kwestie ideologiczne (nadbudowy), niż na tradycyjnie rozumianą marksistowską bazę ekonomiczną. Jego koncepcja immanentnego źródła postępu wynikała zaś z obserwacji procesów historycznych zachodzących w obrębie jego własnego „podwórka”, zwłaszcza zaś procesów zachodzących w ramach włoskiego *Risorgimento* i jego wpływu na ogólny rozwój kraju. Wnioski, które wyniósł z tych obserwacji opierały się na zauważeniu

---

<sup>325</sup> Natalia Gaboardi, op.cit (<https://www.marxismo-oggi.it/recensioni/libri/202-costruire-una-contro-egemonia-chantal-mouffe-la-strategia-socialista-la-definizione-dello-spazio-politico-e-l-eredita-gramsciana>)

nierównomiernego rozwoju pomiędzy Północą a Południem Włoch - pomimo potencjalnie tych samych „szans” ekonomicznych i gospodarczych stojących przed włoskim społeczeństwem. Podczas, gdy w Turynie i Mediolanie zachodziła dynamiczna industrializacja i postęp techniczny, południe kraju, w tym wyspa jego pochodzenia - Sardynia, wciąż pozostawały pod wpływem zabobonu i uwsteczniających tradycji, rozprzestrzenianych przez Kościół Rzymskokatolicki. W ten sposób przymiotniki *sardyński* i *dialektyczny* współgrają w mojej pracy równoległe.

Lokalne odczytania Gramsciego, na które trafiłam, odbywając kwerendy w archiwach gramsciańskich i badania *in situ*, mają dodatkowo za zadanie podkreślić biograficznie zorientowany charakter mojej pracy oraz „podpięcie się” pod pole teoretyczne związane z tym, co Krzysztof Abriszewski nazywa *nierozerwalnym łańcuchem metrologicznym*, wpisującym się w szerzej rozumiany *patriotyzm epistemologiczny*<sup>326</sup>. Poprzez zaangażowanie się w badanie teorii Antonia Gramsciego w duchu opisanej przez mnie metody „filozoficznego badania terenowego”, moim udziałem stał się, na czas pisania pracy, swego rodzaju sardyńsko - włoski patriotyzm (onto)epistemologiczny. Choć nie można odjąć doniosłości postmodernistycznych i poststrukturalistycznych korekt naniesionych na teorię Antonia Gramsciego, to jednak dopiero zwrócenie się ku *explicite* włoskim i sardyńskim zapisom tej teorii, pozwoliło mi wyprowadzić wnioski nadające tej pracy oryginalny, gramsciański charakter.

Akceleracjonistyczny charakter technonaukowej rzeczywistości każe zachowywać wieczną czujność i uważność, zarówno bezpośrednio zaangażowanym w tworzenie technologicznej materialności inżynierom i programistkom, jak i krytycznie zorientowanym filozofom i filozofkom. Niemal codziennie media donoszą o nowym przypadku technologicznej kontrowersji wynikających ze stopniowego przejmowania *dyskursu* przez algorytmy, automatyzację pracy czy sztuczną inteligencję; w wypadku wielu z nich, „zbiorowy umysł” dochodzi do wniosku, że nie tylko nie ma praktycznych narzędzi politycznych do radzenia sobie z wynikającymi z tych kontrowersji problemów, ale nie ma również języka, aby te problemy prawidłowo opisywać. Reinterpretacja myśli Gramsciego w kontekście

---

<sup>326</sup> Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2013, s. 33

współczesnego techno-naukowego świata otwiera nowe perspektywy badawcze, które pozwalają zrozumieć, jak technologie nie tylko zmieniają nasze codzienne życie, ale także kształtują mechanizmy władzy i dominacji w społeczeństwach XXI wieku. Gramsci, który podkreślał znaczenie kultury i intelektualnej walki o hegemoniczny status ideologii, dostarcza narzędzi, które – mimo upływu czasu – mogą być nadal użyteczne w analizie współczesnych problemów społecznych i politycznych.

## Appendix - autoetnograficzny strumień świadomości - czy jestem swoimi myślami?<sup>327</sup>

Opisywać sześć lat pisania doktoratu i generalnie, znajdowania się w tej właśnie fazie życia, to zadanie równie napisania autobiografii. Przez sześć lat uczestniczy się w tym procesie oraz wszystkim, co się z nim wiąże. Pisanie to nie tylko składanie literek w słowa, słów w zdania, tych zaś w akapity, a następnie rozdziały pracy. Przy odrobinie „szczęścia” można urządzić sobie w ten sposób całe życie.

Zadaniem jest napisanie książki na wybrany temat, w moim przypadku filozoficzny. Od początku wiesz, że oceniać i Ciebie i Twoją całą pracę będzie pewne jednocześnie wyimaginowane i realne gremium.

Możliwe, że w obszarze nauk przyrodniczych, rozumianych na sposób biologiczno-fizyczny - jest łatwiej. Filozofia natomiast to czerstwy kawałek chleba i nie lada wyzwanie, na wielu poziomach. Oto poświęcasz się myśleniu - cudzemu, w większej mierze, i swojemu - co być może jest nawet trudniejsze. Myśli są

---

<sup>327</sup> Ta część ” studium” metodologicznego została napisana przeze mnie ręcznie, długopisem na kartkach papieru, a następnie przepisana na maszynie komputerowej i dodana do całości pracy w formie już zdigitalizowanej.

materiałem, na którym się pracuje. Stać się muszą materiałem rzeczywistym, choć wszyscy wiemy, że ich ojczyzną są mniej lub bardziej piękne umysły.

Paweł Urbański, kolega z Zakładu Filozofii Nauki i Techniki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, w swoim doktoracie napisał, że uprawianie filozofii to praca kolektywna, w sensie prowadzenia (hipotetycznych) dyskusji i przypatrywania się ścieżkom myślowym nieżyjących filozofów (w zdecydowanej większości białych mężczyzn z kontekstu zachodniej akademii) oraz w sensie obcowania z tymi żyjącymi, w formie konferencji, seminariów, a dziś również, jak się okazuje, mediów społecznościowych i internetu. Zgadzam się z Pawłem - filozofii nie da się robić w pojedynkę. Prawie tak samo napisał w pierwszym zdaniu swojej książki również Michał Wróblewski, powołując się na Ludwika Flecka: *Ludwik Fleck miał rację, gdy twierdził, że nauka to działalność kolektywna (...) W potocznym rozumieniu filozofowie wykuwają idee, siedząc samotnie w swoich pracowniach*<sup>328</sup>. (Nic bardziej mylnego).

Muszę poświęcić chwilę na objaśnienie mojej drogi do studiowania filozofii, ponieważ podejmowane przeze mnie wcześniej działania z całą pewnością miały wpływ na to co i jak robię. Niemały.

Sam fakt, że zapisuję teraz tę część, która znaleźć ma się w rozdziale poświęconym metodologii i autoetnografii na zwykłej kartce papieru, w zwykłym papierowym zeszycie, zwykłym niebieskim długopisem (oto rękopis na miarę naszych czasów), może świadczyć o tym, że mam w sobie pewną brawurę, którą wyniosłam ze studiów artystycznych, a wcześniej etnologicznych i której nie zdołała stępić nawet filozofia. Brawura ta objawia się również w przyjętej przeze mnie metodologii w obszarze filozofii. Niekiedy była ona zauważana w recenzjach moich dotychczasowych tekstów naukowych i działań akademickich. Z pola metodologicznego etnografii i etnologii wyniosłam zamiłowanie do *bycia w terenie*, co jest podstawowym narzędziem badawczym każdej szanującej się antropolożki i etnografki. Z takim podejściem, w trakcie studiów doktoranckich udało mi się zrealizować dwa długotrwałe staże badawczo-naukowe. Pierwszy z nich miał miejsce na University of Toronto w Kanadzie w projekcie prof. Ivana Kalmara „Islamophobia in the Eastern Europe”. W ramach niego prowadziłam badania terenowe wśród zamieszkującej Poznań społeczności muzułmańskiej, a następnie prowadziłam

---

<sup>328</sup> Michał Wróblewski, op.cit. 2016, s.7.

analizę jakościową, transkrypcję i translację. Efekty tych badań zaprezentowałam na kilku konferencjach i seminariach<sup>329</sup>.

Drugim zaś wyjazdem, w ramach programu „Uniwersytet Jutra” był wyjazd na Sycylię, w całości poświęcony tematowi mojej pracy doktorskiej, celem odbycia stażu badawczo-naukowego w laboratorium Gramsci Lab, afiliowanym przy Università di Cagliari. To pozwoliło mi w całości poświęcić się badaniu losów i myśli Antonia Gramsciego, jak zwykli nazywać go miejscowi - *grande pensatore sardo* - wielkiego sardyńskiego myśliciela.

O to, w jaki sposób doszło do mojej fascynacji tym filozofem, z pewnością częściej pytają mnie lokalni mieszkańcy, niż wspomniane wcześniej gremium. (Muszę tu uściślić, że po odbyciu stażu zdecydowałam się zostać na wyspie i dalej prowadzić swoje badania oraz dokończyć tutaj pisanie pracy). W międzyczasie, w 2024 roku udało mi się uzyskać niewielkie stypendium na realizację kwerendy badawczej w lokalnej sieci bibliotek ze środków programu Inicjatywa Doskonałości Uniwersytet Badawczy. Dla lokalnych mieszkańców, zamieszkujących małą sardyńską wioskę, w której znalazłam tani dom do wynajęcia dla siebie i mojego starego psa, nieustannie jawię się jako osoba odrobinę *pazzesca* (szalona). Niezbyt często zdarza się bowiem, że ktoś, jak mówi się tutaj, z kontynentu, z własnej woli trafia na odciętą w dużej mierze od świata wyspę, aby w całości poświęcić się pracy nad historią filozofii jednego z ich kompatriotów. Używając nomenklatury etnograficznej, Gramsci stał się moim osobistym „otwieraczem bramy”, umożliwiając mi bezpośredni dostęp do wciąż żywej i bogatej sardyńskiej kultury, dziedzictwa i języka. Kontekst ten w dużej mierze wpłynął na kształt mojej dysertacji. Chociażby nawiązanie trwałych znajomości z osobami pracującymi w lokalnych archiwach i bibliotekach sprawiło, że w mojej dyspozycji znalazły się publikacje, na które nigdy nie trafiłabym, gdyby prowadziła badania na miejscu w Polsce. Gdyby nie decyzja o pozostaniu na wyspie, nie miałabym również możliwości uczestniczenia w seminariach, spektaklach i festiwalach w całości poświęconych osobie Antonia Gramsciego, co niezaprzeczalnie

---

<sup>329</sup> Niedługo po zakończeniu tego projektu postanowiłam iść za ciosem i postarałam się o środki na kolejny staż w Kanadzie, tym razem na Simon Fraser University w Vancouver, w katedrze prowadzonej przez światowej renomy filozofa Andrew Feenberga. Realizacja tego projektu, jak i kilku innych, została jednak skutecznie stłumiona przez wybuch globalnej pandemii koronawirusa - do wyjazdu nie doszło, doszło natomiast do rozwinięcia się u mnie depresji, rozstania i ogólnego zniechęcenia wobec życia i świata i podjęcia szeregu powodowanych tym stanem decyzji, które wyrzuciły mnie tymczasowo na margines tak własnej egzystencji jak i nauki w ogólności.



pogłębiło i uszczegółowiło moją wiedzę o tym filozofie na wielu poziomach. Fakt, że przez ten cały czas mogłam czerpać ją nie tylko z dostępnych w języku polskim czy angielskim książek naukowych, ale również z innych źródeł kultury, sprawił, że mam poczucie, że poznałam Gramsciego i jego myśl w sposób organiczny, poznałam go w jego własnym języku i wśród jego własnych ludzi i zdarzeń.

Czuję, że na marginesie tych rozważań powinnam wrócić jeszcze na chwilę do faktu, że, chcąc nie chcąc, posiadam tytuł magistra w zakresie sztuk pięknych, ze specjalizacją „intermedia” . Cóż, nie jestem z tego najbardziej na świecie dumna. Ot, w którymś momencie życie doprowadziło mnie na taką właśnie ścieżkę, gdzie choć trochę mogłam zrealizować się w kilku obszarach sztuki: pisałam opowiadania i na ich podstawie projektowałam i realizowałam filmy i spektakle, nagrywałam audycje, rysowałam, a przez pewien krótki okres byłam komediantką i prezentowałam stand-upy. Działania takie w niewielkim stopniu przydają się w „prawdziwym życiu” (w przeciwieństwie do filozofii), dają jednak, choćby w cząstkowej formie to, czego nie do końca oferuje nauka: totalną wolność wyrazu. I z tej wolności teraz właśnie korzystam - notując, starodawną metodą, długopisem na kartce (w tym momencie długopisem koloru zielonego), uruchamiając z pełną świadomością protokół, który prof. Krzysztof Abriszewski nazwał kiedyś *pracą ręka - oko* (miało to miejsce podczas mojej pierwszej konferencji filozoficznej na UMK w Toruniu, kiedy zobaczył, że w swojej wypowiedzi konferencyjnej korzystam z zapisanych ręcznie, drobnym maczkiem, notatek poczynionych na kartkach z zeszytu o formacie A4 w kratkę). Wiem o sobie tyle: po tych wszystkich latach na doktoracie, nic tak skutecznie nie uruchamia strumienia świadomości jak stare, dobre pisanie literek ręcznie, najlepiej przy użyciu wygodnego długopisu, tak, jak ma to miejsce teraz. Przesuwanie nim po szeleszczącym papierze - ach, cóż za przyjemność! Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że za przyjemność uznawał ten proces również Gramsci - pisanie ręczne, piórem, w podłej jakości notatnikach, dostarczanych mu regularnie przez szwagierkę Tatianę Schucht było tym, co każdego dnia w więzieniu, w izolacji, trzymało go przy życiu i gwarantowało choć minimalną dyscyplinę umysłową, której zdawał się być wielkim zwolennikiem.

Spędziłam wiele godzin, dyskutując z moją osobistą przyjaciółką i jednocześnie koleżanką po fachu, Agatą Kochaniewicz, wraz z którą w latach 2006-2011 zdobywałam pierwsze i kolejne przyczółki nauk etnologicznych. Ona

również jest doktorantką, realizuje swój program na studiach z antropologii społecznej na NTNU - uczelni mieszczącej się w norweskim mieście Trondheim. Dyskutowaliśmy, rzecz jasna, o różnicach w metodologii między antropologią a filozofią. Zmiana metodologiczna była bowiem jedną z pierwszych i najbardziej zauważalnych aspektów mojej nowej, filozoficznej ścieżki. To, co przez całe wcześniejsze życie akademickie, było wyznacznikiem, *nomen omen*, jakości, czyli jakościowe badania terenowe, uszczegóławianie, wieczne odnoszenie się do kontekstu społecznego i kulturowego, zwracanie uwagi na pojedyncze (jednostkowe) doświadczenia podmiotów badawczych, w ogóle - zwracanie się ku żyjącym i funkcjonującym społecznie ludziom i przypatrywanie się ich związkom z kulturą, polityką, przyrodą czy historią - w filozofii uchodzić mogłoby co najwyżej za poczciwe, platońskie „babskie gadanie” . Udało mi się jednak ukontekstualizować wcześniejsze doświadczenie akademickie w warunkach filozofii i „podpiąć” wraz z moją pracą do nurtu zwanego *filozoficznym badaniem terenowym*, opisanym w poprzednich rozdziałach.

W każdym razie, to, co chcę przekazać w tym kończącym moją dysertację autoetnograficznym wywodzie to swojego rodzaju zwierzenie, które uważam za posunięcie dopełniające obraną przeze mnie ścieżkę metodologiczną. Być może w większym stopniu powinno mówić się o kosztach prowadzenia pracy naukowej: psychicznych, ekonomicznych i nawet fizycznych, związanych z pogorszeniem się stanu pleców, karku i wzroku. Będąc na studiach doktoranckich w tzw. starym trybie, kiedy to o stypendium, zresztą niewielkie, trzeba było się wystarać (starałam się i prawie za każdym razem udawało mi się je otrzymać) staje się w pewnym momencie również przed następującym dylematem: pisać, tworzyć, wykuwać idee? Czy: pójść do pracy, odpuścić pisanie doktoratu, na dłuższy lub krótszy czas, ale mieć gdzie mieszkać i co jeść? Na mojej drodze akademickiej często musiałam wybrać to drugie. Jeździłam co roku na zbiory winogron, aby, dzięki codziennemu wstawaniu o piątej rano i schylaniu się po łące latourowskie dziedzictwo<sup>330</sup> (ach, do końca życia nie zapomnę tych chwil, kiedy pełne politowania spojrzenia francuskich posiadaczy winnic mieszały się z pełnymi zdumienia westchnieniami: *ah, vous faites un doctorate en philosophie? Alors pourquoi vous venez ici ? Les vendanges ne sont*

---

<sup>330</sup> Zob. Hennig Schmidgen, *Bruno Latour in Pieces*, przeł. Gloria Custance, Fordham University Press, New York, 2015.

*pas un travail d'intellectuels...*myślałam sobie wtedy o młodym Brunie i o tym ile wiader on sam napełnił i ile razy nie mógł domyć rąk z okrutnie barwiącego soku ich rodzinnych pinotów i innych sauvignonów, czy też może nigdy tego nie doświadczył, pracowali zaś na niego ludzie podobni do mnie, dzięki którym miał on możliwości, aby w spokoju i prestiżu rozwijać swoje wspaniałe teorie), aby zarabiać przez dwa miesiące w walucie europejskiej, która, jeszcze do niedawna, w przeliczeniu na polskie złotówki, dawała mi możliwość jako takiego życia zanim zaczęła się zima i zanim uczelniany system wsparcia zdążył się rozkręcić i zacząć wypłacać zaległe stypendia. Pracowałam w knajpach, robiłam po nocach transkrypcje i podlej jakości korekty, przez sześć lat zażywałam lekarstwa na depresję oraz uczestniczyłam w psychoterapii. Marzłam, bolało mnie ciało, bolała mnie głowa i nadgarstek, kiedy pogłębiło się dawno niewidziane schorzenie pisarzy i pisarek - zespół cieśni nadgarstka, na łydkach urosły mi żyłaki, od zakładania nogi na nogę podczas wielogodzinnych posiedzeń przy biurku. Byłam bliska szaleństwa, niejednokrotnie chciałam przestać istnieć, uciekałam w długie sny, podczas których śniły mi się nierealne przeszłości. Wybuchła pandemia, która zmieniła wszystko, potem wybuchła wojna, najpierw jedna, niedługo później druga, a ja przez cały ten czas trwałam w przyjemnym, lecz śmiertelnym nieomal uścisku z Antonim G., bo nic innego ani nikt inny nie mógł długo zagrzać miejsca w mojej głowie i w moim sercu - nikt nie wydawał się być tak ważny, jak nieżyjący dawno Sardyńczyk i jego praca, która stała się moją własną. Odpuszczałam i wracałam. Rodzice chorowali, w końcu tata umarł i nie doczekał dedykacji tej pracy dla siebie, zostawiali mnie ukochani lub ja zostawiałam ich, umarł mi pies, a ja, już myśląc, że zaprzyjaźniłam się i oswoiłam lęk, który urósł do rozmiarów nieporównywalnie większych, niż ta praca, znów się poddałam i na kolanach, jedynie dzięki sile sardyńskiego słońca, dociągnęłam do końca, który mnie przeraził, bo nagle okazało się, że ten doktorat, to wszystko, co mi zostało i nie wiem, jak bez niego żyć.

Dodanie tych wszystkich czynników do obrazu pracy młodych naukowców i naukowczyń może mieć efekt wyzwalająco - rozliczeniowy.

Na kartezjańskie z ducha pytanie zadane w tytule tej części rozdziału metodologicznego odpowiadam zatem twierdząco - tak, jestem swoimi myślami, a praca naukowa może utwierdzać mnie w przekonaniu, że nie jestem niczym więcej poza nimi. Chciałoby się, aby konstatacja ta była mniej ponura, niż jest w

rzeczywistości, prawdopodobnie jednak musi upłynąć jeszcze wiele czasu, aby nie tylko *dla mnie* osobiście, ale i dla akademii, koleżeństwa i wytwórców, tak wiedzy jak i polityki w ogólności, fakt ten niósł za sobą coś więcej, niż litościwe spojrzenia i pozorne uznanie, gotowe rozstrzaskać się o pierwszą, lepszą górę lodową zbudowaną z niesłychanej wręcz potrzeby oceny, „punktozy” i zajadliwej rywalizacji.

## Bibliografia

1. Abrahamsen, Rita, Jean-François Drolet, Michael C. Williams, Srdjan Vucetic, Karin Narita, i Alexandra Gheciu. 2024. *World of the Right: Radical Conservatism and Global Order*. 1. wyd. Cambridge University Press.
2. Abriszewski, Krzysztof. 2013. *Kulturowe funkcje filozofowania*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
3. Abriszewski, Krzysztof, Aleksandra Derra, i Andrzej W. Nowak, red. 2022. *Polish science and technology: studies in the new millennium*. Berlin; New York: Peter Lang.
4. Achcar, Gilbert. 2022. "Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean?" *Notebooks: The Journal for Studies on Power* 1(2):379–87. doi: [10.1163/26667185-01020010](https://doi.org/10.1163/26667185-01020010).
5. Adamowicz, Anna. 2020. „Społeczne i językowe potencjały kontrhegemoniczne. Feminatywy jako pole walki i negocjacji” . *AVANT. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard* 11(3). doi: [10.26913/avant.2020.03.04](https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.04).
6. Adamowicz, Anna. 2024. „O pewnej feministycznej korekcie. Spolegliwa opiekunka wobec technorzeczywistości”. *Prace Kulturoznawcze* 27(3):113–27. doi: [10.19195/0860-6668.27.3.7](https://doi.org/10.19195/0860-6668.27.3.7).

7. Adamowicz, Anna, Natalia Bloch, Agata Kochaniewicz, i Robert Rydzewski. 2012. „Imigranci w sektorze handlu i usług”. [w] *Migracje a heterogeniczność kulturowa. Na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*. Poznań: Nauka i Innowacje.
8. Adamson, Walter Luiz. 2013. „Gramsci, Catholicism and Secular Religion” . *Politics, Religion & Ideology* 14(4):468–84. doi: [10.1080/21567689.2013.829047](https://doi.org/10.1080/21567689.2013.829047).
9. Althusser, Louis, i Ben Robert Brewster. 1969. *For Marx*. Harmondsworth: Penguin.
10. Antonini, Francesca. 2014. „Science, History and Ideology in Gramsci’s Prison Notebooks” . *Journal of History of Science and Technology*, 9.
11. Austin, John Langshaw, i Bohdan Chwedeńczuk. 1993. *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*. Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
12. Badino, Massimiliano, i Pietro Daniel Omodeo, red. 2021. *Cultural Hegemony in a Scientific World: Gramscian Concepts for the History of Science*. Leiden Boston: Brill.
13. Bańka, Józef. 1976. *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfoniki*. Katowice: Śląsk.
14. Barad, Karen Michelle, 2024. *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.
15. Barbrook, Richard, i Andy Cameron. b.d. ”THE CALIFORNIAN IDEOLOGY” . *Imaginary Futures*. Pobrano 20 wrzesień 2024 (<http://www.imaginaryfutures.net/2007/04/17/the-californian-ideology-2/>).
16. Barlow, John Perry. 1996. „A Declaration of the Independence of Cyberspace” . *Electronic Frontier Foundation*. Pobrano 20 wrzesień 2024 (<https://www.eff.org/cyberspace-independence>).
17. Bauman, Zygmunt. 1963. „Antonio Gramsci czyli socjologia w działaniu”. *Kultura i Społeczeństwo* 7(1).
18. Bauman, Zygmunt. 1964. *WIZJE LUDZKIEGO ŚWIATA. STUDIA NAD SPOŁECZNĄ GENEZĄ I FUNKCJĄ SOCJOLOGII*. Warszawa: Książka i Wiedza.
19. Benoist, Alain de, Robert A. Lindgren, Roger Adwan, Jason Reza Jorjani, i Martin Locker. 2017. *View from the Right: A Critical Anthology of Contemporary Ideas*. London: Arktos.
20. Bernstein, Eduard. 1970. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
21. Bińczyk, Ewa. 2012. *Technonauka w społeczeństwie ryzyka: filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*. Wydanie 1. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
22. Bińczyk, Ewa, i Aleksandra Derra, red. 2014. *Studia nad nauką i technologią: wybór tekstów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
23. Bourriaud, Nicolas, i Łukasz Białkowski. 2012. *Estetyka relacyjna*. Kraków: Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK.

24. Braudel, Fernand, Bronisław Geremek, i Witold Kula. 1999. *Historia i trwanie*. Wyd. 2. Warszawa: Czytelnik.
25. Braudel, Fernand, Jan Strzelecki, Jerzy Strzelecki, i Jacek Kochanowicz. 2019. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek. T. 3: Czas świata*. Wydanie drugie. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
26. Brocki, Marcin, i Rafał Kleśta-Nawrocki. 2018. *HUMANISTYKA I POLITYKA CZY WSZYSTKO JEST POLITYCZNE?* Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
27. Buchowski, Michał (red. ), i Jacek (red. ). Schmitt. 2012. *Migracje a heterogeniczność kulturowa: na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
28. Buksiński, Tadeusz, red. 2010. *Filozofia na uniwersytecie w Poznaniu: jubileusz 90-lecia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
29. Burawoy, Michael, Michael Borawoy, i Karl Von Holdt. 2012. *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press.
30. Buttigieg, Joseph, A. 1997. „Il Paradosso Gramsci”. *Belfagor* 52(5).
31. Caputo, Renato. b.d. „Gramsci e il ruolo delle masse nella modernità” . *La città futura*. Pobrano 8 wrzesień 2024 (<https://www.lacittafutura.it/cultura/gramsci-e-il-ruolo-delle-masse-nella-modernita>).
32. Carroll, William K., red. 2024. *The Elgar companion to Antonio Gramsci*. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing.
33. Ciavolella, Ricardo. 2017. „Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne”. *International Gramsci Journal* 2(3):174-2-7.
34. Clemenza, Asia Adele, Federico Di Blasio, Luca Muscanera, 2022. *Dall'operaismo a Marx*, Machina, Palermo.
35. Clifford, James. 2000. *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: Wydaw. KR.
36. Colombo, Cesare, Mario Spinella, i Francesca Occhipinti. 1977. *Gramsci e il suo tempo*. I fotolibri/Longanesi & C.
37. Congiu, Maurizio. 2013. *Logica, dialettica ee retorica in Gramsci. Per una antropologia della conoscenza*. Oristano.
38. Crehan, Kate. 2016. *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*. Duke University Press.
39. Cuoco, Vincenzo. 1913. *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*. Bari.
40. Dainotto, Roberto M., i Fredric Jameson, red. 2020. *Gramsci in the world*. Durham: Duke University Press.
41. Daniele, Chiara. 2005. *Togliatti editore di Gramsci*. Roma: Carocci.

- Deiana, Gianluigi, i Manlio Manca. 2021. *Luoghi Gramsciani. Biografia fotografica di Antonio Gramsci*. Ghilarza: Iskra.
42. Del Piano, Lorenzo. 1970. *Origini dell'idea autonomistica in Sardegna (1861-1914)*. Edizioni Della Torre.
43. Dessi, Sandru, i Viviana Faedda. 2017. *Il mondo di Antonio Gramsci*. I. Ghilarza (OR): Iskra.
44. Di Nolfo, Ennio. 1985. „Gli Stati Uniti e l'Europa (1944-1954) dall'alleanza di guerra all'alleanza di pace”.
45. D'Orsi, Angelo. 2004. *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*. Rzym.
- Feenberg, Andrew. 1991. *Critical Theory of Technology*. New York, N.Y. [.a.]: Oxford University Press.
46. Feenberg, Andrew. 2015. „Critical Theory of Technology and STS”. S. T1.0.1003 w *Proceedings of ISIS Summit Vienna 2015—The Information Society at the Crossroads*. Vienna, Austria: MDPI.
47. Feenberg, Andrew. 2002. *Transforming technology: a critical theory revisited*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
48. Femia, Joseph V. 1981. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon press.
49. Finley, Klint. 2013. „Geeks for Monarchy: The Rise of the Neoreactionaries”. *TechCrunch*. Pobrano 8 wrzesień 2024 (<https://techcrunch.com/2013/11/22/geeks-for-monarchy/>).
50. Fiori, Giuseppe. 1994. *Processo Gramsci. Cronaca di un verdetto annunciato*. Rzym: L'Unita.
51. Fiori, Giuseppe. 2003. *Vita di Antonio Gramsci*. Nuoro: Ilisso.
52. Firestone, Shulamith. 2003. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
53. Flikschuh, Katrin. 2014. „The Idea of Philosophical Fieldwork: Global Justice, Moral Ignorance, and Intellectual Attitudes”. *Journal of Political Philosophy* 22(1):1–26. doi: [10.1111/jopp.12006](https://doi.org/10.1111/jopp.12006).
54. Foucault, Michel, i Tadeusz Komendant. 2020. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
55. Francioni, Gianni i Francesco Giasi. 2020. *Un nuovo Gramsci*. Roma: Viella.
56. Fresu, Gianni. 2024. *Questioni gramsciane: dall'interpretazione alla trasformazione del mondo*. Milano: Meltemi.
57. Friszke, Andrzej. 2009. „Z ziemi polskiej do włoskiej” . *Tygodnik Polityka*.
58. Gaboardi, Natalia. b.d. „Costruire una contro-egemonia. Chantal Mouffe: la strategia socialista, la definizione dello spazio politico e l'eredità gramsciana” . *Marxismo Oggi*. Pobrano 10 październik 2024 (<https://www.marxismo-oggi.it/recensioni/libri/202->

[costruire-una-contro-egemonia-chantal-mouffe-la-strategia-socialista-la-definizione-dello-spazio-politico-e-l-eredita-gramsciana](#)).

59. Gandhi, Leela, Ewa Domańska, i Jacek Serwański. 2008. *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
60. Geertz, Clifford, Ewa Dżurak, i Sławomir Sikora. 2000. *Dzieło i życie: antropolog jako autor*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
61. Ghosh, Ranjan, red. 2009. *Edward Said and the Literary, Social, and Political World*. New York: Routledge.
62. Giddens, Anthony, i Ewa Klekot. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
63. Gill, Stephen. 2011. *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge, GBR: Cambridge University Press.
64. Giuli, Alessandro. 2024. *Gramsci è vivo*. RIZZOLI LIBRI.
65. Goldhill, Olivia. 2017. „The neo-fascist philosophy that underpins both the alt-right and Silicon Valley technophiles”. *Quartz.com*. Pobrano 8 wrzesień 2024 (<https://qz.com/1007144/the-neo-fascist-philosophy-that-underpins-both-the-alt-right-and-silicon-valley-technophiles>).
66. Gramsci, Antonio. 1916. „Uomini o macchine” . *Avanti!*
67. Gramsci, Antonio. 1919. „Istruitevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza!” *L'Ordine Nuovo*.
68. Gramsci, Antonio. 1961. *Pisma Wybrane*. T. I. Warszawa: Wiedza i Książka
69. Gramsci, Antonio. 1975a. *Gli Intellettuali*. Roma: Editori Riuniti.
70. Gramsci, Antonio. 1975b. *Letteratura e vita nazionale*. Roma.
71. Gramsci, Antonio. 1975c. *Note sul Machiavelli*. Roma.
72. Gramsci, Antonio. 1975d. *Passato e presente*. Roma.
73. Gramsci, Antonio. 1978a. „Alcuni temi della quistione meridionale”, [w] *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*. Torino: Einaudi.
74. Gramsci, Antonio. 1978b. *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*. Torino: Einaudi.
75. Gramsci, Antonio. 1979. *Il materialismo storico*. Rzym.
76. Gramsci, Antonio. 2020. *Quaderni del carcere: antologia*. zredagowane przez M. Di Vito. San Benedetto del Tronto (AP): Mauna Loa.
77. Gramsci, Antonio, i Mieczysław Brahmmer. 1950. *Listy z więzienia*. Kraków: Czytelnik.
78. Gramsci, Antonio, i Alexander Höbel. 2022. *La questione meridionale*. Roma: 4 Punte Edizioni.
79. Gramsci, Antonio, Sław Krzemień-Ojak, Barbara Sieroszevska, i Joanna Szymanowska. 1991. *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
80. Gramsci, Antonio, i Guido Melis. 2008. *Scritti sulla Sardegna: la memoria familiare, l'analisi della questione sarda*. Rieed. Nuoro: Ilisso.



81. Gramsci, Antonio, i Barbara Sieroszewska. 1961. *Pisma wybrane. Tom II*. Warszawa: Książka i Wiedza.
82. Gromko, Bartosz. 2018. „Stan badań nad Włoską Partią Komunistyczną, Wyzwania i postulaty”. *Pamięć i Sprawiedliwość* 2(32).
83. Grzybkowski, Michał, i Szczepan Bentyn, red. 2021. *Kryptowaluty*. Wydanie drugie, zaktualizowane i uzupełnione. Poznań: Crypto-logic Sp. z o.o.
84. Habermas, Juergen, i Andrzej Kaniowski M. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
85. Habermas, Jürgen, Robert Marszałek, i Adam Romaniuk. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
86. Haraway, Donna. 1975. „Radical Associations in Britain in the 30’s and the U.S.A. in the 60’s”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 58, 4, pp. 441–62.
87. Hesketh, Chris. 2017. „Passive Revolution: A Universal Concept with Geographical Seats” *Review of International Studies* 43(3):389–408. doi: [10.1017/S0260210517000079](https://doi.org/10.1017/S0260210517000079).
88. Ho, Wing-Chung. 2011. „James Scott’s Resistance/Hegemony Paradigm Reconsidered”. *Acta Politica* 46(1):43–59. doi: [10.1057/ap.2010.5](https://doi.org/10.1057/ap.2010.5).
89. Holub, Renate. 2001. *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*. Transferred to digital reprint. London: Routledge.
90. Hopf, Ted. 2013. „Common-Sense Constructivism and Hegemony in World Politics”. *International Organization* 67(2):317–54. doi: [10.1017/S0020818313000040](https://doi.org/10.1017/S0020818313000040).
91. Horkheimer, Max, Theodor Adorno W., i Małgorzata Łukasiewicz. 1994. *Dialektyka Oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
92. Hughes, Eric. 1993. „Cypherpunk’s Manifesto”. *Activism,Net*. Pobrano 20 wrzesień 2024 (<https://www.activism.net/cypherpunk/manifesto.html>).
93. Innis, Harold Adams. 2008. *The Bias of Communication*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press.
94. Ives, Peter. 2005. „Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8(4):455–68. doi: [10.1080/13698230500204980](https://doi.org/10.1080/13698230500204980).
95. Ives, Peter R. 2004. *Language and Hegemony in Gramsci*. London Winnipeg: Pluto press Fernwood publ.
96. Jackson, Robert, P. 2016. „On Bourdieu and Gramsci”. *Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci* 2:141–76.
97. Kalt, Tobias. 2024. „Transition Conflicts: A Gramscian Political Ecology Perspective on the Contested Nature of Sustainability Transitions”. *Environmental Innovation and Societal Transitions* 50:100812. doi: [10.1016/j.eist.2024.100812](https://doi.org/10.1016/j.eist.2024.100812).

98. Kapica, Bartłomiej. 2018. „Spotkanie Adama Michnika z Antonio Rubbim, przedstawicielem Włoskiej Partii Komunistycznej, w listopadzie 1976 roku”. *Polska 1944/45 - 1989. Studia i Materiały* (15).
99. Kołakowski, Leszek. 2001. *Główne nurty marksizmu. Cz. 3: Rozkład*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
100. Kołontaj, Aleksandra. 1914. „Robotnica - matką” . *Centrum Badań i Studiów Marksistowskich*. Pobrano 10 październik 2024 (<https://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/aleksandra-kollontaj/robotnica-matka/>).
101. Kostyszak, Maria. 1997. *Martin Heidegger - rękodzieło myślenia*. Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego.
102. Kostyszak, Maria. 2019. *Etyka osobista o przemieniającym potencjale sztuki i techniki personal ethics on the transforming potential of art and technology*. Warszawa: Collegium Civitas.
103. Kotarbiński, Tadeusz, i Ryszard Kleszcz. 2019. *Traktat o dobrej robocie*. Wydanie I. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
104. Kotowa, Barbara. 2010. „Od filozofii humanistyki do filozofii jako dziedziny kultury. Główne kierunki badawcze szkoły poznańskiej od połowy lat siedemdziesiątych” . S. 309–34 [w] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
105. Kranzberg, Melvin. 1986. ”Technology and History: «Kranzberg’s Laws»” . *Technology and Culture* 27(3):544. doi: [10.2307/3105385](https://doi.org/10.2307/3105385).
106. Kroonenberg, Saskia. 2024. „Gramsci’s Writing Body. On Embodiment and Subaltern Knowledge”. *Interventions* 26(5):626–41. doi: [10.1080/1369801X.2023.2191861](https://doi.org/10.1080/1369801X.2023.2191861).
107. Krzemień-Ojak, Sław. 1983. *Antonio Gramsci: filozofia, teoria kultury, estetyka*. Warszawa: Państw. Wydaw. Naukowe.
108. Kuligowski, Waldemar. 2001. *Antropologia refleksyjna: o rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydaw. Poznańskie.
109. Laclau, Ernesto. 2004. *Emancypacje*. Wrocław: Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
110. Laclau, Ernesto, Sławomir Królak, Chantal Mouffe, i Sławomir Sierakowski. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
111. Land, Nick. 2017. „A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism”. *Obsolete Capitalism*. Pobrano 8 wrzesień 2024 (<https://obsoletecapitalism.blogspot.com/2017/05/nick-land-quick-and-dirty-introduction.html>).
112. Langlitz, Nicolas. 2021. „If only there was a Department of Fieldwork in Philosophy”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 11(2):748–53.

113. Laskowski, Piotr. 2012. „Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej”. *Praktyka Teoretyczna* 6:183. doi: [10.14746/prt.2012.6.12](https://doi.org/10.14746/prt.2012.6.12).
114. Latour, Bruno, Krzysztof Abriszewski, i Aleksandra Derra. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
115. Latour, Bruno, Steve Woolgar, i Jonas Salk. 2013. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
116. Leder, Andrzej. 2023. „Blockchain and clockwork trust” . *Argument. Biannual Philosophical Journal* 13(1):139–48. doi: <https://doi.org/10.24917/20841043.13.1>.
117. Ledwith, Margaret. 2009. „Antonio Gramsci and Feminism: The Elusive Nature of Power”. *Educational Philosophy and Theory* 41(6):684–97. doi: [10.1111/j.1469-5812.2008.00499.x](https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2008.00499.x).
118. Lem, Stanisław, i Jerzy Jarzębski. 2020. *Summa technologiae*. Wydanie pierwsze w tej edycji. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
119. Liguori, Guido. 2021. „Common Sense/Senso commune: Gramsci Dictionary” . *International Gramsci Journal* 4(2):125–29.
120. Liguori, Guido, i Pasquale Voza. 2009. *Dizionario gramsciano: 1926-1937*. Roma: Carocci.
121. Liguori Guido i Chiara Meta, 2005, *Gramsci. Guida alla lettura*, Milano, Edizioni Unicopli
122. Loftus, Alex. 2015. „A time for Gramsci”. w *The International Handbook of Political Ecology*, zredagowane przez R. L. Bryant. Edward Elgar Publishing.
123. Lydon, Keith. 2020. "Gramsci in the Digital Age: YouTubers as New Organic Intellectuals” . *The Graduate Review* 5:34–45.
124. Łaciński, Piotr, red. 2011. *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*. Warszawa: Collegium Civitas Press.
125. Maggioni, Daniele, Maria Perria Grazia, i Laura Perini, reż. 2017. *Nel mondo grande e terribile*.
126. Maliński, Jędrzej. 2017. „Neoreakcyjny utopizm” . *Sensus Historiae* XXVI(1):97–110.
127. Manduchi, Patrizia, Marchi, Alessandra (red.), 2022. *Per una mappatura del pensiero di Antonio Gramsci nel Sud del mondo Ricezione, traducibilità, declinazioni teoriche e praxis gramsciane*. Cagliari: UNICApres.
128. Marcuse, Herbert. 1941. „Some social implications of modern technology” . *Studies in Philosophy and Social Science* 9(3):414–39.
129. Marcuse, Herbert, Wiesław Gromczyński, i Stanisław Konopacki. 1991. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Warszawa: Państw. Wydaw. Naukowe.
130. Marinetti, Tomaso. 1909. „Fondazione e Manifesto del futurismo” . *Figaro*.

131. Marks, Karol, i Friedrich Engels. 1975. *Dziela, t. 3*. Warszawa: Książka i Wiedza.
132. Mauro, Walter, 1981, *Invito alla lettura di Antonio Gramsci*, Milano, Mursia
133. May, Christian, Andreas Nölke, i Michael Schedelik. 2024. „Growth Models and Social Blocs: Taking Gramsci Seriously”. *Competition & Change* 10245294241231992. doi: [10.1177/10245294241231992](https://doi.org/10.1177/10245294241231992).
134. May, Timothy, C. 1992. „The Crypto Anarchist Manifesto” . *Activism.Net*. Pobrano 20 wrzesień 2024 (<https://www.activism.net/cypherpunk/crypto-anarchy.html>).
135. McLuhan, Marshall, Lewis Henry Lapham, i Natalia Szczucka. 2004. *Zrozumieć media: przedłużenia człowieka*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
136. Medina, Eden. 2014. *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende's Chile*. First MIT Press paperback edition. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
137. Melendowicz, Paweł. 2022. „Non-anarchist Anarchisms and Anarchisms of Non-anarchist Origin in Contemporary Political Thought”. *Athenaeum* 75(3).
138. Morawski, Roman Z. 2022. „Etyczne wyzwania technonauki - techniki informacyjne”. *Nauka* 7–33. doi: [10.24425/nauka.2022.140329](https://doi.org/10.24425/nauka.2022.140329).
139. Morris, Rosalind C., red. 2010. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia Univ. Press.
140. Morton, Adam David. 2007. „Waiting for Gramsci: State Formation, Passive Revolution and the International”. *Millennium: Journal of International Studies* 35(3):597–621. doi: [10.1177/03058298070350031301](https://doi.org/10.1177/03058298070350031301).
141. Mowczan, Andrij, i Andrzej W. Nowak. 2023. „Pedagogika Postępu” . *Mały Format*. Pobrano 10 październik 2024 (<https://malyformat.com/2023/10/pedagogika-postepu/>).
142. Muggianu Scano, Ilaria. 2021. „Grazia Deledda, 85 anni dalla morte della scrittrice che sfidò Mussolini”. *Il fatto quotidiano*. Pobrano (<https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/08/15/grazia-deledda-85-anni-dalla-morte-della-scrittrice-che-sfido-mussolini/6287615/>).
143. Natoli, Aldo. 2003. „Tribunale speciale fascista”. *Carnia Libera 1944*. Pobrano (<https://www.carnialibera1944.it/documenti/tribunalespeciale.htm>).
144. Newman, Andrew, i Matthias Tarasewicz. 2018. „Pararelni Polis” . *Future Economics* 1.
145. Nowak, Andrzej. 2020. „«Dziecko poczęte» jako obiekt ontohegemoniczny. Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii” . *AVANT. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard* 11(3). doi: [10.26913/avant.2020.03.16](https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.16).
146. Nowak, Andrzej W. 2011. *Podmiot, system, nowoczesność*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
147. Nowak, Andrzej W. 2021. „Projekt ustawicznego Oświecenia” . *Czas Kultury*. Pobrano 10 październik 2024 (<https://czaskultury.pl/artukul/projekt-ustawicznego-oswiecenia/>).
148. Nowak, Andrzej W. 2023. „Pedagogika postępu a metaświatopoglądowa funkcja filozofii” . *Sensus Historiae* 53(2023/4):87–96.

150. Nowak, Andrzej W., Krzysztof Abriszewski, i Michał Wróblewski. 2016. *Czyje lęki?, czyja nauka? struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
151. Palla, Marco. 1978. „Gli Alleati e l'Italia” . *Studi Storici* 19(2).
152. Papadopoulos, Dimitris. 2018. *Experimental Practice: Technoscience, Alterontologies, and More-Than-Social Movements*. Durham: Duke University Press.
153. Pasięka, Agnieszka. 2022. „Theft of Gramsci? On the Radical Right, Radical Left, and Common Sense”. *Dialectical Anthropology* 46(4):417–36. doi: [10.1007/s10624-022-09681-6](https://doi.org/10.1007/s10624-022-09681-6).
154. Piech, Krzysztof (red. ). 2016. *LEKSYKON POJĘĆ NA TEMAT TECHNOLOGII BLOCKCHAIN I KRYPTOWALUT*. Warszawa: Ministerstwo Cyfryzacji.
155. Portas, Sergio. 2011. *Antonio Gramsci: coscienza internazionalistica e subconscio sardo*. San Gavino.
156. Prestipino, Giuseppe. 2013. „Egemonia e controegemonia in Gramsci [w:] La Costituente, Egemonia e controegemonia” . *Esse Blog*. Pobrano 10 październik 2024 (<http://www.esseblog.it/wp-content/uploads/2017/01/La-Costituente-Noo-Egemonia-e-ControEgemonia.pdf>).
157. Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today*. Princeton University Press.
158. Rasiński, Lotar. 2007. „Krótka historia «hegemonii», czyli o niemarksowskim marksizmie” . *Studia Philosophica Wratislaviensia* 1:21–35.
159. Rasiński, Lotar. 2010. *Dyskurs i władza: zarys polityki agonistycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
160. Renders, Hans, Binne de Haan, i Jonne Harmsma. 2017. *The Biographical Turn: Lives in History*. London: Routledge, an imprint of the Taylor & Francis Group.
161. Ronduda, Łukasz, i Tomasz Szerszeń, red. 2021. *Oświecenie, czyli tu i teraz*. Kraków: Warszawa: Wydawnictwo Karakter; Muzeum Sztuki Nowoczesnej.
162. Rossi, Angelo. 2015. „Come Tatiana salvò i Quaderni di Gramsci” . *Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci* 1:109–28.
163. Said, Edward W., Witold Kalinowski, i Zdzisław Żygulski. 1991. *Orientalizm*. Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
164. Salvadori, Massimo. 2016. *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*. Place of publication not identified: Verso.
165. Saresella, Daniela. 2019. „Gramsci and the Issue of Religion: Catholic Modernism and the Italian Partito Popolare” . *History of European Ideas* 45(8):1143–55. doi: [10.1080/01916599.2019.1634330](https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1634330).
166. Sarkar, Sonita. 2007. „Antonio Gramsci and Grazia Deledda: Two Sardinians in the World as Planetary Subalterns” . *International Gramsci Society Italia*. Pobrano 10 październik 2024 ([https://www.igsitalia.org/images/Allegati/Terzo\\_Convegno\\_Internazione\\_IGS/sarker.pdf](https://www.igsitalia.org/images/Allegati/Terzo_Convegno_Internazione_IGS/sarker.pdf)).



167. Schmidegen, Hennig, 2015. *Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography*, Fordham University Press
168. Sclocco, Camilla. 2021. „Antonio Gramsci e le scienze sperimentali”. *Consecutio Rerum* V(10).
169. Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven (Conn.): Yale University press.
170. Skórzyńska, Agata, i Ryszard Nycz. 2024. *Praxis. an Exercise in Engaging Cultural Studies*. Frankfurt a.M.: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
171. Smyrgała, Dominik. 2011. „Mówiąc Gramscim. Myśl Gramsciańska w Analizie Problemów Politycznych Współczesnej Lewicy w Chile”. [w] *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*. Warszawa: Collegium Civitas Press.
172. Sotgiu, Girolamo. 1967. *Alle Origini Della Questione Sarda. Note Di Storia Sarda Del Risorgimento*. Cagliari: Editrice Sarda Fratelli Fossataro.
173. Sotiris, Panagiotis. 2022. „Revisiting the Passive Revolution” . *Historical Materialism* 30(3):3–45. doi: [10.1163/1569206x-20222352](https://doi.org/10.1163/1569206x-20222352).
174. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spavin*. zredagowane przez D. Landry. New York, NY: Routledge.
175. Spivak, Gayatri Chakravorty i Edition Diskord (Germany). 2003. ”Can the Subaltern Speak?” : *Die Philosophin* 14(27):42–58. doi: [10.5840/philosophin200314275](https://doi.org/10.5840/philosophin200314275).
176. Srivastava, Neelam Francesca Rashmi, i Baidik Bhattacharya, red. 2012. *The Postcolonial Gramsci*. 1. publ. New York, NY: Routledge.
177. Srnicek, Nick, i Alex Williams. b.d. „#PRZYSPIESZ Manifest akcelerationistycznej polityki”. *Rozdziel Chleb*. Pobrano 8 wrzesień 2024 (<https://rozdzielchleb.pl/przyspiesz-manifest-akcelerationistycznej-polityki/>).
178. Star, Susan Leigh. 1999. „The Ethnography of Infrastructure” . *American Behavioral Scientist* 43(3):377–91. doi: [10.1177/00027649921955326](https://doi.org/10.1177/00027649921955326).
179. Stevenson, Howard. 2024. *Educational Leadership and Antonio Gramsci: The Organising of Ideas*. Abingdon, Oxon: Routledge.
180. Streinzer, Andreas, i Jelena Tomic. 2022. „Thinking with Gramsci Today: Gramscian Perspectives in Ethnographies of Europe” . *Dialectical Anthropology* 46(4):385–94. doi: [10.1007/s10624-022-09679-0](https://doi.org/10.1007/s10624-022-09679-0).
181. Szacki, Jerzy. 2003. *Historia myśli socjologicznej*. Wyd. nowe. Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
182. Śpiewak, Paweł. 1977. *Gramsci*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
183. Tapscott, Don, Alex Tapscott, Paulina Zagórska, Adrian Wrona, Angelika Dembowska, Witold Sikorski, i Mateusz Wodolski. 2019. *Blockchain: rewolucja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

184. Thomas, Peter D. 2009. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill.
185. Thomas, Peter D. 2020. „GRAMSCI’S REVOLUTIONS: PASSIVE AND PERMANENT” . *Modern Intellectual History* 17(1):117–46. doi: [10.1017/S1479244318000306](https://doi.org/10.1017/S1479244318000306).
186. Tuveri, Giovanni Battista, Lorenzo Del Piano, Aldo Accardo, i Giovanni Battista Tuveri. 2003. *Scritti giornalistici: questione sarda, federalismo, politica internazionale, questione religiosa*. Sassari: Delfino.
187. Urbański, Paweł. 2020. *Wytwarzanie nowoczesności. Studium z pogranicza ontologii i teorii społecznej*, rozprawa doktorska
188. Van Gennep, Arnold, Beata Biały, i Joanna Tokarska-Bakir. 2006. *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii: o bramie i progę [...] i o wielu innych rzeczach*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
189. Vesme, A. B., N. Gabrielli, i Società piemontese di archeologia e belle arti. 1968. *Schede Vesme: l'arte in Piemonte dal 16 al 18 secolo. N - Z*. Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti.
190. Wallerstein, Immanuel Maurice. 2007. *La retorica del potere: critica dell'universalismo europeo*. Roma: Fazi.
191. Williams, Gwyn A. 1975. *Proletarian Order: Antonio Gramsci, Factory Councils and the Origins of Italian Communism; 1911 - 1921*. 1. publ. London: Pluto Press.
190. Wróblewski, Michał. 2012. „Podmiotowość, rewolucja demokratyczna, wykorzenienie. Pojęcie hegemonii Antonio Gramsciego w kontekście nowoczesnych przemian władzy”. *Człowiek i Społeczeństwo* XXXIV.
191. Wróblewski, Michał. 2013. „Sieci, wiązania, naddeterminacja i wyzwanie technonauki – Bruno Latour, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe w poszukiwaniu nowej filozofii społecznej i politycznej”. *Studia Philosophica Wratislaviensia* VIII(4).
192. Wróblewski, Michał. 2016. *Hegemonia i władza: filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*. Wydanie pierwsze. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
193. Wróblewski, Michał. 2018. „Teoria aktora-sieci, zaangażowany program studiów nad nauką a problem polityczności”. *Prace Kulturoznawcze* (18):143–61.
194. Zaród, Marcin. 2018. *Aktorzy-sieci w kolektywach hakerskich*. Warszawa, rozprawa doktorska

*Fine*