

Anna WINKLER

Uniwersytet Jagielloński

E-mail: anna.winkler@uj.edu.pl

ŻYCIE CODZIENNE I REWOLUCJA WEDŁUG HENRIEGO LEFEBVRE'A

ABSTRACT Henri Lefebvre's concepts of everyday life and revolution

The aim of this article is to analyse the concept of everyday life, which was used by Henri Lefebvre to build his theory of overcoming the alienation – both on the individual (as the theory of moments) and collective (in his concept of revolution as a popular festival) level. In the basic structures of everyday life Lefebvre saw the fundamentals of spontaneity, human creative power that is capable of forcing its way through the alienating structures and that makes the total subjugation impossible. Moreover, placing the theory of revolution inside the concept of everyday life allows to draw particular attention to the importance of human consciousness in a revolutionary struggle. In the end, however, it seems that the categories introduced by Lefebvre, even though they create a good fundament for the discussion about the possibility of the human emancipation, cannot fully explain the phenomenon of the revolution.

KEY WORDS Henri Lefebvre, revolution, everyday life, theory of moments, alienation

Pierwsze dwie dekady po zakończeniu drugiej wojny światowej to dla Francji okres niespotykanego wcześniej wzrostu ekonomicznego i dobrobytu. Poprawiły się warunki bytowe wszystkich warstw społecznych, zmianie uległa cała struktura życia – upowszechnił się czas wolny, nastąpiło ostateczne oddzielenie sfery pracy od sfery prywatnej. Do 1968 r. dojrzałość osiągnęło pierwsze pokolenie, które nie знаło wojny.

Na pierwszy rzut oka nie są to warunki, w których rozkwitać mogłaby myśl rewolucyjna. Te i inne przemiany wywołały w dwudziestowiecznym marksizmie burzliwą dyskusję. Na ile można jeszcze korzystać z powstałej przed stu laty teorii, a na ile należy ją dostosować do nowych warunków? Bezpośrednie stosowanie koncepcji Karola

Marksa do społecznej rzeczywistości było znacznie utrudnione, o ile nie niemożliwe – tym niemniej pozostawała ona bardzo popularna, szczególnie po publikacji *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. Wciąż podziw budzić mogły również osiągnięcia Związku Radzieckiego. Dlatego język tych rewolucjonistów 1968 r., którzy w Marksie widzieli swoją inspirację, pozostał praktycznie niezmienny – ale przemiany, które zaszły po wojnie, znalazły swoje odbicie w modyfikacji znaczenia poszczególnych pojęć.

Jednym z autorów tej zmiany był Henri Lefebvre (1901-1991), wpływowy profesor socjologii z Nanterre, zwany nawet Pigmalionem Maja¹. Lefebvre źródeł alienacji doszukiwał się nie tylko – jak Marks – w sferze pracy, ale przede wszystkim w życiu codziennym; to właśnie odpowiednie postawienie problemu codzienności pozwoliło mu sformułować własną teorię zmiany rewolucyjnej. Na poziomie życia jednostkowego przybrała ona postać teorii momentów, natomiast w skali społeczeństwa – teorii rewolucji jako spontanicznego Świata. Taki obraz znacząco różni się od tradycyjnego, marksistowskiego ujęcia (szczególnie w odmiennej definicji proletariatu – Lefebvre, podobnie jak Alain Touraine, próbował znaleźć uzasadnienie dla aktywności studentów w procesie rewolucyjnym). Być może dzięki temu bardziej odpowiada zmienionym warunkom i staje się trafniejszym opisem konfliktu społecznego z r. 1968. Nie bez znaczenia jest fakt, że w ramach języka zaproponowanego przez Lefebvre'a nacisk zostaje położony na przemiany zachodzące w świadomości, co pozwala wprowadzić pojęcie rewolucji kulturalnej. Ale też warto zauważyć, że w obrębie kategorii używanych przez Lefebvre'a mówi się ostatecznie przede wszystkim o *możliwości*, nie zaś o rzeczywistej zmianie – pytanie o genezę rewolucji pozostaje więc otwarte.

CODZIENNOŚĆ JAKO PODSTAWA REWOLUCJI

Każda opowieść o rewolucji zaczyna się od opisu zła, z którego człowieka należy wyzwolić. Dla Lefebvre'a tym złem jest oczywiście alienacja, rozumiana jako przeszkoda na drodze do tego, co możliwe². Poetycki obraz zniewolenia współczesnego człowieka można znaleźć w wydanej w 1959 r. książce *La somme et le reste* (*Suma i reszta*)³. Wspominając swoją młodość, Lefebvre przywołuje obraz krzyży celtyckich – równoramiennych, umieszczonych w okręgu – których wiele stało przy drogach w jego rodzinnym regionie. Za jeden z punktów zwrotnych w swoim życiu uznaje moment, gdy patrzył na jeden z nich, a w jego głowie nagle pojawiła się myśl: *Ukrzyżowali słońce! Ukrzyżowali słońce!*. Szybko wówczas odszedł jak najdalej od tego krzyża; intuicja jednak pozostała. Ukrzyżowane słońce stało się dla Lefebvre'a symbolem: *to słońce przygwożdżone do krzyża męki, to była młodość, moja własna, jej gwałtowność, żywotność*

¹ Por.: V. Cespedes, *Mai 68. La philosophie est dans la rue!*, Paris 2008, s. 27.

² H. Lefebvre, *From the Social Pact to the Contract of Citizenship*, trans. by J. Sturrock, [w:] tenże, *Key Writings*, trans. by J. Sturrock, N. Guterman, E. Lebas, New York–London 2003, s. 240.

³ Tłumaczenie własne (dotyczy tych i kolejnych tytułów książek Lefebvre'a, chyba że zaznaczono inaczej).

przygnieciona przez moralność i religię⁴. Kim byli wspomniani „oni”? Ludzie z jego regionu, jego przodkowie – ci wszyscy, przez których i on kontynuował dzieło tłumienia swojego wnętrza: *jak moi przodkowie, i ja krzyżuję w sobie słońce, noszę w sobie słońce przybite do krzyża*⁵. I w tym momencie – jak uznaje – zrodził się w nim bunt, początkowo skierowany przeciw religii (w czym nie ma nic dziwnego, zważywszy, że jego matka była osobą głęboko religijną; w buncie przeciw religii wyrażał więc w tym przypadku także bunt przeciwko zasadom rodzicielskim, przeciwko strukturom społecznym), lecz wkrótce rozciągnięty również na inne wymiary rzeczywistości⁶.

Opis tego przeżycia – które w 1959 r. Lefebvre nazwie jednym z *momentów* – zawiera w sobie właściwie wszystkie najważniejsze idee związane z alienacją i jej przezwyciężaniem. Przede wszystkim kryje się w nim intuicja, że uświadomienie sobie własnego zniewolenia jest równoznaczne z początkiem rewolty przeciw niemu. Dodatkowo wskazuje też na to, co – jego zdaniem – w człowieku najcenniejsze: pokłady żywotności, wewnętrznej energii; energii, która nie jest stracona, a zniewolona. Można powiedzieć, rozwijając tę metaforę, że przed człowiekiem postawione zostaje wielkie zadanie: uwolnienie ukrzyżowanego słońca. Tylko wtedy będzie możliwy rozwój „człowieka totalnego” – w pełni realizującego swój potencjał; a więc człowieka, który pokonał alienację.

Jak jednak „uwolnić słońce”? Dla filozofii materialistycznej w tym zagadnieniu kryje się pewien problem. Tradycyjnie kwestie „zbawienia” odwoływały się zawsze do pewnego rodzaju pozazmysłowego absolutu, wiecznego porządku, na którym można było oprzeć ideę wyzwolenia – zarówno tego ostatecznego, jak i cząstkowego⁷. Filozofia materialistyczna pozbawiła się tej podstawy, musiała więc znaleźć nowe – nieodwołujące się choćby do Boga lub czegoś na kształt heglowskiego Ducha – źródło zmiany na lepsze. Kluczem do rozwiązania tego problemu stało się u Lefebvre’a życie codzienne, którego głębiny kryją w sobie *residuum* rewolucyjnej siły. Tematyka ta pozostawała w obszarze jego zainteresowań przez kilkadziesiąt lat; pierwszy tom *Critique de la vie quotidienne* (*Krytyka życia codziennego*, 1947; 1961; 1981) opublikował tuż po wojnie, w 1947 r., a trzeci ukazał się ponad 30 lat później – w 1981 r. Poza tym podejmował ją także w innych pracach, jak choćby *Introduction à la modernité* (*Wprowadzenie do nowoczesności*, 1962) czy *La vie quotidienne dans le monde moderne* (*Życie codzienne w świecie współczesnym*, 1968).

Same badania codzienności tradycją sięgają momentu powstania nauk społecznych, czyli wieku XVIII. Jednak dopiero w drugiej połowie wieku XX życie codzienne stało się jednym z kluczowych pojęć teorii społecznych i było odtąd chętnie wykorzystywa-

⁴ H. Lefebvre, *La somme et le reste*, t. 1, Paris 1959, s. 253.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 251-255.

⁷ Jak ujmuje to Raymond Vancourt, odnosząc się do nowożytnych nurtów myślowych: *tym, co się liczy, tym, co pozostaje, tym, czym powinienem się zadowolić i na podstawie czego powinienem ułożyć swoje życie, jest wyłącznie rzeczywistość tego świata, takiego, jaki jest*. R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1966, s. 70 i nast. Brak pewnego odniesienia – a więc poznawalnego i obiektywnego Boga – odbiera człowiekowi jakąkolwiek pewność co do jego losów i przeznaczenia.

ne przez nurty feministyczne, postmodernistyczne, związane ze studiami nad kulturą i wpływem mediów⁸. Michael Gardiner wyróżnia dwa współczesne podejścia badawcze do tego zagadnienia. Jedno z nich ma charakter *par excellence* akademicki – traktuje życie codzienne jako obiekt badań i ma na celu nie tyle transformację, ile zrozumienie bezpośredniego życiowego doświadczenia, co ma być osiągnięte przez oderwanie od zbyt abstrakcyjnych i deterministycznych modeli badań ilościowych. Drugie jednak, nazywane podejściem „krytyczno-dialektycznym”, związane jest z neomarksistowską krytyką społeczną i kulturalną; widzi ono badanie życia codziennego jako projekt *de facto* polityczny, polegający na identyfikowaniu charakterystycznych dla tej sfery alienacji, ale także – na wyodrębnieniu tkwiącego w życiu codziennym potencjału emancypacyjnego⁹.

Dla powstania tradycji krytycznej kluczowe było, zdaniem Johna Robertsa, przezwycięzenie charakterystycznego dla neoromantyzmu rozumienia życia codziennego jako antytezy między autentycznym doświadczeniem (np. płynącym z kontaktu z dziełem sztuki) a nieautentycznością doświadczenia życia społecznego, opartego na alienacji. Jednak romantyczna perspektywa w rzeczywistości blokowała możliwość odnowy, nie dostrzegając jej w codziennej egzystencji. Potrzebna była zmiana, która dostrzegłaby ją również w codziennym doświadczeniu¹⁰. W ramach tradycji marksistowskiej powstały dwa, zasadniczo przeciwstawne sobie, pomysły na rozwiązanie tego problemu. Model elitarystyczny związany jest ze szkołą frankfurcką i takimi myślicielami, jak Theodor Adorno, Max Horkheimer czy Herbert Marcuse. Model ów widzi możliwość dezalienacji jedynie w doświadczeniu związanym z odbiorem najbardziej awangardowych dzieł sztuki, w wyjątkowych doświadczeniach estetycznych i intelektualnych, opierających się – właśnie przez swoje wyrafinowanie i złożoność – próbom zaanektowania ich w przemysł kulturowy, który zdominował życie codzienne¹¹. Przezwyciężenie nie jest więc dostępne dla każdego, a jedynie dla tych, którzy osiągnęli określony poziom rozwoju intelektualnego. Drugi model – który można nazwać ludowym – znajduje natomiast perspektywę wyzwolenia w tym, co najbardziej pierwotne dla człowieka, tym, co tkwi w samej tkance życia społecznego; przynależy zatem wszystkim. Jednym z pierwszych przedstawicieli takiego rozumienia życia codziennego był właśnie Lefebvre.

Decydująca dla takiego rozstrzygnięcia była definicja Lefebvre’a życia codziennego. Rozumiał je on jako *region, w którym człowiek anektuje nie tyle naturę zewnętrzną, co swoją własną naturę* [wyróżnienie autora] – *jako strefę demarkacji i złączenia między niekontrolowanym i kontrolowanym sektorem* [wyróżnienie autora] *życia – i jako region, w którym dobra konfrontują się z potrzebami, które zostały*

⁸ Por.: M. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, London 2000, s. 1-5; J. Roberts, *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, London 2006, s. 1-3.

⁹ M. Gardiner, *Everyday Utopianism. Lefebvre and his Critics*, „Cultural Studies” 2004, Vol. 18, nr 2, s. 231-233.

¹⁰ J. Roberts, *Philosophizing the Everyday...*, s. 16-18.

¹¹ Por.: M. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, s. 15-16.

w mniejszym lub większym stopniu przekształcone w pożądaną¹². Życie codzienne stanowi punkt zetknięcia się dwóch rzeczywistości: jest z konieczności niejednorodny i tworzy pomost między tym, co własne, głębinowe, autentyczne, a tym, co zewnętrzne, narzucone. Na tym obszarze człowiek odkrywa właściwą sobie naturę; z drugiej strony, natura ta staje się społeczna: *to, co naturalne i biologiczne, podlega humanizacji (staje się społeczne), a, dalej, to, co ludzkie, zdobyte i kultywowane – staje się naturalne*¹³. Do tego dodać należy, że Lefebvre rozumiał życie codzienne jako wszystko, co zostaje po usunięciu wszystkich aktywności wyspecjalizowanych¹⁴.

Życie codzienne jest miejscem spotkania, zetknięcia zwykłej ludzkiej egzystencji z tym, co wprawdzie wytworzone przez człowieka, ale jawiące się w przestrzeni społecznej jako mu obce. W tym samym czasie jednak na jego niwie buduje się dystans, zarówno między indywidualnościami, jak i – bardziej fizycznie rzecz ujmując – między ciałami. Jest ono zarazem produktem wyższych aktywności człowieka, jak i punktem, w którym człowiek jest w stanie się od nich oderwać. Łączy też dwa przeciwstawne rytmy: czasu cyklicznego i linearnego; cykliczny odpowiada naturalnemu rytmowi doby i zmienności pór roku, linearny odzwierciedla postęp i formację społeczną związaną z określonym sposobem produkcji. Na poziomie życia codziennego spotykają się i konfrontują użytek (wartość użytkowa) oraz wymiana (wartość wymienna); zabawa i praca. Jednocześnie to tu podnosi się konkretne przeżycia, doświadczenia, na poziom krytycznego namysłu, w poszukiwaniu czynnika jednoczącego te wszystkie sprzeczności¹⁵. Dla Lefebvre'a porzucenie tego poszukiwania jest niedopuszczalne. Jak sam pisze: *jeśli zgodzimy się choćby na moment [...], że plebejska substancja codziennej egzystencji i wyższe momenty życia są na zawsze rozdzielone, i że nie mogą być uchwycone jako całość i przemienione w część życia – wtedy na potępienie skazemy samego człowieka*¹⁶.

Warto zauważyć – za Robertsem – że pojęcie życia codziennego (*la vie quotidienne*) należy odróżnić od dwóch bliskich mu pojęć, a mianowicie codzienności (*la quotidienne*), rozumianej w kategoriach homogeniczności i powtarzalności, rutyny, oraz „codziennego” (*le quotidien*) – które odnosi się do miejsca przemian społecznych i oporu klasowego¹⁷. W tym sensie można powiedzieć, że codzienność jest drugą stroną nowoczesności; odbija (w swojej warstwie nieznaczącej) znaki, za pomocą których nowoczesne społeczeństwo się definiuje, uzasadnia i na których zasadza się jego ideologia¹⁸. Życie codzien-

¹² H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, trans. by J. Moore, London–New York 2008, s. 46.

¹³ Tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 1, trans. by J. Moore, London–New York 2008, s. 95.

¹⁴ Tę definicję przypomina w tekście *Perspektywy na świadomą zmianę w życiu codziennym* Guy Debord. Za: G. Debord, *Perspectives for a Conscious Change in Everyday Life*, transl. K. Knabb, [w:] *Situationist International Anthology*, ed. K. Knabb, Berkeley 2006, s. 91. Aktywności wyspecjalizowane w tym kontekście to przede wszystkim praca, a więc ten fragment ludzkiej działalności, który podlega podziałowi funkcjonalnemu.

¹⁵ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 3, trans. by J. Moore, London–New York 2008, s. 10-15.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 200.

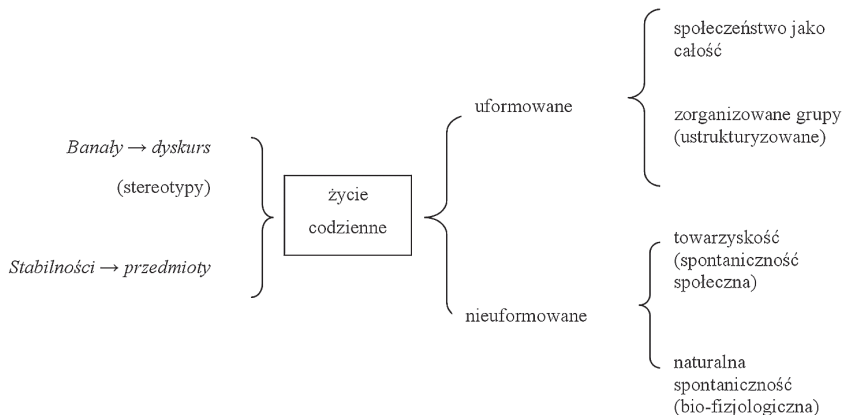
¹⁷ J. Roberts, *Philosophizing the Everyday...*, s. 67.

¹⁸ H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris 1968, s. 50-52; tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 3, s. 26-27.

ne obejmuje zaś zarówno codzienność, jak i to, co codzienne. Nie jest wyłącznie sferą działań nieautentycznych, lecz posiada dodatkową wartość; właśnie tę, której odmawiali jej neoromantycy, a do pewnego stopnia także nawiązująca do nich szkoła frankfurcka.

W drugim tomie *Krytyki życia codziennego* życie codzienne, w myśl tej intuicji, zostało określone jako poziom rzeczywistości o określonej strukturze:

Rysunek 1. Poziom życia codziennego



Źródło: H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, London–New York 2008, s. 124.

Składają się na nie warstwy o coraz niższym poziomie ustrukturyzowania, coraz mniej kontrolowane. Ten podział przekłada się również na strukturę języka, który im „niżej”, tym mniej jest uporządkowany: przechodzi od obrazów, modeli i wartości, poprzez zwyczajową mowę i język, aż do form dyktowanych przez impuls¹⁹. Najniższy poziom zbliża się, jak się wydaje, wręcz do poziomu spontanicznego języka prywatnego, przeciwko któremu protestował w XX w. Ludwig Wittgenstein²⁰. I to właśnie on okazuje się najważniejszy dla kwestii przezwyciężenia alienacji. *Gdzie można znaleźć prawdziwą rzeczywistość? Gdzie znajdują się prawdziwe zmiany? W odkrytych głębinach życia codziennego!*²¹

By dotrzeć do tych głębin, trzeba jednak najpierw dosłownie przedrzeć się przez warstwę alienujących struktur. We współczesnym świecie życie codzienne jest *skolonizowane*²² – można powiedzieć, że współczesny kolonializm nie podbija już nowych te-

¹⁹ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 125 i nast.

²⁰ Por.: S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym. Wykład wprowadzający*, przeł. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007, s. 93-181.

²¹ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 1, s. 137.

²² Warto pamiętać, że hasło „kolonizacji” życia codziennego – podobnie jak używane czasem pojęcie spektaklu – Lefebvre przejął od swojego ucznia, Guya Deborda. Por.: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris 1988.

rytoriów poza państwem, lecz koncentruje się na podboju pozostałych poza swoją kontrolą sfer życia. Jak każdy kolonializm, i ten opiera się na skrajnym wyzysku, aż do tego stopnia, że *codzienne, w świecie współczesnym, przestało być „podmiotem” (bogatwem możliwej podmiotowości), by stać się „obiektem” (obiektem organizacji społecznej)*²³.

Przykładem tej kolonizacji jest m.in. działanie przeznaczonych do „ułatwienia” życia codziennego produktów. Przedmioty takie jak lodówka, samochód czy telewizja – choć zasadniczo przydatne i potrzebne – są używane do wywłaszczania człowieka z jego własnego ciała, a zarazem mają mu ten ubytek kompensować. Uczestniczą też w procesie zamiany autentycznych pragnień w sztuczne, subiektywne potrzeby. Potrzeby te stają się rzeczywistością, legitymizując proces konsumpcji i sprawiając, że struktura społeczna zyskuje określony stopień spójności²⁴. Przeobrażająca życie codzienne konsumpcja wspiera się również poprzez odwołania do konkretnych – pozbawionych już obecnie swoich typowych odniesień – symboli²⁵.

ŹRÓDŁO ZMIANY – SPONTANICZNOŚĆ

„Wyższe” warstwy życia codziennego w systemie kapitalistycznym blokują i tłumią to, co znajduje się w *głębinach* – to, co w człowieku najbardziej pierwotne i najbardziej prawdziwe. Na zaproponowanym przez Lefebvra schemacie tym czymś jest *spontanizność* – obecna w kontaktach społecznych, jak i ta najbardziej podstawowa, bio-fizjologiczna. Czym jednak jest owa spontanizność i jaki jest jej związek z tym, co codzienne?

Na początku zastrzec należy – i czyni to sam Lefebvre – że „to, co codzienne” (*le quotidien* – za definicją Robertsa), nie jest tożsame z „nieświadomym” czy „podświadomym”, a więc z czymś na kształt freudowskiego *id*. Pierwszą różnicą między podświadomym a codziennym jest historyczność tego ostatniego. „Codzienne” układa się w fakty, tworzy – i jest tworzone – przez łańcuchy zdarzeń. Nie da się uchwycić codziennego, badając to, co podświadome – „codzienne” wyłamuje się z tego układu. Jeśli można je porównać do czegoś z zakresu terminologii psychoanalitycznej, to tym czymś byłoby *pragnienie (désir)*. Powiemy, że *codzienne jest siedliskiem pragnienia? Tak, pod warunkiem, że zaznaczymy, że jest najpierw i zarazem miejscem nie-pragnienia, albo nie-miejscem pragnienia, miejscem, w którym pragnienie ginie w satysfakcji, by później odrodzić się z popiołów*²⁶. Codzienne jest więc przede wszystkim miejscem powstawania i zaspokajania pragnień²⁷. Bliżej do podświadomości jest natomiast drugiej stronie życia

²³ H. Lefebvre, *La vie quotidienne...*, s. 114-116.

²⁴ Tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 3, s. 26-28.

²⁵ Tenże, *La vie quotidienne...*, s. 183-187.

²⁶ Tamże, s. 223.

²⁷ Warto zauważyć, że może to prowadzić do pewnego paradoksu. Jeśli codzienne – jako sfera zetknięcia tego, co naturalne, z tym, co społeczne – jest miejscem zaspokajania pragnień (naturalnych) i powstawania nowych (pożądań – kreowanych społecznie i wynikających ze stanu rozwoju ludzkich zdolności

codziennego, a mianowicie codzienności (*la quotidienneté*), którą Lefebvre określa jako *podświadomość nowoczesności*, w tym sensie, że jest tą częścią nowoczesności, która nie rozpoznaje swoich własnych struktur i rządzących nią praw²⁸.

To, co codzienne, jest więc – jak się wydaje – przyczyną spontanicznego ruchu, pewnym pierwotnym pędem. Nie odnosi się jednak jedynie do kwestii podstawowych, które człowiek dzieli ze zwierzętami; wydaje się raczej siłą kreatywną. Tak rozumiana koncepcja Lefebvre’a może przypominać bergsonowską ideę *élan vital*, pędu życiowego, który jest przyczyną twórczej ewolucji²⁹. U Lefebvre’a jednak – który od najmłodszych lat budował swój światopogląd w opozycji do dominującego we Francji bergsonizmu – siła ta, powiązana z pragnieniem, nie jest absolutyzowana ani nie ma boskiej proveniencji. Tkwi w podstawowej warstwie życia ludzkiego, jest więc rozdzielona bardzo egalitarnie. Twierdzenie, że to tu właśnie tkwią źródła zmiany rewolucyjnej, mówi tak naprawdę o tym, że w każdym człowieku z osobna znajduje się potencjał tej zmiany, a zatem i tytuł do jej zaproponowania.

Widać w koncepcji codziennego również odzwierciedlenie romantycznego napięcia między tym, co autentyczne, a tym, co sztuczne, narzucone. Romantycy postrzegali życie społeczne jako zbiór konwenansów, narzuconych reguł, od którego powinno się uciekać. Człowiek romantyczny realizował się w samotności, w kontakcie z naturą; stąd m.in. koncepcja szlachetnego dzikusa, którą najpełniej chyba przedstawił Jan Jakub Rousseau. Jak podaje Bronisław Baczko, zjawiska społeczne były dla niego wyłącznie przejawami „istnienia nieautentycznego”. Między osobowością a wspólnotą, w której człowiek uczestniczy, powstaje rozdźwięk; są to rzeczywistości sobie obce. Obcość domaga się przewyciężenia. Co istotne jednak, autentyczne znajduje się na zewnątrz społeczeństwa³⁰. Różnica w przypadku Lefebvre’a polega na tym, że cenne *autentyczne* zostało zwrócone społeczeństwu; nie musi realizować się poza nim.

Zastrzec przy tym należy, że Lefebvre nie dąży bynajmniej do przeciwstawienia codziennego i codzienności. Razem tworzą życie codzienne. Struktury są potrzebne i pomagają człowiekowi osiągnąć to, co możliwe; realizować własny potencjał. Główny problem polega na tym, że we współczesnym Lefebvre’owi świecie nawarstwiają się struktury coraz bardziej oddzielają człowieka od niego samego i od innych, blokują jego wrodzoną spontaniczność. „Góra” blokuje „dół”, a przecież te poziomy powinny być od siebie zależne. Ostatecznie życie codzienne *otacza nas, oblega, ze wszystkich stron i we wszystkich kierunkach. Jesteśmy w nim i poza nim. Żadna tak zwana „wyniosła” czynność nie może być do niego zredukowana, ale nie może też być od niego oddzielona. [...] To właśnie w sercu codzienności projekty stają się dziełami kreatywności*³¹.

produkcyjnych), a jednocześnie jest miejscem, w którym uchwycić można to, co możliwe, nasuwa się pytanie: czy możliwe nie jest przypadkiem równoznaczne z tym, co aktualnie pożądane?

²⁸ Tamże, s. 221-224.

²⁹ Za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków 2009, s. 150-151.

³⁰ Za: B. Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 21-49.

³¹ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 41.

Andy Merrifield trafnie zauważa, że myśl Lefebvre'a jest zakorzeniona w charakterystycznym dla Francuzów stylu życia: *wrażliwość Lefebvre'a na życie codzienne wydaje się czymś typowo francuskim. Codzienna rutyna jest głęboko zakorzeniona we francuskiej kulturze, gdzie rytmy i rytuały wszędzie organizują i ożywiają miejsca oraz ludzi: poranny spacer po chleb; pierwsza filiżanka kawy; posiłek w czasie przerwy na lunch, podczas której wszystko się zamyka i rodziny wciąż mieszają się ze sobą; tyk wina i kawałek sera [...] – proste, pozornie trywialne zdarzenia, które przybierają epickie rozmiary*³². To na gruncie życia codziennego wszystko się zaczyna, tu rodzą się tak naprawdę wydarzenia. Część z nich mieści się w ramach uprzednio stworzonych struktur, a część – z konieczności – wychodzi poza nie, szczególnie jeśli struktury zaczyna się postrzegać jako coś zewnętrznego, niezakorzonego w tym, co codzienne.

Taka konceptualizacja życia codziennego, jaką zaproponował Lefebvre, narażona była na krytykę z wielu stron. Gardiner wymienia trzy najważniejsze zarzuty wobec jego teorii, sformułowane kolejno przez Ritę Felski, Johna Frowa i Claire Colebrook³³. Felski krytykuje Lefebvre'a za niedocenianie roli struktur w życiu codziennym. Jej zdaniem istotne dla człowieka jest to, co Giddens nazwał „ontologicznym bezpieczeństwem”, a co w dużej mierze opiera się właśnie na rutynie i powtarzalności. Lefebvre zaś, kładąc zbyt duży nacisk na konieczność powrotu do tego, co źródłowe, autentyczne i nieskończenie spontaniczne, traci w istocie kontakt z tym, czym życie codzienne faktycznie jest. Dla Frowa z kolei postulat totalności, całościowości życia ludzkiego (rozumianej tu również jako jednorodność) zakrawa na holistyczny romantyzm, a więc jest częścią zdyskredytowanego dyskursu opierającego się na wizji grzechu i zbawienia. Argument Colebrook natomiast dotyczy braków w wizjach życia codziennego, podobnych do tej zaproponowanej przez Lefebvre'a, które są spowodowane przez całkowite prawie pominięcie tego, co w codzienności negatywne, na rzecz podkreślanych przez Lefebvre'a sił witalnych, kreatywnych, twórczych. Jej zdaniem w opartej na samostanowieniu teorii Lefebvre'a nie ma miejsca na nieodłączne od ludzkiej egzystencji nie-życie, pewną wewnętrzną inercję³⁴.

Zdaniem Gardinera zarzuty te wynikają z pewnego uproszczonego rozumienia teorii Lefebvre'a. Po pierwsze, Lefebvre zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszystkie struktury życia są redukowalne do poziomu witalnego; nie jest przeciwny wszystkim ustrukturyzowanym formom. Zmierza raczej do przewyciężenia dualizmów, tj. sytuacji, w której te dwie warstwy się sobie przeciwstawiają, na rzecz powstania czegoś, co dałoby się uchwycić jako całość. Ta całość jednak – nie tak, jak chciałby Frow – wcale nie musi być jednorodna, nie musi składać się z pojedynczej wielkiej narracji. Przeciwnie, życie codzienne jest miejscem nieskończenie różnorodnym i ciągle się zmieniającym, a to właśnie dzięki obecnej w jego głębinach warstwie spontaniczności. Historia nie jest też procesem, którego koniec da się określić – wyraża się to m.in. w zwątpieniu

³² A. Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, London–New York 2006, s. 8.

³³ Por.: C. Colebrook, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984; R. Felski, *The Invention of Everyday Life*, [w:] też, *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York 2000, s. 77–98; J. Frow, „Never draw to an inside straight”. *On Everyday Knowledge*, „New Literary History” 2002, Vol. 33, nr 4, s. 623–637.

³⁴ Za: M. Gardiner, *Everyday Utopianism...*, s. 233–237.

w możliwość ostatecznego przezwyciężenia alienacji, o którym była mowa w poprzednim rozdziale. Ten sam moment – obecność alienacji wewnątrz codzienności, jej usytuowanie w procesie ludzkiego rozwoju, a także wprowadzenie kategorii „tragicznej świadomości”, świadomości tkwiących w ludzkiej naturze możliwości, które ze względu na sytuację zewnętrzną nie zostaną zrealizowane, sprawia, że codzienność nie może być postrzegana jako kategoria jednoznacznie „pozytywna”. To raczej siedlisko ludzkich możliwości, będących na różnym etapie realizacji, uświadamianych lub nie³⁵.

Zarówno zarzuty, jak i odpowiedź Gardinera są formułowane z perspektywy życia codziennego jako długotrwałego, nieprzerwanego procesu. Gardiner niuansuje teorię Lefebvre’a tak, by zgadzała się z naszymi intuicjami dotyczącymi struktury samego życia. Pokazuje ogólniejszy obraz życia codziennego, w którym działają różnorodne siły i miesza się ze sobą wiele czynników, tak że trudno czasem je od siebie odróżnić. Odpiera zarzuty, zacierając granice między poszczególnymi elementami struktury życia codziennego. Tymczasem trzeba pamiętać, że teoria Lefebvre’a to nie tylko opis tej struktury, ale też próba znalezienia w niej podstaw rewolucji. Lefebvre patrzy na życie codzienne, szukając miejsca dla stanów wyjątkowych, którymi będą na poziomie indywidualnym momenty, a na poziomie kolektywnym – święta. I w odniesieniu do tych punktów zwrotnych stwierdzenia dotyczące braku ontologicznego bezpieczeństwa, wprowadzania wizji zbawienia czy przeceniania pozytywnej roli sił twórczych są na miejscu. Jednak w tej punktowej perspektywie nie są one już *de facto* zarzutami – stanowią element opisu momentu rewolucyjnego; charakterystyka takiego momentu nie musi zgadzać się z ogólnymi przekonaniami dotyczącymi życia jako procesu właśnie dlatego, że jest on zerwaniem z takim życiem.

Z przyjęcia tej właśnie perspektywy – a więc chęci budowania teorii życia codziennego, która będzie jednocześnie stanowiła podstawę teorii rewolucji – wynika również nacisk kładziony na tkwiącą w codzienności spontaniczność. W interpretacji Vincenta Cespedesa to właśnie spontaniczność jest niezależnym źródłem władzy, która jest w stanie przeciwstawić się władzy państwowej. *Bez spontaniczności nie byłoby wydarzeń ani ruchu. Nic by się nie działo. Przez to dla wszelkich władz spontaniczność jest wrogiem*³⁶. Tego wszelka zinstytucjonalizowana i zbiurokratyzowana władza boi się najbardziej – nieprzewidywalności, braku określonej struktury – tego, czym dowodzi to, co spontaniczne. Jak stwierdza Cespedes, *to dawałoby piękną definicję Władzy: Władza, to władza łapania na łep subwersji, robienia z niej wyznaczonego „zjawiska”, regulowanego spektaklu, nieskutecznego ujęcia*³⁷. Spontaniczność jest siłą zasadniczo antysystemową, lecz każdy system dąży do wcielenia jej w swoje ramy. Przypomina to pochodzącą z mniej więcej tego samego okresu koncepcję represyjnej tolerancji Herberta Marcusego – rozważania o zdolności systemu do apropiacji wrogich sobie nurtów i – tym samym – neutralizowania ich siły kontestacyjnej³⁸.

³⁵ Por.: tamże, s. 237-243.

³⁶ H. Lefebvre, *L'Irruption de Nanterre au sommet*, cyt. za: V. Cespedes, *Mai 68...*, s. 80.

³⁷ V. Cespedes, *Mai 68...*, s. 80.

³⁸ Por.: H. Marcuse, *Repressive Tolerance*, [w:] R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston 1969, s. 95-137.

Wiara w spontaniczność jako źródło zrywu rewolucyjnego stawia Lefebvre'a w jednym szeregu z Różą Luksemburg i w opozycji do doktryny leninowskiej, opierającej się na idei awangardy zawodowych rewolucjonistów, którzy mieliby stworzyć siłę napędową przyszłego przewrotu. Lenin (choć tę obowiązującą interpretację Lefebvre próbował podważyć, o czym będzie mowa niżej) nie przywiązywał większej wagi do spontaniczności, uznając ją za „czynnik subiektywny” i twierdząc, że sama z siebie klasa robotnicza nie jest zdolna do wykształcenia odpowiednich struktur i wytyczenia sobie odpowiednich celów. Potrzebuje do tego grupy zawodowców, którzy staną na jej czele i poprowadzą ją do wyzwolenia. Na to nie chciała się zgodzić Róża Luksemburg, co doprowadziło w latach 1904-1905 do otwartego konfliktu. Jak dodaje Andy Merrifield, sposób myślenia Róży Luksemburg – a także, ponieważ przyświecały mu te same intuicje, Lefebvre'a – jest właściwie bliższy Bakuninowi niż doktrynalnemu marksizmowi³⁹.

Dla Lenina – jak przyznaje Lefebvre – jego myślenie byłoby być może mistyfikacją, zakamuflowaną wiarą w opatrność, która, posługując się historią, sama poprowadzi ludzi do celu. Dla niego jednak mit „awangardy” nie jest wcale mniej szkodliwy niż przekonanie, że masy spontanicznie mogą zorganizować się w ruch; rewolucja musi bowiem wynikać z odpowiedniego stanu świadomości (nie wystarczy, by świadomość tę posiadała tylko wąska grupa przywódców). By spontaniczność stała się siłą twórczą, musi być dopełniona przez teorię – wtedy może zmieniać świat⁴⁰. Jest to zrozumiałe w kontekście znaczenia, jakie Lefebvre przypisywał świadomości zarówno jako sferze, w której pojawiać się może najgorsza z możliwych alienacji, jak i sferze, gdzie w pierwszym rzędzie alienacja ta powinna zostać przezwyciężona. Można spontaniczność – tę najniższą, najbardziej pierwotną warstwę codziennego – nazwać warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym przewrotu.

DWA RODZAJE REWOLUCJI

Wydaje się zatem, że sama struktura życia codziennego – przede wszystkim znajdująca się w głębinach życia codziennego warstwa tego, co codzienne (*le quotidien*), w odróżnieniu od kolonizujących i często alienujących struktur codzienności (*la quotidienneté*), zapewnia możliwość wyzwolenia. Jak jednak miałby przebiegać ten proces? W myśli Lefebvre'a można znaleźć dwa – do pewnego stopnia niezależne od siebie – wątki dotyczące tego tematu. Pierwszym z nich jest teoria momentów, które za Guyem Debordem można określić mianem indywidualnych rewolucji, *rewolucji w indywidualnym życiu codziennym*⁴¹, a drugim – pojawiające się w wielu tekstach rozważania na temat rewolucji i świąt ludowych.

³⁹ A. Merrifield, *Henri Lefebvre...*, s. 48-49.

⁴⁰ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 1, s. 182-183.

⁴¹ G. Debord, *Théorie des moments et construction des situations*, „Internationale situationniste” 1960, nr 4, s. 9-10.

Przed omówieniem tych dwóch wątków warto zwrócić uwagę na to, że teoria Lefebvre'a sytuuje się *de facto* w pewnym oddaleniu od klasycznego marksizmu. Craig A. Conly, omawiając strategie dezalienacji w myśli Marksa, wyróżnił trzy – mające się uzupełniać – ścieżki, które według Marksa mają doprowadzić do przezwyciężenia. Po pierwsze, panowanie kapitalizmu niejako zmusza proletariat do rozwijania ducha wspólnotowego – skłania go do tworzenia silnej, zjednoczonej grupy, a tym samym tworzy siłę, która rozsądzi go od środka. Po drugie, charakterystyczny dla kapitalizmu – i wspierany przezeń – egoizm jest spreczny z będącą podłożem systemu monetarnego i kredytowego ideą zaufania, co musi w końcu doprowadzić do konfliktu; wreszcie coraz potężniejsze kapitalistyczne środki produkcji zlikwidują w końcu materialną podstawę wyzysku, czyli stanie się możliwe bogactwo wszystkich⁴². Wszystkie te trzy ścieżki opierają się na założeniu, że to wewnętrzne – w dużej mierze ekonomiczne – sprzeczności systemu doprowadzą w końcu do jego załamania. Lefebvre, skupiając całą uwagę na kwestiach życia codziennego, umieszcza siłę mającą doprowadzić do zniesienia kapitalizmu niejako na zewnątrz ekonomii, choć przejmuje przekonanie, że system kapitalistyczny osiągnął ten stopień rozwoju, który – przy wprowadzeniu sprawiedliwszego podziału dóbr – pozwoliłby wszystkim ludziom na życie we względnym dobrobycie. Nacisk na codzienność i zmieniona definicja alienacji prowadzą jednak do tego, że Lefebvre – choć operuje pojęciami charakterystycznymi dla marksizmu – mówi już o zupełnie innych zjawiskach, dostosowując teorię do nowej, późnokapitalistycznej formy państwa. Być może lepszym określeniem niż marksizm byłby tu zatem (szczególnie dla prac Lefebvre'a po zerwaniu z Komunistyczną Partią Francji) zaproponowany przez Leszka Kołakowskiego w odniesieniu m.in. do szkoły frankfurckiej termin „para-marksizm”.

Teoria momentów wydaje się całkiem przekraczać ramy marksizmu – dotyczy bowiem nie tyle kolektywnego wyzwolenia i załamania dotychczasowej organizacji społeczno-politycznej, ile przeżyć indywidualnych. Sam Lefebvre jej źródeł szuka poza marksizmem. Przyznaje, że pomysł pochodzi z czasów jego młodości i współpracy z Georges'em Politzerem w ramach grupy „Philosophes”⁴³. Został zaś rozwinięty dopiero po zerwaniu z Partią Komunistyczną Francji (Parti Communiste Français – PCF)⁴⁴. Teoria momentów pojawia się po raz pierwszy w dojrzałej formie w autobiograficznej książce Lefebvre'a *Suma i reszta*, by później znaleźć swoje rozwinięcie w kolejnych jego pracach, spośród których najważniejszy jest, jak się wydaje, drugi tom *Krytyki życia codziennego*. Koncepcja momentu ma zatem więcej wspólnego z myślami Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera niż Marksa. Tak też interpretuje to Stuart Elden: [...] *występuje pewne podobieństwo z nietzscheańskim zastosowaniem Augenblick, momentu lub dosłownie „mgnięcia oka”, w Tako rzecze Zaratustra, który Heidegger szeroko*

⁴² Za: Craig A. Conly, *Alienation, Sociality and the Division of Labour. Contradictions in Marx's Ideal of „social man”*, „Ethics” 1978, Vol. 89, nr 1, s. 86-87.

⁴³ Jak wskazuje Rob Shields, pierwszy raz teoria momentów pojawia się w pracy *Myśl i duch (La Pensée et l'esprit)*, 1926). Za: R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*, London 1998, s. 59.

⁴⁴ Por.: H. Lefebvre, *La somme...*, t. 1, s. 233-234.

omawiał w trakcie wykładów głoszonych pod koniec lat 30. XX wieku, lecz opublikowanych dopiero po pracy Lefebvra⁴⁵. Lefebvre o Nietzschem nie wspomina; nawiązuje za to do koncepcji „momentu” u Hegla – jako odnoszącego się przede wszystkim do stanu samo-świadomości, zaznaczając, że jego użycie tego terminu będzie bardziej skromne, choć z pewnością szersze⁴⁶. Wydaje się jednak, że porównanie z ideą Nietzschego „momentu decyzyjnego”, który jest elementem procesu stawania się, przejawem obecności i krokiem w stronę nadczłowieczeństwa⁴⁷, jest trafne szczególnie w kontekście momentu jako chwili wydawania sądu, o czym będzie mowa poniżej.

Zgodnie z definicją, która pojawia się w *Krytyce*, moment to *próba osiągnięcia pełnej realizacji możliwości*⁴⁸. Odsyła zatem do „drugiej strony” alienacji, do stanu, w którym alienacji rozumianej jako przeszkoda na drodze do tego, co możliwe, nie ma. Rob Shields podkreśla, że jako takie momenty mają również wartość odkrywczą: odsłaniają przed człowiekiem to, co znajduje się w jego zasięgu, co mógłby osiągnąć⁴⁹. Z kolei w *Sumie i reszcie* moment definiowany jest jako *modalność obecności*, sposób przejawiania się prawdziwej obecności w życiu codziennym. Momenty mają określoną istotę, substancję: są „czymś”, choć nie da się tego uchwycić w ramach klasycznego (jak można się domyślić – redukcjonistycznego) modelu bytu⁵⁰. Mogą się więc jawić jako szczególne doświadczenia jakościowe, charakteryzowane przez *qualia*, dla których – parafrazując definicję zaproponowaną przez Davida Chalmersa – jest coś takiego, jak „jak to jest przeżywać je”⁵¹. Nie da się ich zredukować do percepcji danych zmysłowych. Lefebvre przyznaje, że w jego definicji nie sposób oddzielić fakty od wartości – teoria ma odnosić się przede wszystkim do *praxis*, nie jest zaś próbą neutralnej systematyzacji. Dlatego też moment wymyka się klasycznej ontologii⁵². Można się zastanawiać, na ile ta teoria jest nieświadomą odpowiedzią na koncepcję *élan vital* Bergsona, w opozycji do której Lefebvre się wychowywał.

Analizując, czym jest moment, Lefebvre wymienia kilka jego cech: przede wszystkim podkreśla, że moment konstituowany jest przez decyzję, która wyrывa go ze stanu „pierwotnej ambiwalencji”. Jest też zjawiskiem temporalnym – ma pewien okres trwania w czasie, po którym następuje jego koniec. Nie rozwija się jednak w czasie (nie

⁴⁵ Wspomniana praca to *La somme et le reste* z 1959 r. S. Elden, *Introduction*, [w:] H. Lefebvre, *Key Writings*, s. 163.

⁴⁶ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 344.

⁴⁷ Za: K. Ward, *Augenblick. The Concept of the „Decisive Moment” in 19th- and 20th-Century Western Philosophy*, Aldershot 2008, s. 35-37.

⁴⁸ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 348.

⁴⁹ R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle...*, s. 58.

⁵⁰ H. Lefebvre, *La somme...*, t. 1, s. 234.

⁵¹ Przywołana definicja dotyczy stanów świadomych: *Stan umysłowy jest stanem świadomym, gdy jest coś takiego, jak znajdowanie się w tym stanie* (w oryginale konstrukcja nieprzetłumaczalna: *A mental state is conscious, when there is something it is like to be in that state*). Za: D.J. Chalmers, *Świadomość i jej miejsce w naturze*, przeł. R. Poczobut, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 444 i nast., *Umysł. Prace z filozofii i kognitywistyki*.

⁵² H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 348-349.

następuje jego ewolucja), lecz raczej zanika; ma własną historię i dynamikę. Jako taki stanowi więc zerwanie z bergsonowską, linearną koncepcją czasu⁵³. O jakościowym charakterze momentów świadczy natomiast to, że – jak określa to Lefebvre – posiadają one „pamięć”; różne rodzaje momentów różnią się między sobą, ale podobne można samodzielnie rozpoznawać jako podobne; są także intersubiektywnie przekazywalne. Następnie każdy moment posiada swoją zawartość, wywodzącą się z życia codziennego (a zatem mniej lub bardziej przypadkową, koniunkturalną), oraz formę, czyli dla zabawy – reguły gry, dla miłości – określone ceremoniały i symbole. Gdy trwa, próbuje stać się absolutny; jest niemożliwym, które przemienia się w możliwe⁵⁴.

Warto zwrócić uwagę szczególnie na charakterystykę momentu jako aktu świadomej decyzji i oceny. O jego zaistnieniu ostatecznie decyduje wybór jednostki. Jak ujmuje to Lefebvre: *Ten akt lub wydarzenie, jak kto woli, otwiera bieg spraw lub proces; dzięki niemu sędzia, w sumieniu lub w społeczeństwie, konstytuuje się jako taki: jest sędzią, który ma władzę postawić przed sobą akt, wydarzenie, sentyment, ideę lub osobę – obwiniane, w założeniu winne lub niewinne*⁵⁵. Nie ma przy tym większego znaczenia słuszność, wystarczy sama akcja. Widać, że moment jest przeżyciem bardzo subiektywnym, zindywidualizowanym, czymś na kształt błysku (samo)świadomości. Choć jego zawartość pochodzi zasadniczo z zewnątrz, z głębi życia codziennego, jest to zawartość wybrana i odpowiednio przeżywana; a zatem wyjątkowa. Prawdziwa autentyczność musi postępować wybiórczo, by się ukonstytuować, ponieważ z reguły istnieje więcej niż jedna możliwość do uchwycenia: autentyczny moment z trudnością unosi swoje elementy na poziom życia spontanicznego⁵⁶.

Jednocześnie można powiedzieć, że moment to akt interwencji w struktury codzienności (właśnie na mocy wyboru), twórczego wykorzystania tkwiącej w tym, co codzienne, spontaniczności. *Kiedy głębia i piękno są przeżywane (a nie po prostu obserwowane lub widziane jako spektakl) stają się momentami, połączeniami które cudownie obalają ustanowione w codzienności struktury, zastępując je innymi strukturami, nieprzewidywanymi i w pełni autentycznymi*⁵⁷. Jednak mimo tego, że każdy z momentów na czas swojego trwania staje się absolutny, Lefebvre daleki jest od twierdzenia, że istnieje jakiś jeden, wyjątkowy moment, który stanie się punktem wyjścia do pojmowania i opisu własnej egzystencji. Takich momentów nie ma – dlatego podkreśla się, że każdy z nich ma określony czas trwania, po którym po prostu zanika, ustępując miejsca innym. Tak samo zresztą nie można powiedzieć, że ich mnogość zupełnie umyka definicji. W życiu codziennym pojawia się za to *wielość momentów relatywnie uprzywilejowanych*⁵⁸. Oznacza to, że różnią się między sobą, lecz da się wyróżnić i zidentyfikować określone ich rodzaje.

⁵³ A. Merrifield, *Henri Lefebvre...*, s. 27.

⁵⁴ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 344-347.

⁵⁵ Tenże, *La somme...*, t. 1, s. 238.

⁵⁶ Tamże, s. 249-250.

⁵⁷ Tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 66.

⁵⁸ Tenże, *La somme...*, t. 1, s. 235.

Jako taki akt interwencji w codzienność konstytuuje ludzką wolność. Lefebvre nie ma wątpliwości, że jest to jedynie wolność ograniczona – zważywszy całą strukturę ludzkiego zniewolenia – jednak to również wolność prawdziwa, jedyna w swoim rodzaju⁵⁹. Moment to *możliwość działania*, a więc realna możliwość wyboru i autokreacji. Znajduje się w nim miejsce dla wynalazczości i odkryć. Dodatkowo, za jeden z dopiero formujących się, kształtujących na jego oczach – dzięki licznym reformom i rozwojowi technologii – momentów Lefebvre uznał odpoczynek (który należy odróżnić zarówno od momentu zabawy, jak i od życia codziennego poza pracą), który każdy człowiek próbuje przeżywać właśnie jako moment, jako totalność; oznacza to, że ma pewną swobodę wyboru sposobu jego kształtowania⁶⁰.

Lefebvre podaje różne przykłady momentów. W *Sumie i reszcie* omawia kolejno tak odległe od siebie tematy, jak zabawa, odpoczynek, sprawiedliwość czy poezja. Wcześniej wspomina natomiast ogólnie o aktywności twórczej na polu sztuki⁶¹. Z kolei w drugim tomie *Krytyki życia codziennego* za przykład momentu podawana jest miłość⁶². Są to, jak się wydaje, wszystkie miejsca, gdzie znajduje się pole dla swobodnych, spontanicznych działań; gdzie człowiek pozostawać może w zgodzie sam ze sobą. Nie oznacza to, że są pozbawione struktur; przeciwnie, przecież zabawa odbywa się w ramach określonych reguł gry i zasad uczestnictwa. Podobnie twórczość artystyczna zawsze zachowuje pewne ramy, pozostawiając przy tym duży zakres swobody artyście.

John Roberts porównuje dyskurs związany z momentami z koncepcjami Rolanda Barthes'a z książki *Mitologie*: ich oryginalność polegać ma na tym, że dostrzegają znaczenie w tym, co kapitalizm uznaje za nieznaczące. Polityczne i kulturalne formy codziennego mogą w tym ujęciu być polem do powstania znaczących wydarzeń. Roberts sugeruje, że to właśnie brak zainteresowania ze strony systemu – a zatem również brak zaangażowania w kolonizowanie tych terenów – pozwala na to, że zyskują one niemały potencjał przewrotowy⁶³. Podobny wątek podejmuje Lefebvre w trzecim tomie *Krytyki życia codziennego*, nazywając go antycypacją podwójnego życia: z jednej strony dominujące, sztywne struktury, a z drugiej mniej lub bardziej utajnione kontakty przebiegające poza tymi strukturami, takie jak dorabianie po godzinach, wymiana bezpośrednia i barter. Wydaje się, że to, co znaczące, sytuuje się poza zasięgiem formalizacji⁶⁴. Możliwe zatem, że za moment można uznać również humor, który *rozświeśla życie codzienne; bierze je lekko; umożliwia dyskurs, który może zgadzać się bez kapitulacji*⁶⁵. Humor jest nieprzewidywalny, rozładowuje napięcie. Pozwala zachować dystans i kontrolę nad sytuacją, nie daje się zdominować przez obecne również w życiu codziennym relacje dominacji i podległości.

⁵⁹ Teoria momentów rozwija specyficzną koncepcję wolności: formę wolności niewyluczającą innych form na innych poziomach. Za: tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 655.

⁶⁰ Tenże, *La somme...*, t. 2, s. 354.

⁶¹ Tamże, s. 237-238, 643-648.

⁶² Tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 215.

⁶³ J. Roberts, *Philosophizing the Everyday...*, s. 72.

⁶⁴ Por.: H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 3, s. 100.

⁶⁵ Tamże, s. 64.

Trzeba jednak pamiętać, że momenty mogą funkcjonować – i faktycznie funkcjonują – jako siła alienująca. Zagrożenie mieści się w tendencji każdego momentu, by ukonstytuować się jako absolut. Wpisuje się to w ramy modelu, w którym każde przezwyciężenie alienacji zawiera w sobie źródła kolejnej formy alienacji. Wydaje się, że dla Lefebvre’a tą mieszczącą się w momencie ustanowionym jako absolut alienacją jest możliwość całkowitego zatracenia się, które doprowadzi do utracenia tego, co w momencie najcenniejsze – wolności i swobody decyzyjnej, pełnej kontroli nad swoim działaniem. Ale równie alienujące byłoby wstrzymywanie się od wybierania z tego, co codzienne, pewnych możliwości i konstytuowania ich jako momentów oraz trwanie w jednorodnej mieszaninie, w pełnej dwuznaczności. W stanie takiego zawieszenia nie znalazłoby się miejsce na wolność, która – o czym już była mowa – konstytuuje się przez tworzenie momentów; która musi korzystać z tego, co oferuje jej życie codzienne⁶⁶. Sztuka polega więc na znalezieniu odpowiedniego balansu między niezaangażowaniem a totalnym zaangażowaniem, które – każde ze swojej strony – mają działanie blokujące w drodze do osiągnięcia tego, co możliwe.

Momentary są opisywane jako przeżycia z definicji jednostkowe lub – jak miłość – ograniczone do niewielkiej liczby osób. Może się wydawać, że konsekwencją tego jest skrajna indywidualizacja; szczególnie jeśli pierwotną inspiracją do stworzenia teorii momentów były dla Lefebvre’a znajomość i współpraca z dadaistami i surrealistami (przede wszystkim z Tristanem Tzarą), a także prace w ramach grupy myślicieli zgromadzonych wokół przeglądu „Philosophies”. Lefebvre jednak – o czym już była mowa wcześniej – wiążąc się z marksizmem, postanowił zerwać z taką orientacją: *zawsze próbuje połączyć osobiste „momenty” ze społeczną całością*⁶⁷. Momentary oferują indywidualne wyzwolenie, ale – na co zwraca uwagę Rob Shields – mają również potencjał jednoczący. Wszystko to dzięki powtarzalności, która jest jedną z ważniejszych ich cech. Dzięki temu, że można zidentyfikować pewne momenty w czasie i przestrzeni – a także w doświadczeniach różnych osób – jako podobne lub przynajmniej odpowiadające sobie, mają się one stać tym, co zbliża ludzi i umożliwia prawdziwą komunikację⁶⁸. Można powiedzieć, że Lefebvre uważa przeżycia tego typu za rodzaj powszechników kulturowych, być może wynikających z życia w podobnych warunkach, a być może z faktu, że ludzie – ludzkość – uczestniczą w jednym i tym samym procesie rozwoju. Momentary nie mają więc zamykać jednostek w ich prywatnym świecie: przeciwnie, ich zadaniem jest otwarcie człowieka na kontakt z innymi i zwrócenie go ku temu, co społeczne.

Teoria momentów, taka, jaka została przedstawiona w pismach Lefebvre’a, pokazuje możliwość i miejsce przezwyciężenia alienacji, a także oferuje pewien specyficzny obraz wolności jako samostanowienia, tworzenia własnego życia i decydowania o tym, jak będzie ono przeżywane. W gruncie rzeczy dowodzi też, że – mimo zajmujących wiele miejsca we wszystkich dziełach Lefebvre’a opisów alienacji i pogarszającej się *de facto* kondycji współczesnego mu społeczeństwa – pozostaje on optymistą, jeśli chodzi

⁶⁶ Tamże, t. 2, s. 655.

⁶⁷ R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle...*, s. 62.

⁶⁸ Tamże, s. 62 i nast.

o naturę i przyszłość człowieka i nie neguje możliwości przeprowadzenia rewolucji. Zgrabnie podsumowuje to Andy Merrifield: *żaden system kontroli nie może być totalny [...]. Utowarowienie i dominacja są wystarczająco realne, [Lefebvre – przyp. A. W.] zdawał sobie z tego sprawę, ale jeszcze nie przytłoczyły wszystkiego, nie całkiem. W kulturze i społeczeństwie zawsze są przecieki, nieprzewidziane okoliczności tkwiące w tym, co codzienne, immanentne „momenty” prospektywnego sabotażu. W ten sposób momenty stały się jego kluczowym motywem rewolucyjnym, oznaczając, że nie wszystko stracone, nie wszystko mogłoby kiedykolwiek zostać stracone*⁶⁹.

Obecność momentów w życiu codziennym miałyby więc być dowodem na możliwość przeprowadzenia rewolucji społecznej; więcej, one same są rodzajem rewolucji. Można powiedzieć, idąc za tą intuicją, że właściwa rewolucja – ta, która nie będzie przeżywana jedynie na poziomie indywidualnym – będzie istotowo podobna do momentu. Co to jednak oznacza? Momenty pozostają w strukturze życia codziennego tym, co pozwala człowiekowi dojrzeć z jednej strony własne zniewolenie i spojrzeć na życie w sposób zdemistyfikowany, a z drugiej – uświadomić sobie, że możliwa jest egzystencja innego typu. Ale jednocześnie wszystkie podane przez Lefebvre’a przykłady momentów sytuują się na poziomie jednostkowej świadomości; zmiana, która zachodzi w ich wyniku, jest zmianą w samym myśleniu. Może być trwała, ale może też zniknąć po chwili. Podobnie jej efekt może (choć oczywiście nie musi) ograniczyć się do samej sfery świadomości. O ile na poziomie indywidualnym można taką definicję do pewnego stopnia zaakceptować, czy podobnie będzie z rewolucją społeczną?

Lefebvre łączy teorię momentów z inną ważną dla jego teorii rewolucji koncepcją. Jak pisze: [...] *moment? To swobodnie obchodzone święto, tragiczne święto, a zatem święto prawdziwe. Celem nie jest, by pozwoić świętom wymrzeć lub zniknąć pod tym, co na tym świecie prozaiczne. Celem jest zjednoczenie Święta z życiem codziennym*⁷⁰. Święto wyznacza zatem *punkt dojścia* oczekiwanej rewolucji – punkt, w którym życie codzienne będzie nieprzerwanym świętem. Zarazem jednak Święto jest *obrazem* samej rewolucji, jej genezy i przebiegu – i dopiero jako takie staje się problematyczne.

To, jak Lefebvre rozumie pojęcie Święta (*la Fête*), ma ścisły związek z prowadzonymi przez niego badaniami społeczności wiejskich i wyraża pewnego rodzaju tęsknotę za utraconą niewinnością rodzaju ludzkiego, z którą patrzy na dawne czasy, a której wyrazem jest choćby zakończenie pierwszego tomu *Krytyki życia codziennego*. Znajduje się tam opis życia społeczności starożytnych; podporządkowanych cyklowi przyrody i zarazem pogodzonych z własną naturą; społeczności prowadzących autentyczne życie, ponieważ postępujący rozwój cywilizacji nie zablokował jeszcze tego, co w nich najbardziej szczerze i pierwotne⁷¹. Święta nie były wówczas jeszcze oddzielone od życia codziennego. Z pewnością z nim kontrastowały, lecz stanowiły jego kontynuację, wyolbrzymienie (być może stosunek świąt do życia codziennego przypomina sposób, w jaki tego życia dotyka tragedia – opracowując pewne elementy codzienności i hiper-

⁶⁹ A. Merrifield, *Henri Lefebvre...*, s. 26.

⁷⁰ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 2, s. 348.

⁷¹ Tamże, t. 1, s. 201-211.

bolizując je). Było to możliwe, ponieważ poziom rozwoju duchowego człowieka odpowiadał poziomowi jego rozwoju materialnego. Z pewnością była to egzystencja dużo bardziej prymitywna niż obecnie; ale też człowiek mógł wówczas w pełni realizować swoje możliwości. *Nie czując żadnego głębokiego konfliktu z samym sobą, mógł poddać się – w tym cudownym stanie równowagi, jakim była wiejska wspólnota – własnej spontanicznej witalności*⁷².

Święto wydaje się ukoronowaniem życia codziennego; zebraniem najlepszych jego elementów; momentem kolektywnego sięgania do tkwiących w codziennym złożeń tego, co spontaniczne, żywotne. Jego głównym elementem była zabawa, ale jednocześnie Lefebvre zwraca uwagę na społeczne funkcje uroczystości. Pierwotnie święta opierały się przede wszystkim na wspólnym „składkowym” posiłku, do którego każdy zobowiązany był się dołożyć. Świętowanie miało moc magiczną, miało wspólnotom zapewniać dobrobyt i ochronę; im obfitsze obchody, tym większa szansa na łaskę bogów. W tym samym czasie – zdaniem Lefebvre’a – dokonywała się pierwotnie, już po tym, jak pojawiły się własność prywatna i różnicowanie majątkowe, legitymizacja bogactwa – bogaci bowiem przyczyniali się do przyszłego dobrobytu całej wspólnoty, przynosząc największe i najbardziej wyszukane dary na ucztę. Tym samym święto symbolizowało również wspólnie podejmowane ryzyko: ryzyko, jakim zawsze jest przyszłość⁷³. Można powiedzieć, że to moment zaklinania przyszłości, próba wymuszenia na bogach, za pomocą rytuałów i magii, takiej przyszłości, jaką chcieliby przeżywać członkowie wspólnoty.

Ten obraz Święta należy jednak do przeszłości. Rozwijające się struktury społeczeństwa rozbiły odpowiedniość rozwoju duchowego i materialnego, która była podstawą Święta. Dwadzieścia lat później, w *Życiu codziennym w świecie współczesnym*, diagnoza ta zostaje powtórzona. Spontaniczny, naturalny styl życia zdegradował się w kulturę, która z kolei rozdzieliła się na kulturę wysoką i kulturę masową, a następnie uległa fragmentacji i dekompozycji. Podobnie degradowuje się sztuka, która – nie tak, jak niegdyś tragedia – staje się tylko parodią Święta, nie jest w stanie dotrzeć do życia codziennego, by je przekształcić. W świecie współczesnym nie ma Święta; są natomiast fragmenty świąt, tkwiące wciąż w codzienności; spotkania i festyny, które nie potrafią odtworzyć Święta w całej rozciągłości, ale są jego miniaturami, sprawiającymi doraźną przyjemność⁷⁴. Wydaje się, że te fragmentaryczne święta to właśnie momenty – gdy człowiek jest w stanie w pełni rozpoznać to, co leży w jego zasięgu; kiedy przez chwilę jego myśl wybiega poza alienujące struktury i rozpoznaje potencjał tkwiący w stopniu rozwoju świata materialnego. Święto w takim rozumieniu ma też być może przypomnieć o dawnej harmonii między świadomością i materią; o tym, że taka harmonia w ogóle jest możliwa. W tym właśnie tkwi jego potencjał rewolucyjny.

Warto wspomnieć, że podobny opis, nawiązujący do idei Święta, zaproponował w XX w. Michaił Bachtin, koncentrując się wokół pojęcia „karnawału”. Karnawał ma

⁷² Tamże, s. 207.

⁷³ Tamże, s. 201-207.

⁷⁴ Tenże, *La vie quotidienne...*, s. 73-74.

podważać konwencje – zarówno językowe, jak i literackie. Ma wybiegać w przyszłość, odkrywając przed ludźmi nowe możliwości, możliwości nowego świata i nowego porządku. Jest formą przedstawiania tego, co znajome, tak, by przestało się takim wydawać, dzięki czemu unaocznia się arbitralność pewnych rozwiązań⁷⁵. Tak jak Święto, działa na poziomie świadomości jednostki, zmieniając jej sposób patrzenia na świat.

Dodatkowo, Święto zyskuje u Lefebvre'a wyraźniejszy kontekst polityczny. Odbywa się to u niego przez przeniesienie go z kontekstu małych, wiejskich społeczności na plan miejski (co wiąże się również z przesunięciem zainteresowań z rzeczywistości wiejskiej na miejską). Lefebvre – poczynając od *Prawa do miasta* – przykłada dużą wagę do idei powrotu ludzi do centrum miast, co, jak zauważa, wydarzyło się w czasie Komuny (gdy do centrum powrócili robotnicy), a także podczas wydarzeń 1968 r. (gdy studenci urządzili się w dzielnicy uniwersyteckiej, próbując samodzielnie nią zarządzać). Lefebvre dostrzegał dokonującą się w jego czasach degradację miast, kryzys, w jakim się znalazły. Neil Smith, w przedmowie do jego *La Révolution urbaine (Miejska rewolucja, 1970)*, ryzykuje nawet tezę, że kryzys 1968 r. był w większym stopniu kryzysem urbanistycznym niż zapaścią systemu kapitalistycznego⁷⁶. Choć wydaje się, że to sformułowanie jest nieco za ostre i może wynikać z charakterystycznego dla autorów amerykańskich niedoceniania przywiązania Lefebvre'a do marksizmu, można powiedzieć, że wychwytuje jednak ważną myśl – Święto zyskuje wymiar polityczny dopiero na terenie miasta, *polis*, a jednocześnie, w związku z degradacją przestrzeni miejskiej, jako jedyne jest w stanie ten zanikający wymiar miastu (a przynajmniej temu, co z miasta pozostało) przywrócić. Większość prawdziwych rewolucji odbywa się w miastach, ponieważ to miasta są siedzibą tego, co polityczne.

Powiązanie nieco nostalgicznej idei Święta, stanowiącej przełom przede wszystkim na poziomie świadomościowym, z rewolucją (zarówno jako cel, jak i jako moment przełomowy) może doprowadzić do pewnego zamętu pojęciowego. Jak jednak zauważa Rob Shields, Lefebvre rozumie słowo „rewolucja” właściwie na dwa sposoby: z jednej strony tradycyjnie polityczny, a z drugiej – romantyczny, jednostkowy i dotyczący również sfery duchowej⁷⁷. Idealem, jak się wydaje, byłaby taka rewolucja, która łączy obydwie te aspekty.

Źródeł tych koncepcji po raz kolejny można szukać w młodości Lefebvre'a, w okresie współpracy z Bretonem i Tzarą. Idea połączenia dwóch rewolucji – tej związanej z życiem jednostki i tej, której symbolem był ruch komunistyczny – pojawia się już w podpisanym w 1925 r. wspólnie przez surrealistów, grupę „Philosophies” (w tym, oczywiście, również przez Lefebvre'a) i inne awangardowe grupy manifest *La Révolution d'abord et toujours (Rewolucja teraz i na zawsze)*. Manifest był wyrazem żywionej przez te środowiska nadziei na współpracę z partią komunistyczną. Konieczność tej współpracy wynikała z ich spostrzeżenia, że *rewolucja ducha*, której byli rzecznikami, nie może za-

⁷⁵ Za: M. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, s. 20-21.

⁷⁶ Por.: N. Smith, *Foreword*, [w:] H. Lefebvre, *Urban Revolution*, trans. by R. Bonnono, Minneapolis 2003, s. XI i nast.

⁷⁷ R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle...*, s. 16.

istnieć w pełni bez przeprowadzenia rewolucji na poziomie społeczeństwa. Krwawa rewolucja miała być *zemstą upokorzonego ducha*, a jednocześnie najlepszą i najskuteczniejszą jego ochroną⁷⁸. Zgodnie z formułą Bretona zmiana świata – hasło Marksa, i zmiana życia – hasło Artura Rimbauda, oznaczają dla surrealistów dokładnie to samo⁷⁹. Warto podkreślić, że „zmiana” ma w tym kontekście znaczenie radykalne: chodzi o zaprowadzenie nowego porządku. Jak wspomina Lefebvre, *młoda awangarda jednocześnie odkrywała Kantora, Einsteina, Freuda, Hegla, Marksa, Lenina. I Novalisa, Hoffmana. I Valéry'ego, i Prousta [...]. Rosyjska rewolucja uczyniła z historii niezapisaną kartę i rekonstruowała społeczeństwo; my mieliśmy podążyć jej śladem*⁸⁰. Można powiedzieć, że pomysł na „podwójną” rewolucję Lefebvre zachował do końca życia, choć *rewolucję ducha* zmienił tak, jak radził sobie z całym dziedzictwem własnej młodości – zrywając z abstrakcjami na rzecz podejścia bardziej konkretnego, materialnego; nie zrezygnował jednak z postulatu wyzwolenia każdego człowieka z osobna, tak jak i z wagi myślenia w procesie tego wyzwolenia.

Celem takiej rewolucji powinno być przerwanie codziennego i przywrócenie Święta (rozumianego jako odpowiedniość rozwoju materialnego i duchowego). Wszystkie poprzednie rewolucje odpowiadają temu obrazowi: ogłaszają koniec dotychczasowej codzienności (*la quotidienneté*) i ustanawiają codzienność nową. Nawet jeśli dokonuje się to w sposób okrutny, trzeba pamiętać, że okrucieństwo jest nieodłączną częścią świąt. Rewolucja reorganizuje i przemienia to, co codzienne (*le quotidien*); *stanowi koniec jego prestiżu, jego iluzorycznej racjonalności, opozycji codziennego i Święta, które były fundamentami społeczeństwa*⁸¹. Nie wystarczą zmiany w sferze polityczno-ekonomicznej; rewolucja musi objąć również obszar najbliższy człowiekowi – obszar życia codziennego.

Wzorcowym do pewnego stopnia przykładem rewolucji (tylko do pewnego stopnia, ponieważ był to ostatecznie zryw, który tylko *mógł* stać się rewolucją; święto nie zdolało trwale przemienić rzeczywistości) – rozumianej przez pryzmat koncepcji Święta Lefebvre'a – była dla Komuna Paryska, czemu dał wyraz przede wszystkim w pracy *La Proclamation de la Commune (Proklamacja Komuny, 1971)*. Sentyment do Komuny jest charakterystyczny dla marksizmu; zdaniem Marksa *była to pierwsza rewolucja, w której klasę robotniczą otwarcie uznano za jedyną klasę zdolną jeszcze do inicjatywy społecznej*⁸². Lefebvre analizuje jednak wydarzenia 1870 r. we właściwy sobie sposób, mniejszą – jak zwykle – uwagę zwracając na ekonomię czy kwestie klasowe i kładąc nacisk na sam charakter wydarzeń, na nowy, spontaniczny ład, który pojawił się w życiu codziennym podczas trwania Komuny. Pozwala mu to określić ten moment w historii jako „święto

⁷⁸ *La Révolution d'abord et toujours*, [online] http://melusine.univ-paris3.fr/Tracts_surr_2009/Tracts_I_2009.htm#par_33, 25 IV 2011.

⁷⁹ Za: M. Trebitsch, *Preface*, [w:] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. 1, s. XX.

⁸⁰ Za: R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle...*, s. 12.

⁸¹ Tamże, s. 74.

⁸² K. Marks, *Wojna domowa we Francji*, t. 1, wstęp F. Engels, Warszawa 1949, s. 492, *Biblioteka Klasyków Marksizmu*.

ludowe". Intuicję tę, jak sam przyznaje w odczycie wygłoszonym w Ottawie w 1972 r., zaczerpnął z pracy jednego z komunardów. Autor opowiadał w niej o Komunie jako o święcie; o święcie, które minęło się ze swoim przeznaczeniem, ale, przynajmniej przez pierwsze dni, przypominało wielką ludową uroczystość, zabawę⁸³. Rozwijając ten wątek, Lefebvre definiuje *prawdziwe święta* jako *momenty, w których grupa społeczna jako całość znajduje się lub odnajduje, rozpoznaje się lub konstytuuje*⁸⁴. Jest to więc grupowo przeżywany moment, który daje początek nowemu, kolektywnie ustanawianemu porządkowi. W tym sensie rewolucja również powinna być sięganiem do tego, co aktualnie możliwe. Naturalnie konieczne jest zastrzeżenie, że to, co możliwe, nie jest całkowicie pewne. Rewolucja zawsze jest skokiem w nieznaną, co podkreślał choćby György Lukács. Lefebvre zgadza się z tym i dodaje, że każda możliwość zawiera w sobie pewne ryzyko; inaczej nie byłaby możliwością⁸⁵.

Między momentem pomyślanym jako przeżycie całkiem indywidualne a momentem kolektywnym – świętem – rysuje się ciekawe napięcie. W tłumie bardzo łatwo przecież zatracić poczucie własnej tożsamości i zarazem – kontrolę nad własnym działaniem, co w przypadku momentu miało być siłą alienującą. Trudno wyobrazić sobie współcześnie zbiór jednostek działających według podanego przez Lefebvre'a przykładu święta starożytnego – nasz obraz świąt starożytnych nie jest przecież pozbawiony elementu utopijnego, a co najmniej pewnej spekulacji dotyczącej ich faktycznego przebiegu. Obraz rewolucji u Lefebvre'a dziedziczyłby zatem także ten utopijny element jedności z naturą, równego zaangażowania wszystkich dla wspólnego dobra.

Zestawienie z teorią momentów pozwala ponadto podkreślić jeszcze inny aspekt myśli rewolucyjnej Lefebvre'a. Interpretuje on mianowicie Marksa przez ścisłe związki myśli marksowskiej z Heglem, odczytując go niejako od nowa i bezpośrednio, głównie przez pryzmat *Rękopisów*. Dlatego też kładzie nacisk na to, że rewolucja musi dokonać się poprzez poznanie, powinna być dziełem wiedzy. Towarzyszy temu przekonanie, że prawda jest sama w sobie rewolucyjna, a więc ma moc łączenia bytu z wartością⁸⁶. Jak podsumowuje to Elizabeth Lebas w komentarzu do zbioru kluczowych tekstów Lefebvre'a, rewolucja jest możliwa tylko w określonym stanie świadomości, kiedy wiemy, że coś jest nie tak, i wiemy, że możemy pracować na rzecz zmiany tego; a także wiemy, że jesteśmy „z tego świata”⁸⁷. Impuls rewolucyjny pochodzi przede wszystkim z kolektywnego uświadomienia sobie, jak mogłoby być. Myśl tworzy rewolucję, tak jak tworzy momenty; trzeba jednak pamiętać, że same możliwości wynikają przede wszystkim ze stopnia materialnego rozwoju świata; rewolucja nie polega więc na wymyślaniu nowego świata, lecz na dostosowywaniu, aktualizowaniu jego przestarzałej struktury do nowych warunków. Podstawa teorii Lefebvre'a, jej rdzeń, jest zatem bliska klasycz-

⁸³ Wspomniany – i niewymieniony przez Lefebvre'a z nazwiska – autor to Charles Proles. Za: H. Lefebvre, *La Commune de Paris, Fête Populaire*, „Dialogue” 1972, t. 11, s. 369.

⁸⁴ Tamże, s. 368.

⁸⁵ Za: J. Roberts, *Philosophizing the Everyday...*, s. 107.

⁸⁶ H. Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, Paris 1980, s. 131-133.

⁸⁷ E. Lebas, *Intruduction*, [w:] H. Lefebvre, *Key Writings*, s. 218.

nemu marksizmowi, chociaż nie ulega wątpliwości, że dzięki odmiennemu rozłożeniu akcentów i skierowaniu wzroku na inny aspekt rzeczywistości, a szczególnie dzięki podkreślaniu elementów ludycznych, ma nieco inny wydźwięk.

Opis Komuny Paryskiej, rozumianej jako ludowe święto, pozwala Lefebvre'owi również po raz kolejny podkreślić znaczenie pojawiającej się w czasie świąt spontaniczności jako podstawy rewolucji. To ona dopiero tworzy wydarzenia o charakterze totalnym; bez niej nic nie zaczyna się dziać. Jest siłą twórczą w pełnym tego słowa znaczeniu. Lefebvre zdaje sobie sprawę, że głosi pogląd na lewicy niepopularny, odrzucony zarówno przez trockistów i maoistów, jak przez oficjalną wykładnię marksizmu. Przyczyną niewiary w ruchy spontaniczne były, zdaniem Lefebvre'a, doświadczenia płynące z powstania w Kronsztadzie w 1921 r., gdy ludność samorzutnie zorganizowała protest skierowany *de facto* przeciwko rządowi bolszewickim. To sprawiło, że myśl Lenina była interpretowana w duchu wrogim wobec spontanicznych zrywów – według Lefebvre'a zupełnie niesłusznie, ponieważ nawet teoria leninowska przyznawała, że bez spontaniczności nie można nic zrobić, gdyż potrzebna jest szczerza i prawdziwa potrzeba ludzi, by zmienić swoje życie. Jednak odmawianie im jakości politycznej prowadzi do paradoksu: odmawia się bowiem jakości politycznej takim wydarzeniom, jak choćby Komuna Paryska, strajki w Polsce w 1970 r. czy właśnie protesty studenckie z r. 1968. By wyjść z tego impasu, Lefebvre proponuje rozróżnienie dwóch rodzajów spontaniczności: jednej brutalnej, dzikiej i bezrefleksyjnej, a drugiej – takiej, która zdołała włączyć w siebie doświadczenia i myślenie polityczne. Właśnie ta druga ma być elementem prawdziwej, totalnej rewolucji, która będzie w stanie nie tylko niszczyć, ale i budować. Nic natomiast nie może zostać zbudowane bez porządkującej teorii rewolucyjnej, która wynika z odpowiedniego poziomu świadomości protestujących⁸⁸.

Okazuje się więc, że sam spontaniczny moment – Święto, nie wystarczy do przeprowadzenia rewolucji totalnej. Jest z pewnością jednym z jej obrazów; ściślej rzecz ujmując, Święto jest nieodłącznym i koniecznym elementem prawdziwej rewolucji. Należy jednak pamiętać – na co słusznie zwraca uwagę Vincent Cespedes – że nie jest warunkiem wystarczającym. Cespedes podkreśla – podobnie jak Rob Shields, lecz używając innych terminów – że dla Lefebvre'a rewolucja nie jest zjawiskiem jednorodnym; składać się musi z dwóch typów akcji: dywersji, która ma zmienić sposób myślenia, obalić obowiązujące wartości i symbole, oraz właściwej rewolucji politycznej, która zmieni sposób produkcji, reżim i instytucje. Dywersja (rozumiana właśnie jako spontaniczne święto, jako zerwanie i przechwycenie – *détournement*) określa to, co jest możliwe, a rewolucja zaprowadza to; bez dywersji rewolucja byłaby tylko wymianą jednych reprezentacji na inne. By zmienić to, co najważniejsze, należy zmienić wszystko, poczynając od kwestii seksualności, rodziny czy edukacji. Ta przemiana musi być spontaniczna. Rewolucja natomiast – dodaje Cespedes – wymaga dodatkowo odpowiedniego programu⁸⁹. Ostatecznie zresztą, analizując bunt studencki z 1968 r., dochodzi do wniosku, że brak programu zadecydował o tym, że rewolucja nie prze-

⁸⁸ Tamże, s. 360-375.

⁸⁹ V. Cespedes, *Mai 68...*, s. 78 i nast.

trwała; studenci nie byli w stanie przekuć swojego spontanicznego zrywu w bardziej zorganizowany ruch⁹⁰.

Interpretacja Cespedesa wydaje się trafna. Patrząc z perspektywy kilkunastu lat na wydarzenia Maja '68, Lefebvre pisze o nich jako o szczytowym punkcie kontestacji i myślenia krytycznego, a jednocześnie ukoronowaniu trwającego prawie 30 lat prosperity i wzrostu ekonomicznego (*trente glorieuses*). W Maju myślenie krytyczne współgrało z praktyką, co spowodowało szybki, gwałtowny rozwój ruchu i nadało mu polityczną jakość. I odwrotnie, rozdzielenie tych dwóch konstytutywnych elementów – myślenia i spontaniczności, działania i teorii – wpłynęło na równie szybki jego koniec⁹¹. Wydarzenia te można więc nazwać Świętem⁹², ale być może znowu było to Święto, które minęło się ze swoim przeznaczeniem.

Może jednak problem tkwi w samej koncepcji Święta jako metafory rewolucji? Tak jak momenty, Święto pokazuje raczej pewną możliwość zmiany, jej miejsce – tym razem w wydarzeniach o charakterze wspólnotowym. Bezpośredni wpływ Święta zaznacza się raczej w świadomości jednostkowej niż poza nią. I tak jak w teorii momentów, nie musi to oznaczać automatycznie zmiany w świecie rzeczywistym. Z reguły po zakończonym Święcie ludzie wracają do swoich zwykłych zajęć; porządek zostaje utrzymany. Doświadczenie zarówno Komuny, jak i protestów z 1968 r. zdaje się potwierdzać te intuicje. Pasują do Lefebvre'owskiego opisu Święta, nie można ich jednak w żadnym wypadku określić mianem rewolucji totalnych. To możliwości, które się pojawiły i nie zostały wykorzystane – które jednak mają poświadczać związek samej rewolucji z życiem codziennym i spontanicznością.

Z czasem, być może na skutek grozcharowań związanych z różnymi współczesnymi mu ruchami rewolucyjnymi, Lefebvre stawał się coraz bardziej sceptyczny co do możliwości przeprowadzenia rewolucji. Wprawdzie teoria momentów ma wydźwięk raczej optymistyczny, dzięki temu, że wskazuje na pewne niewyczerpywalne źródło zmian i impulsów rewolucyjnych, ale oprócz nich potrzebny jest pewien projekt zmian strukturalnych, polityczno-ekonomicznych. I tego projektu właśnie brakuje – jak konstatuje Lefebvre w 1978 r. podczas rozmowy z Catherine Regulier – choć daje się zauważyć różne jego rozproszone elementy tu i ówdzie⁹³. Dodatkowo można powiedzieć, że rewolucja wprawdzie jest nieprzerwana – być może dlatego, że fragmenty świąt przejawiają się ciągle jeszcze w życiu codziennym – ale nie jest permanentna, ponieważ bardzo łatwo się absolutyzuje, instytucjonalizuje i zmienia *de facto* w kontrewolucję⁹⁴. Ten opis jest właściwie odbiciem opisu momentów, które po zabsolutyzowaniu stają się siłą alienującą.

⁹⁰ Tamże, s. 88 i nast. Intuicję tę potwierdził zresztą Lefebvre w trzecim tomie *Krytyki życia codziennego*. Por.: H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 3, s. 35.

⁹¹ H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 3, s. 35.

⁹² Tenże, *La Commune de Paris...*, s. 366.

⁹³ H. Lefebvre, C. Regulier, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris 1978, s. 105.

⁹⁴ H. Lefebvre, *De l'État. Les contradictions de l'État moderne, La dialectique de l'État*, Paris 1978, s. 352-353.

Na ten pesymizm bez wątpienia wpływ miał także przebieg i efekt rewolucji bolszewickiej. Ze wzmianek o niej przebija rozczarowanie; kiedyś wydawało się, zauważa Lefebvre, że rewolucja zmieni wszystko od razu, ale teraz wiadomo już, że tak nie jest. Trzeba patrzeć bardziej realistycznie. Zwraca również uwagę na czas, który jest potrzebny na dokonanie potrzebnych przemian. Rewolucja to nie jest szybki przełom, musi bowiem nastąpić era przemiany. Człowiek kompletny nie tworzy się od razu⁹⁵. Wszystko przez to, jak się wydaje, że rewolucja nie odbyła się tam, gdzie miała się odbyć; dlatego stała się jedynie zmianą reprezentacji, nie przekształcając życia ludzkiego⁹⁶. Można powiedzieć, że w ZSRR zapomniano o tym, że rewolucję tworzy właśnie rewolucyjna świadomość; że *dywersja musi działać w tandemie z rewolucją*⁹⁷. O ile więc Komunie i wydarzeniom '68 brakowało odpowiedniej teorii, a spontaniczności i „ducha” miały pod dostatkiem, o tyle rewolucja bolszewicka znalazła się po drugiej stronie tego równania, nie doceniając tkwiącego w masach potencjału. Z jednej strony mamy więc rewolucję tylko „polityczną”, z drugiej – jedynie „duchową”; wygląda jednak na to, że dla Lefebvre’a ta druga była istotniejsza; bez niej rewolucja „polityczna”, jak się wydaje, nie jest niczym więcej niż zamach stanu...

Być może to właśnie analiza rewolucji bolszewickiej jest przyczyną nacisku, który Lefebvre kładzie na konieczność przeprowadzenia rewolucji kulturalnej. Konieczności tej poświęca ostatni rozdział *Życia codziennego w świecie współczesnym*. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że rewolucja kulturalna ma w myśli Lefebvre’a pierwszeństwo przed ekonomiczną. Jest to kolejna konsekwencja zastosowania pojęć używanych przez Marksa do życia codziennego. Ponieważ jest ono siedliskiem rozmaitych alienacji – bardziej nawet niż sfera ekonomiczna, a na pewno to właśnie alienacja życia codziennego jest dominującą charakterystyką epoki, trzeba z nimi walczyć we właściwy im sposób – to codzienność (*la quotidienneté*), nie ekonomia, jest obecnie poziomem, na którym ta walka ma przebiegać. Właściwe narzędzia tej walki mają natomiast charakter kulturalny, choć z pewnością odbijają się również na sferze ekonomicznej czy politycznej⁹⁸. Może się wydawać, że jest to wywrócenie normalnego porządku przemian, które powinny przebiegać od bazy do nadbudowy; od najbardziej do najmniej materialnych aspektów rzeczywistości. Lefebvre zauważa jednak ważną rzecz, a mianowicie, że zmiany polityczne i ekonomiczne nie mają sensu, ponieważ po prostu nie przynoszą pożądanych efektów, gdy nie towarzyszy im odpowiednia przemiana na poziomie codziennego życia; jednak pierwszeństwo zawsze daje rozwojowi materialnemu, ponieważ to od niego zależy skala leżących przed człowiekiem możliwości.

Celem rewolucji kulturalnej jest zerwanie z postępującą dyskredytacją *twórczości: jej pierwszym warunkiem i punktem wyjścia, główną i fundamentalną potrzebą jest pełna i całkowita rehabilitacja koncepcji: dzieła, kreacji, wolności, zawłaszczenia, stylu, wartości (użytkowej), bytu ludzkiego*⁹⁹. A to nie może się dokonać bez przeprowadzenia ostrej

⁹⁵ Tenże, *Critique of Everyday Life*, t. 1, s. 48-50, 64-66.

⁹⁶ Tamże, t. 2, s. 38.

⁹⁷ Tamże, t. 3, s. 29.

⁹⁸ Tenże, *La vie quotidienne...*, s. 360.

⁹⁹ Tamże, s. 364.

krytyki sfery ekonomicznej i politycznej, które również przyczyniają się do blokowania możliwości leżących przed ludźmi. Kultura, która powstanie w wyniku tej rewolucji, nie będzie instytucją, lecz stylem życia; przekształci zatem zupełnie najbardziej zinstytucjonalizowany poziom życia codziennego, a mianowicie codzienność. Lefebvre wymienia trzy najważniejsze elementy tej rewolucji: *reformę i rewolucję seksualną, reformę i rewolucję urbanistyczną* oraz *święto odnalezione*. Pierwsza wymierzona jest w nierówność płci i ukryty feudalizm, który panuje wciąż w stosunkach między mężczyznami a kobietami, oraz w stosunek społeczeństwa do kwestii seksualnych (lecz Lefebvre podkreśla, że nie chodzi o całkowite porzucenie kontroli społecznej w tej sferze, a jedynie o jej zmniejszenie). Druga z kolei odnosi się do koncepcji odzyskania „prawa do miasta” – idei, której filozof poświęcił odrębną książkę (*Le droit à la ville; Prawo do miasta*, 1968) – i ma na celu przywrócenie ludziom pełnego obywatelstwa, ustanowienie stosunków przestrzennych w taki sposób, by to człowiek był panem miasta. Ostatnia natomiast – o czym już była mowa – ma znieść sztuczną opozycję między życiem codziennym i świętem¹⁰⁰.

Ostatecznie rewolucja polityczna schodzi nieco na drugi plan; okazuje się jednak także, że i święto potrzebuje odpowiedniego przygotowania, by mogła się dokonać prawdziwa zmiana. Jedno jest pewne – rewolucja na koniec musi wrócić do swojego punktu wyjścia – do życia codziennego.

* * *

Niewątpliwie życie codzienne znajduje się w centrum teorii rewolucji Lefebvre’a. Jaki jednak był sens próby znalezienia podstawy rewolucji w życiu codziennym? Przede wszystkim, jak się wydaje, potrzeba rewizji idei Marksa wynikała ze zmian, jakie zaszły w społeczeństwach zachodnich po II wojnie światowej. Radykalnie zmienił się i upodobił ponad podziałami klasowymi styl życia; upowszechnienie czasu wolnego zwróciło uwagę na sferę życia codziennego. Potrzebna była teoria, która pokazywałaby możliwość przezwyciężenia nowych zagrożeń generowanych przez konsumpcjonizm.

Na te potrzeby odpowiada konceptualizacja życia codziennego, jaką zaproponował Lefebvre. Pozwala mówić o wyzwoleniu człowieka, o życiu, na jakie on zasługuje; umożliwia wskazanie takich miejsc i metod, które pozwolą osiągnąć ideał człowieka totalnego. Tworzy z jednej strony pole do oceny rzeczywistości, a z drugiej – dzięki teorii momentów i wykorzystaniu idei święta – pokazuje, że przezwyciężenie alienacji jest możliwe i dostępne każdemu człowiekowi. Nie wymaga żadnego zapośredniczenia, przez sztukę, wykształcenie czy partyjne przewodnictwo. Skoro życie powinno być kształtowane jako dzieło przez człowieka – swobodnego artystę – to należy bronić jego autonomii. To, co człowiek może osiągnąć, wynika z niego samego. Całe zło znajduje się w gruncie rzeczy poza nim; człowiek to w końcu słońce, które zostało umieszczone na krzyżu. Nic dziwnego, że studenci w 1968 r. podążyli za wezwaniem, by je wyzwolić.

Jednocześnie, zgodnie z teorią Lefebvre’a, nawet nawarstwiająca się alienacja nie są w stanie całkiem zablokować możliwości rewolucji. Na Zjeździe Socjologów

¹⁰⁰ Tamże, s. 373-376.

Amerykańskich w 2003 r., analizując *Introduction à la modernité* (Wstęp do nowoczesności, 1962) Lefebvre'a, poruszył ten temat David Madden. Jak stwierdził, *wierność duchowi rewolucyjnemu nie jest dla Lefebvre'a wiarą w widmo, ale rozpoznaniem empirycznej możliwości pozytywnej zmiany – choć oczywiście nie ma żadnych gwarancji. Lefebvre nie neguje „śmierci” nadziei socjalistyczno-rewolucyjnych w drugiej połowie dwudziestego stulecia. Jednak, w odróżnieniu od popularnych sceptyków, rozumie również, że „impuls utopijny” może być martwy, lecz nie jest nieobecny – i poza tym, mógłby dodać, niektóre duchy wracają z zaświatów*¹⁰¹. Nadzieja na totalną rewolucję jest duchem, ale duchem uchwytnym w pewnych szczególnych momentach; przez to pozostaje na swój sposób aktualna. Poza tym moment wyzwolenia, czy to indywidualny, czy kolektywny, opiera się na zasadniczo niewyczerpywalnych zasobach; według Lefebvre'a nigdy nie będzie więc można powiedzieć, że wyzwolenie to jest niemożliwe.

Cenny pozostaje również nacisk, jaki Lefebvre kładzie na konieczność zmian w świadomości jednostek. Rewolucja, której chciałby autor *Krytyki życia codziennego*, jest rewolucją szczególną – taką, która rozgrywa się przede wszystkim w świadomości jednostki. To ważna intuicja. Zgodzić się również można, że w zrywie rewolucyjnym ogromną rolę odgrywa spontaniczność; jednak czy przecenianie tych elementów nie prowadzi w konsekwencji do tego, co było jedną z przyczyn klęski Maja – jednego z modelowych „świąt”, a więc braku struktur i chaosu organizacyjnego? Łatwo też, czytając o ideałach rewolucji kulturalnej, zapomnieć o różnicy między świadomością a sferą faktycznego ludzkiego działania; a przecież zmiana świadomości wcale nie musi prowadzić do rewolucji. Do zjednoczenia święta z życiem codziennym – ideału Lefebvre'a – trzeba by, jak się wydaje, nieco więcej niż samej broni kulturowej.

Wreszcie trzeba pamiętać, że to, co znalazł Lefebvre w życiu codziennym, to zaledwie możliwość rewolucji – nie jej prorocstwo. Od tej możliwości do faktycznego przełomu jeszcze długa droga: momenty i święta to chwile, które mogą stać się początkiem rewolucji, jeśli będzie im towarzyszył odpowiedni program, a zmiany dokonają się też na poziomie politycznym i ekonomicznym. Pozostałe czynniki (na przykład odpowiednia teoria) niekoniecznie muszą być zakorzenione w codzienności – choć więc powiązanie zostało ustalone poprzez odwołanie się do spontaniczności, geneza rewolucji nie jest całkowicie wytłumaczalna w kategoriach zaproponowanych do analizy życia codziennego. Obok naukowego opisu pozostaje zatem miejsce na tajemnicę – tajemnicę, która zawsze jest podstawą do snucia marzeń. Może właśnie to było w tej teorii tak pociągające?

BIBLIOGRAFIA

Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.

Berlin I., *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, przeł. W. Orlński, Warszawa 1999.

¹⁰¹ D.J. Madden, *The ghost of revolution. Lefebvre and modernity*, s. 22, [online:] http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/2/2/9/8/pages22984/p22984-1.php, 15 III 2011.

- Cespedes V., *Mai 68. La philosophie est dans la rue!*, Paris 2008.
- Chalmers D.J., *Świadomość i jej miejsce w naturze*, przeł. R. Poczobut, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 442-495, *Umysł. Prace z filozofii i kognitywistyki*.
- Colebrook C., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984.
- Conly C.A., *Alienation, Sociality and the Division of labour. Contradictions in Marx's Ideal of „social man”*, „Ethics” 1978, Vol. 89, nr 1, s. 82-94.
- Debord G., *Théorie des moments et construction des situations*, „Internationale situationniste” 1960, nr 4, s. 9-10.
- Engels F., *W kwestii mieszkaniowej*, przeł. K. Błeszyński, Warszawa 1949, s. 514-596, *Biblioteka Klasyków Marksizmu-Leninizmu*.
- Felski R., *The Invention of Everyday Life*, [w:] też, *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York 2000, s. 77-98.
- Frow J., „Never draw to an inside straight”. *On Everyday Knowledge*, „New Literary History”, Vol. 33, s. 89-122, [online] <http://dx.doi.org/10.1353/nlh.2002.0039>.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków 2009.
- Gardiner M., *Critiques of Everyday Life*, London 2000.
- Gardiner M., *Everyday Utopianism. Lefebvre and his Critics*, „Cultural Studies” 2004, Vol. 18, nr 2, s. 228-254, [online] <http://dx.doi.org/10.1080/0950238042000203048>.
- Hess R., *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris 1988.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, t. 3, Paryż 1978, *Biblioteka „Kultury”*, t. 299.
- Kripke S., *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym. Wykład wprowadzający*, przeł. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007.
- La Révolution d'abord et toujours*, [online] http://melusine.univ-paris3.fr/Tracts_surr_2009/Tracts_I_2009.htm#par_33, 25 IV 2011.
- Lefebvre H., *Critique of Everyday Life*, trans. by J. Moore, London–New York 2008.
- Lefebvre H., *De l'État. Les contradictions de l'État moderne, La dialectique de l'État*, Paris 1978.
- Lefebvre H., *Key Writings*, trans. by J. Sturrock, N. Guterman, E. Lebas, New York–London 2003.
- Lefebvre H., *La Commune de Paris, Fête Populaire*, „Dialogue” 1972, Vol. 11, s. 360-375, [online] <http://dx.doi.org/10.1017/S0012217300026846>.
- Lefebvre H., *La somme et le reste*, t. 1-2, Paris 1959.
- Lefebvre H., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris 1968.
- Lefebvre H., *The Production of Space*, trans. by D. Nicholson-Smith, Oxford 1993.
- Lefebvre H., *Une pensée devenue monde*, Paris 1980.
- Lefebvre H., *Urban revolution*, trans. by R. Bonnono, Minneapolis 2003.
- Lefebvre H., Regulier C., *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris 1978.
- Madden D.J., *The Ghost of Revolution. Lefebvre and Modernity*, [online] http://www.allacademic.com/meta/p22984_index.html, 15 III 2011.
- Marcuse H., *One-Dimensional Man*, [online] <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/64one-dim/odm10.html>, 25 IV 2011.

- Marcuse H., *Repressive Tolerance*, [w:] R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston 1969, s. 95-137.
- Marks K., *Wojna domowa we Francji*, t. 1, wstęp F. Engels, Warszawa 1949, s. 444-513, *Biblioteka Klasyków Marksizmu*.
- Merrifield A., *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, London–New York 2006.
- Roberts J., *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, London 2006.
- Shields R., *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*, London 1998.
- Situationist International Anthology*, ed. K. Knabb, Berkeley 2006.
- M. Trebitsch, Preface, [w:] H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, t. 1, London-New York 2008, s. IX-XXVIII.
- Vancourt R., *Mysł współczesna a filozofia chrześcijańska*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1966.
- Ward K., *The Concept of the „Decisive Moment” in 19th- and 20th-Century Western Philosophy*, Aldershot 2008.

Mgr Anna WINKLER – absolwentka politologii, doktorantka na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Zainteresowania: rok 1968, marksizm w XX wieku, teoria rewolucji, studia miejskie.