

Artykuły znajdujące się w niniejszym numerze Erydy, stanowią pokłosie konferencji naukowej pt. Emocje w polityce, która odbyła się dzięki dofinansowaniu ze strony Dyrekcji Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Druk numeru był możliwy dzięki wsparciu finansowemu udzielonemu przez Zakład Historii Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

ERYDA

NR 2(4) ▪ 2016 ▪ ISSN 2451-2028

Emocje w polityce

Warszawa 2016

PRZEWODNICZĄCY RADY PROGRAMOWEJ

dr Marcin Mazurek

RADA PROGRAMOWA

prof. Barbara Markiewicz
prof. Jacek Migasiński
prof. UW dr hab. Agnieszka Nogal
prof. UW dr hab. Marcin Poręba
dr hab. Agnieszka Legucka
dr hab. Michał Kozłowski
dr Rafał Wonicki
dr Jacek Dobrowolski
mgr Karolina Zakrzewska

REDAKTOR NACZELNY

dr Marcin Mazurek

REDAKTOR NUMERU

mgr Karolina Zakrzewska

REDAKTORZY TEMATYCZNI

dr hab. Agata Włodkowska–Bagan

dr Ilona Urych

mgr Karolina Zakrzewska

REDAKCJA JĘZYKOWA

mgr Marzena Zielonka, mgr Karolina Zakrzewska

REDAKCJA STATYSTYCZNA

Tomasz Hołda

SKŁAD I ŁAMANIE

mgr Karolina Zakrzewska

ADRES REDAKCJI

ul. Ilskiego 2a/7, 04–479 Warszawa

redakcja@eryda.eu

WYDAWCA

Fundacja Eryda

eryda.eu

ISSN 2451–2028

e – ISSN 2450–288X

Copyright © by Fundacja Eryda

NAKLAD

100 egz.

Misja

Eryda, uskrzydłona, budząca trwogę bogini, przez Hezjoda zwana również Walką lub Niezgodą, stanowiła w starożytnej kulturze greckiej uosobienie przemożnego zła dotykającego człowieka, zła przerażającego, bo w swej najgłębszej istocie paradoksalnego. Wszak wojny, przemoc, niewola, rujnujące wszelki ład i porządek, sprzeczne z dobrymi obyczajami, lecz również z najbardziej oczywistym dobrem ludzkim, były przecież także ludzkim dziełem. Dziełem ponawianym bez końca od niepamiętnych czasów. Rozwiązaniem tej sprzeczności okazało się oderwanie destruktywnego pierwiastka natury ludzkiej i przyznanie mu samodzielnego bytu jako bóstwu – wciąż przerażającemu i wszechobecnemu, lecz w pewien istotny sposób zrozumiałemu. Skutkiem tego Erydzie przypadała w udziale wyjątkowo niewdzięczna rola, co poświadcza Hezjod, wyrokujący, że to właśnie Eryda wydała na świat

*Pracę, która srodze trudzi,
Niepamięć, Głód zrodziła i Boleści łzawe,
Pieniactwo, straszną Wojnę, Mord i Rzezie krwawe,
Kłamstwo, Wybiegi słowne w tę i ową stronę,
Bezprawie i Głupotę, z sobą spokrewnione...*

Gdy zaś poeta odnotowuje istnienie również Walki pożądaney i pozytywnej, odpowiadającej za dobroczynne współzawodnictwo w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności, Eryda przybiera postać matki szczęścia i powszechnego dobrobytu, co sprawę czyni jeszcze bardziej zagadkową i godną uwagi.

Oczywiście, z perspektywy współczesnego człowieka, Eryda jako odpowiedź i usprawiedliwienie wydaje się niewiarygodna, wręcz naiwna. Nawiązując do klasycznej psychoanalizy można stwierdzić, że za zło, które wyrządzamy sobie samym jako ludzie, odpowiadają nasze wrodzone, destruktywne skłonności, psychologia i psychiatria, koncentrują się nie tyle na dziedziczonych predyspozycjach, co na patologiach mózgu lub środowiska, zaś nauki społeczne i humanistyczne wskazują na dysfunkcje systemu społecznego i systemu władzy. Należy wszelako postawić pytanie, czy odpowiedzi te nie stanowią w ostateczności kolejnej formy mitologizacji zła, choć uzbrojonej w skuteczniejsze narzędzia perswazji. Można zaryzykować tezę, że w pewien paradoksalny sposób nieśmiertelność przysługuje bogini Erydzie jako zagadce będącej rozwiązaniem oraz jako odpowiedzi wciąż pozostawiającej bezradnego śmiertelnika z samymi tylko pytaniami.

Czy tysiące lat dzielące nas od narodzin Erydy, wypełnione podziwu godnym, wręcz niewolniczym ludzkim trudem wydzierania świata jego tajemnic, pozwoliły na coś więcej niż tylko na zmianę języka, za pomocą którego stawiamy pytania o źródła, sens i istotę wojny, przemocy, panowania, terroru, niewolnictwa, kłamstwa, głupoty i sporu? Czy możemy stwierdzić, że znamy drogi na jakich dyskusja przeradza się w walkę, zdrowa konkurencja w krwawą wojnę, współpraca we wrogość a przyjaźń w nienawiść? Nie wiemy przecież nawet dlaczego pytania te same w sobie budzą niekiedy emocje tak duże, że dyskusję naukową potrafią obrócić w zażarty konflikt o zgoła nienaukowym charakterze, co poświadczy przecież każdy bywalec konferencji naukowych.

Ambicją redakcji półrocznika *Eryda* jest stworzenie młodym naukowcom (w grono których wliczamy przede wszystkim studentów, doktorantów i nauczycieli akademickich) możliwości wymiany poglądów dotyczących kwestii niezmiennie budzących emocje, do-

tyczących konfliktów społecznych, przemocy zarówno fizycznej jak i symbolicznej, istoty wojny, władzy, panowania i bezpieczeństwa, lecz także związanych z nimi ściśle zagadnień zbiorowej tożsamości i jej dynamiki oraz relacji międzyludzkich opartych na więzach uczuciowych, etnicznych, kulturowych, religijnych i politycznych. Każdy poszczególny numer czasopisma poświęcony jest konkretnemu zagadnieniu o charakterze interdyscyplinarnym, co oznacza, że redakcja zaprasza do współpracy studentów, doktorantów i przedstawicieli nauk społecznych, humanistycznych i innych, którzy pragną, z zachowaniem powszechnie przyjętych zasad etyki i profesjonalizmu naukowego, zabrać i poddać pod dyskusję swój głos na temat kwestii fundamentalnych dla świata współtworzonego i współprzeżywanego przez każdego człowieka.

SPIS TREŚCI

Od redakcji	13
--------------------------	-----------

WYWIADY

Marcin Mazurek

<i>Wywiad z prof. PAN dr. hab. Andrzejem Lederem na temat emocji w polityce</i>	19
---	-----------

ARTYKUŁY

Robert Ignatowicz

<i>Zur Aktualität des Kantischen Friedensgedankens für Europa</i>	47
---	-----------

Jakub Siemiątkowski

<i>Kult ojczyzny w myśli Jeana-Jacquesa Rousseau i jakobinów</i>	61
--	-----------

Dariusz Dziuban

<i>Propaganda wojenna w grach wideo</i>	85
---	-----------

Dominik Dziedzic

<i>Czy intuicje filozoficzne można trenować? Nieinferencyjna teoria intuicji oraz negatywna filozofia eksperymentalna</i>	109
---	------------

Sylvia Mazurek

*„Wiarę dał ci Mussolini” – rola quasi-religijnych emocji
w propagandzie reżimu faszystowskiego we Włoszech* 143

Beata Belica

Palestyńczycy: naród zrodzony z buntu?167

Katarzyna Doroszevska

*Punitywność a populizm penalny – rola emocji w procesie
legislacyjnym* 187

Michał Kowalczyk

*Zamieszki w Budapeszcie w 2006 roku. Katalizator rozwoju
węgierskiego nacjonalizmu* 207

RECENZJE

Marcin Mazurek

Drogi i bezdroża kosmopolityzmu 233

Karolina Zakrzewska

Recenzja książki K. Theweleita „Śmiech morderców” 241

Noty o autorach 251

Od redakcji

„Gniew Achilleśa, syna Peleja, opiewaj, bogini, gniew złowrogi, co krocie klęsk na Achajów sprowadził”¹ – już pierwsze słowa najstarszego (obok *Odysei*) tekstu literackiego świadczą, że niewątpliwym bohaterem tego kunsztownego eposu jest gniew. Nie człowiek, lecz emocja. Rzecz znamienita dla epoki homeryckiej, niezwykła dziś, w dobie emocjonalnej powściągliwości, zapoczątkowanej przez stoików, pielęgnowanej przez ascetów, doprowadzonej do metodycznej perfekcji za sprawą coachingu.

Gniew występujący w *Iliadzie* jako samoistny byt jest nieodzowny, gdyż rozpętuje wir zdarzeń, tworząc dzieło stanowiące podstawę wychowania również w epoce Grecji klasycznej. Warto przypomnieć, że jej czołowy przedstawiciel, w dziele poświęconym dzielności etycznej, dostrzega szlachetną stronę gniewu, przyznając, że „człowiek porywczy nie jest podstępny, podobnie i gniew jest otwarty”². Lecz choć Arystoteles docenia walory gniewu, to już od czasów Sokratesa rozpoczął się proces poskramiania emocji, poddawania autorefleksji i technikom intelektualnej samodyscypliny. Znajduje to wyraz w Platońskiej personifikacji rozumu jako woźnicy panującego nad dwoma rumakami symbolizującymi pożądanie i popęd.

¹ Homer, *Iliada*, przeł. I. Wieniawski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1986, s. 3.

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] *Dzieła Wszystkie*, przeł. D. Gromska, WN PWN, Warszawa 2002, t. 5, s. 223.

Fryderyk Nietzsche dostrzegął w tym procesie deprecjację cielesności, nieokiełznanego żywiołu życia. Emocje zostały zahamowane, instynkt ujarzmiony. *Daimonion* otrzymał niewdzięczną rolę powściągnięcia ludzkich pasji. Zdaniem Nietzschego, to właśnie Sokratejska samowiedza niczym zaraza skaziła scenę attycką, co zrodziło pozbawioną *pathosu*, schematyczną, przewidywalną, uświadamiającą widza już w prologu narrację Eurypidesową. Owi zwodziciele ludu sprawili, że „dawna, maratońska, pierwotna tężyzna ciała i ducha coraz bardziej padała ofiarą wątpliwego oświecenia, przy postępującej degeneracji sił cielesnych i duchowych”³. Szał Dionizosa, wykastrowanego ostrzem metody dialektycznej, zastąpiła cnota. Jeśli wierzyć Nietzschemu, ostrze to przecięło afektywny rdzeń kultury helleńskiej, zapoczątkowując proces wynaturzenia.

Można oczywiście, za radą Marka J. Siemka, „z krytycznym dystansem traktować obecną modę na presokratyków, w nowoczesnej filozofii wylansowaną jeszcze przez Nietzschego, a następnie zwłaszcza przez Heideggera”⁴; porzucić poetycko-zoologiczny dyskurs i skupić uwagę na złożonym, wciąż niedokończonym, procesie tworzenia racjonalnych reguł współistnienia, opartych na zapośredniczeniu emocji, włączaniu ich w świat ludzkich relacji za pomocą, i w obrębie, odmitologizowanej i odczarowanej kultury.

Martha C. Nussbaum podkreśla, że w starożytnej Grecji, emocje ukazywane w tragediach miały zasadnicze znaczenie, były częścią demokratycznej dyskusji, hamowały zapędy imperialistyczne przez wzbudzanie współczucia wobec ofiar wojen i niewolników, z kolei śmiech stanowił remedium na polityczną gwałtow-

³ F. Nietzsche, *Narodziny Tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 61.

⁴ Zob. M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 9.

ność i zaciekłość. Twórcy komedii, tacy jak Arystofanes, poprzez śmiech, oswajali ludzi ze sferami dla nich obrzydliwymi, ze słabościami ciała, które mogą być co prawda źródłem wstrętu, ale mogą także dostarczać widzom radości, właśnie wtedy, gdy stają się śmieszne⁵. Dzięki temu nawet to, co plugawe niczym Kaliban, może zostać wchłonięte w przestrzeń intersubiektywnej wspólnoty. Nasuwa się pytanie, co dziś mogłoby pełnić rolę katalizatora emocji: literatura, kino, gry wideo, portale społecznościowe, skoro do igrzysk i przeżywanych wspólnotowo dramatów, nie mamy już dostępu.

Karolina Zakrzewska
Marcin Mazurek

⁵ M. Nussbaum, *Political emotions. Why Love matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2013.

WYWIADY

Prof. PAN dr hab. Andrzej Leder — urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydał rozprawy filozoficzne: *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla*, oraz *Nauka Freuda w epoce <Sein und Zeit>*, pracę na temat historii Polski: *Prześlona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawę dotyczącą idei filozoficznych w XX wiecznej Europie: *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN i w Collegium Civitas. Mieszka w Warszawie.

*Wywiad z prof. PAN dr. hab. Andrzejem Lederem
na temat emocji w polityce*

Marcin Mazurek

Na wstępie chciałbym Pana Profesora zapytać o coś, co wydaje się sprawą zupełnie podstawową, mianowicie, czy emocje w polityce różnią się od tych, które towarzyszą nam każdego dnia w życiu prywatnym, zawodowym. Jeżeli tak, to czy w ogóle możemy je zrozumieć?

Andrzej Leder

W polityce mamy do czynienia z tymi samymi emocjami, jednak inaczej dystrybuowanymi. Dlatego, że życie prywatne jest obszarem, w którym mamy tendencję do ukrywania czy tłumienia negatywnych emocji a eksponowania pozytywnych. Oczywiście to się różnie udaje, ponieważ w życiu prywatnym również często się pojawiają te negatywne, ale jednak ogólna tendencja jest taka żeby emocje negatywne bardzo mocno kontrolować. Życie polityczne staje się tym obszarem gdzie stosunkowo łatwo można emocje negatywne wyrazić. Stają się one wręcz nośnikiem, jeżeli przyjmiemy Schmitteańską koncepcję polityki, są wręcz pożądanym elementem polityczności. Są konstytutywne, o ile zakłada się, że pewnego rodzaju kategorie, na przykład wroga czy przyjaciela, nie mają charakteru jedynie poznawczego. Ale przyjmując w ogóle pewne dążenie czy namiętności jako element życia politycznego, to na pewno tutaj emocje negatywne odgrywają bardzo istotną rolę, i w związku z tym ta dystrybucja zaczyna być taka, że świat polityczny jest obciążony negatywnymi raczej emocjami, a świat prywatny ma być chroniony przed nimi.

M.M.

Gdy Chantal Mouffe nawiązuje do Schmitta, odcinając się jednocześnie od pewnej formy ekstremizmu politycznego jaka się wiąże z jego teorią, krytykuje m.in. myśl liberalną za wykluczanie emocji ze sfery politycznej. Czy można powiedzieć, że Mouffe dokonuje pewnego zwrotu konkludując, że emocje w polityce są pożądane i w tym sensie pozytywne?

A.L.

Redefinicja Schmitteńskiego pojęcia polityczności przez Mouffe wydaje mi się polegać właśnie na tym, że próbuje ona wyjść z koncentracji Schmitta na wrogości i konflikcie (jak wiadomo u Schmitta kategorią naprawdę ważną jest wróg, przyjaciel nie jest zbyt ważny), w kierunku większego zrównoważenia tych uczuć politycznych, tego by wzajemnie się zapośredniczały. To znaczy, stworzenia podstawy dla polityki demokratycznej w ramach Schmitteńskiego sposobu myślenia. Co u samego Schmitta naprawdę trudno sobie wyobrazić. Wydaje mi się też, że jej krytyka liberalizmu pomija fakt, że liberalizm w ogóle jest dość antypolityczny, tzn. że liberalizm samą kategorię polityczności traktuje jako taką, która z założenia ma charakter populistyczny, zaś większość problemów uznaje za eksperckie, do rozwiązywania których potrzebne są pewne techniczne i menedżerskie kompetencje. Towarzyszy temu oczywiście dewaluacja uczuć politycznych jako czegoś, co nie podlega dobremu zarządzaniu.

M.M.

Pojawiają się jednak, wydawane przez poważne ośrodki naukowe, publikacje poświęcone zarządzaniu emocjami. Muszę się przyznać, że zajrzałem do kilku z nich. Są to pisane z ogromną powagą teksty poświęcone przenoszeniu którejs już tam wersji zarządzania, jako źródłowo techniki kierowania pracownikami fabryk, na grunt emocji.

Łączy je przekonanie, że można w sposób racjonalny, włączający parametry czasu i efektywności, zarządzać emocjami. Swoimi, podwładnych, członków najbliższej rodziny etc.

A.L.

Oczywiście. Jest to podejście, w którym emocje są pojmowane jako jeden z żywiołów – jak, powiedzmy, powódzie i inne kłęski, które człowieka dotykają, czy wahania w popycie i podaży, a dobry menedżer musi potrafić sobie z tego rodzaju problemami radzić. Jest to zatem wiedza ekspercka, w której podmiot emocji nie jest traktowany poważnie, podmiotowo właśnie. To, co jest istotą projektu Mouffe i podobnych, to rozpoznanie tego, że emocje polityczne przede wszystkim niosą pewną wiedzę o podmiotach politycznych. O ich potrzebach, pragnieniach, związkach czy sposobach w jakie budują swoją tożsamość; że nie jest to żywioł, który trzeba opanować, tylko pewien rodzaj ekspresji politycznej. Co więcej, jest to dla tych podmiotów sposób na określenie się, wejście w sferę publiczną.

M.M.

Skoro już mówimy o podmiotach politycznych i ich emocjach. Czy sądzi Pan, że istnieją poszczególne rodzaje czy kategorie emocji, które można by przypisać poszczególnym klasom czy grupom społecznym? Czy klasa średnia dysponuje jakimś własnym repertuarem emocji?

A.L.

Przy wstępnym zastrzeżeniu, że jest to pewien rodzaj uproszczenia i uogólnienia, powiedziałbym, że emocje klasy średniej są szczególnie zapośredniczone. Są to emocje, które unikają bezpośredniości. Znakomicie wyraża to Hannah Arendt w swojej książce *O rewolucji*, gdzie właśnie pisze o swoim dystansie do wielkich namiętności re-

wolucyjnych, czyli miłości i nienawiści, jako w gruncie rzeczy niepolitycznych. Jej głos to głos klasy średniej. Emocje mieszczaństwa muszą zawsze być związane z dystansem, zaś związane z dystansem są, jak wiadomo, współczucie i ironia. W związku z tym klasa średnia ma do nich skłonność, choć pewnie można by znaleźć jeszcze parę innych. W przeciwieństwie do tych klas, które przeżywają świat w sposób o wiele bardziej bezpośredni. Badiou mówił o wieku XX jako o wieku „pragnienia realnego”, czyli właśnie absolutnej bezpośredniości. To oczywiście wiązało się w jego definicji z rolą jaką w XX wieku odgrywała zrewolucjonizowana klasa robotnicza. Możemy powiedzieć: tak, tutaj pojawiają się takie namiętności, które są najbardziej bezpośrednie, czyli te, które Arendt nazywa nienawiścią i miłością.

M.M.

Nawiązując do dorobku Arendt, dokładnie do książki *Eichmann w Jerozolimie*, czy Arendt nie stara się w niej jednak chłodzić emocji politycznych? Świat w jej czasach emocjonował się procesami nazistów, sam Eichmann przedstawiany był jako potwór, na którym możliwe było skoncentrowanie negatywnych emocji związanych ze zbrodniami nazistowskimi. Arendt w pewnym sensie wyśmiała taką postawę, emocje.

A.L.

Arendt właśnie uosabia ironiczny dystans, za którym jednak kryje się moralna pasja myślenia. Wydaje mi się, że miała ona przede wszystkim bardzo dużo dystansu do XIX-wiecznej naiwności. Do takiej naiwności, zgodnie z którą zbrodnie popełniają ludzie źli, a ludzie dobrzy – nie. Jej całe doświadczenie życiowe wskazywało na to, że wszyscy, których uważała za dobrych, popełnili zbrodnie. Albo słowem i myślą, tak jak Heidegger, albo po prostu jak wielu jej przy-

jaciół, którzy zostali oficerami armii niemieckiej. To jest oczywiście biograficzna interpretacja, można by ją zupełnie inaczej intelektualnie opowiedzieć, ale ja bym w taki sposób rozumiał jej dystans do tego rodzaju namiętności, które w latach 60. próbowały czynić z nazistów potwory, dzieło jakiegoś strasznego zła, które jest niezrozumiałe i w jakiś sposób metafizyczne. Podstawową intencję stwierdzenia o banalności zła rozumiałbym jako stwierdzenie mówiące przede wszystkim, że zło jest nijakie w swojej istocie. Myślę że nie przypadkowo Arendt była znawczynią myśli św. Augustyna, stąd obecny w tej tezie nicościujący charakter zła, który wywodzi się z myśli Augustyńskiej, w opozycji do manicheizmu. Ale zgadzam się też z takim podsumowaniem, że była to próba łagodzenia namiętności, które wyrastały z niemożności zrozumienia tego, co stało się w okresie Zagłady. Ona starała się z jednej strony wnikać w to, co się stało, ale z drugiej strony, starała się nie wpaść w pewien nastrój pobudzenia moralnego, które towarzyszyło temu rozpoznaniu.

M.M.

Czy nie jest jednak tak, że w pewnym sensie odebrała ofiarom nazistów możliwość swobodnego przeżycia katarctycznego, skumulowania negatywnych emocji na tym jednym człowieku, doświadczenia pewnej wymierzonej mu symbolicznej kary jako przedstawicielowi nazistowskiego reżimu?

A.L.

Myślę, że filozof nie ma władzy, żeby komuś coś takiego odebrać. W końcu sam wyrok kary śmierci Arendt interpretowała właśnie jako pewnego rodzaju odwet, nie jako coś, co wynikało z logiki porządku prawnego. Jest taki *passus* w *Eichmannie w Jerozolimie*, że ten wyrok wydano na gruncie prastarego odczucia, że jeśli wielka zbrodnia narusza porządek naturalny, to dla porządku naturalnego

trzeba złożyć ofiarę. Jest to oczywiście teza dalej idąca niż ta o banalności zła. Nie sądzę więc żeby Arendt mogła komuś odebrać ten rodzaj satysfakcji jaką odwet przynosi. Natomiast myślę, że niepokoiła ją myśl o tym, że odwet może stać się motorem kolejnej formy namiętności politycznej. Jest takie trafne sformułowanie Pierre'a Nora, który skądinąd znany jest jako jeden z teoretyków „zwrotu pamięciowego” w humanistyce pod koniec XX wieku, a który mówił, że choć taka penetracja i docenienie pamięci w historii pojawiło się jako sposób na oddanie sprawiedliwości skrzywdzonym i pozbawionym świadectwa, to często staje się też wyzwaniem do mord. Wydaje mi się, że ten rodzaj niepokoju był bardzo u Arendt obecny.

M.M.

Pytałem o Arendt w kontekście książki Jeana Améry'ego, *Poza winą i karą*. Jest to człowiek, który nie tylko doświadczył aresztowania i tortur ale również cudem przeżył holocaust, zaś gdy niedługo po wojnie udzielał wywiadów, między innymi w rozgłośniach radiowych w Europie, w USA, gdy opowiadał o ogromie zbrodni niemieckich, był wielokrotnie atakowany jako osoba, która wszczynająca niepokoje, że nie do końca wiadomo, co ma na celu. Gdy dowiadywał się, że parę lat po wojnie powstawały w Stanach Zjednoczonych kluby, których regulamin wykluczał jako członków Żydów, wnioskował, że w sensie moralnym zakończenie wojny niewiele zmieniło w kwestii żydowskiej. Teza, tyle oczywista, co zaskakująca, którą stawia w książce jest taka, że Niemcy przestali mordować ludzi w obozach zagłady nie dlatego, że przeszli jakąś formę przemiany moralnej, ale po prostu dlatego, że przegrali wojnę.

A.L.

Całkowicie zgodziłbym się z tą diagnozą.

M.M.

W związku z tym pojawia się właśnie pytanie czy Arendt nie odmawiała jednak ofiarom nazistów prawa do pewnego „symbolicznego mordu politycznego”, jako do naturalnej potrzeby, z czym być może wiązała się tak silna krytyka też Arendt.

A.L.

Byłbym bardzo ostrożny jeśli chodzi o „naturalne potrzeby”. A jeszcze bardziej z tym, w jakim zakresie myśliciel powinien takim naturalnym, spontanicznym „potrzebom” basować. W tej sprawie jestem więc po stronie Arendt; pragnienie odwetu jest częstym ludzkim przeżyciem, jego krytyczna analiza – obowiązkiem człowieka myślącego. Ale akurat w Niemczech ten mord rytualny, albo powiedziałbym raczej ojcobójstwo, się dokonało. Po pierwsze, proces Eichmanna i wykonanie wyroku śmierci na nim a potem procesy frankfurckie załogi Auschwitz i Birkenau spowodowały głębokie otwarcie na tę problematykę następnego pokolenia, pokolenia dzieci „zwyczajnych Niemców” z okresu nazizmu. Jednocześnie świadomość polityczna bardzo mocno wówczas ewoluowała w kierunku lewicowym. To stworzyło konglomerat, który doprowadził do buntu przeciwko temu, co dla Améry’ego jeszcze było nie do ruszenia: tradycyjnej, związanej z chrześcijaństwem formy „większościowej” ludów Zachodu. Ksenofobicznej, nacjonalistycznej, hierarchicznej. Lata 60. i początek 70. to bardzo silna rewolta młodzieży przeciwko temu porządkowi, w tej formie, w jakiej ustanowiony został po drugiej wojnie światowej, tzn. przeciwko porządkowi ustanowionemu przez Adenauera i de Gaulle’a. W Niemczech w gruncie rzeczy ten porządek konserwował nazistowskie państwo. Rewolta i namiętność młodzieży lat 60. miała wyraźnie Freudowski charakter, tzn. była formą symbolicznego ojcobójstwa.

Wydaje mi się, że tutaj książka Arendt nie odegrała istotnej roli. Ona zresztą odegrała rolę głównie w anglosaskiej sferze językowej, no i w Izraelu. Natomiast to o czym Pan mówi, to zjawisko, które jest nadal bardzo uderzające w Polsce. Po całym zagładowym cyklu, mówię tu o literaturze Grossa i wielu innych książkach, w zasadzie niewiele się zmieniło w postrzeganiu Żydów, ich roli w społeczeństwie i w porządku metafizycznym. Trochę się zmieniło, nie mogę powiedzieć, że nic, ale nie tak znowu wiele. To pokazuje jak struktura pola symbolicznego, imaginarium – że użyję swoich ulubionych terminów – jest trwała, to znaczy, że zmiana jest bardzo trudna i wymaga czegoś tak silnego jak bunt młodzieży w Niemczech. Niemcy mieli błogosławieństwo winy, to znaczy ich wina była tak niewątpliwa, że tam trudno było zaprzeczyć temu oskarżeniu, które padało ze strony następnego pokolenia. Takie kraje jak Polska, Francja, mają tę ambiwalentną sytuację, w której zawsze można mówić „to nie my”.

M.M.

No tak, też byliśmy ofiarami. Pojawia się wobec tego pytanie o to, czy są bezwzględnie negatywne emocje w polityce. Takie, o których pozytywnym wymiarze trudno pomyśleć, tak pod względem użytecznym jak i egzystencjalnym.

A.L.

Powiedziałbym, że sama polityczność opiera się na pewnym zapośredniczeniu uczuć negatywnych. Pouczająca jest historia końca wojen religijnych we Francji. Ci, których określano jako „politiques” – a było to jedno z pierwszych użyczeń tego słowa w nowożytności – byli jednocześnie tymi, którzy nawoływali do zaprzestania rzezi. Zakładali, że w jednym państwie mogą żyć ci, którzy się nienawidzą, jeśli odstąpią od bezpośredniej przemocy i scedują ją na suwerena.

I to jest już opanowanie nienawiści. Zakładamy więc, że dopóki rządzi nienawiść, która zezwala na przemoc bezpośrednią, nie ma polityki. To znaczy, że nie jest to polityka, to jest wojna. Wbrew Clausewitzowi wojna, szczególnie domowa, nie jest przedłużeniem polityki; jest albo wojna, albo polityka. Ten rodzaj nienawiści domagającej się natychmiastowego mordy wydaje się więc uczuciem prymarnie antypolitycznym. W momencie gdy ten rodzaj nienawiści zostaje jakoś opanowany lub powstrzymany, pojawia się w ogóle możliwość polityki czy polityczności. I to jest jedyne uczucie, z mojego punktu widzenia, niepolityczne. Inne są treścią polityki. Choć zastanawiałbym się nad tezą Arendt dotyczącą miłości, bo też wydaje mi się, że polityka realizowana w imię miłości bez kolejnego etapu zapośredniczenia jest właśnie niepolityczna, zwykle stacza się w przemoc.

M.M.

Na ile możemy być świadomi emocji w polityce? Jeśli za Heglem stwierdzimy, że filozofia jest rozumowym ujęciem przeszłości, to możemy tutaj mówić o rozpoznawaniu pewnych emocji z przeszłości. Okres drugiej wojny światowej jest na tyle odległy, że możemy z pewnym poczuciem obiektywizmu mówić o towarzyszących jej emocjach. Jeżeli zaś chodzi o bieżące emocje, na ile jesteśmy w stanie je rozpoznać będąc jednocześnie w nie uwikłani na wiele sposobów?

A.L.

Sądzę, że nie ma tu aż tak dużej różnicy między podmiotowością społeczną a podmiotowością indywidualną. Zawsze jesteśmy pod wpływem jakichś emocji, czy też w jakiejś przestrzeni emocji. Świadomość tego zmusza do uwagi, do tego by zadawać sobie pytanie o rodzaj, jakość tej przestrzeni, albo tego światła, które ją wypełnia.

Jeżeli to pytanie się zadaje, to znaczy, że przynajmniej część z pobudek uczuciowych zostaje rozpoznana. Jeżeli się go sobie nie zadaje, to jest się po prostu niesionym przez pewien rodzaj sił, nad którymi się nie panuje.

M.M.

To znaczy, że pewna forma ciągłej autoanalizy jest tu potrzebna.

A.L.

Wydaje mi się, że tak. Jedną z rzeczy, które są potrzebne dla rozumienia polityki, również na poziomie teorii politycznej, jest umiejętność rozpoznania nastroju – żeby użyć określenia Heideggerowskiego – nastroszenia. Jest takie ładne powiedzenie Havla, że po to aby wiedzieć jakie będą wydarzenia polityczne, trzeba słuchać tego, co ludzie śpiewają w gospodach. To jest właśnie ta uwaga dla nastrojów politycznych. U nas to się wyraża raczej tym, co ludzie piszą na murach. Polacy nie są bardzo muzykalni, ale napisy na murach ujawniają jaki nastrój polityczny panuje.

M.M.

Można też czytać wpisy na portalach społecznościowych.

A.L.

Tak, oczywiście. Chociaż w Internecie człowiek się spotyka albo z tym, co jest mu bliskie, bo tak ma ustawione różne kręgi dostępności na portalach, albo z tym, co jest mu absolutnie wrogie, bo docierają do niego hejterzy. Natomiast gdy idzie się ulicą miasta człowiek spotyka to, co nie jest bezpośrednio adresowane do niego, tylko to, co jest adresowane do wszystkich.

M.M.

W kontekście przytoczonej przez Pana wypowiedzi Havla, czy uważa Pan, że sprawny polityk to ktoś, kto dysponuje jakąś niezwykłą intuicją, która pozwala mu wyczuwać emocje, ktoś, kto potrafi rachować w zdystansowany sposób, dokonując ciągłej autoanalizy, czy może powinien to być wirtuoz emocji, uczestniczący w nich i dyrygujący nimi jednocześnie.

A.L.

Skuteczny polityk to ten, który przede wszystkim działa jako pudło rezonansowe emocji politycznych. Jest to osoba, która niesie w sobie pewien rodzaj emocji, które jednocześnie są istotne, a często wiążącościowe w społeczeństwie. Absolutnie nie sądzę aby refleksyjny stosunek do polityki, czy inżynieria emocjonalna, były skuteczne. Przypomina mi się Leszek Balcerowicz, któremu – gdy został szefem Unii Wolności – ktoś doradził, by okazywał więcej entuzjazmu, a w szczególności posługiwał się mową ciała. Gesty – „Zwyciężymy!”, z podniesieniem rąk – w wydaniu kogoś, kto ma chłodny analityczny umysł, na dodatek krytyczny i sarkastyczny, były tak śmieszne i nietrafne, że moim zdaniem nie mogły wywołać żadnego entuzjazmu. W odróżnieniu od niego, Jarosław Kaczyński ma taką umiejętność, że nawet bez wyrażania bardzo silnych emocji potrafi znaleźć słowa, które w tym momencie nazywają afekty jego słuchaczy. Sądzę, że Donald Tusk też miał taką umiejętność, chociaż odwoływał się do innych emocji. Natomiast aktualnie nie widzę nikogo w polskiej polityce, kto miałby tego rodzaju umiejętności. I tutaj żadna inżynieria, zarządzanie emocjami nic nikomu nie da. To się albo ma, albo nie. Jest to taki rodzaj talentu, jak malarski bądź „radiowy”.

M.M.

Czy to znaczy, że myśl polityczna, która do dziś zresztą nawiązuje do filozofii Machiavellego, jest w pewnym sensie wydumana i mało skuteczna?

A.L.

Dlaczego? Ktoś, kto wyczuwa nastroje społeczne musi też umieć działać tak, by wykorzystywać je, mobilizować, używać dla zdobycia władzy. Z tego, że ma się talent polityczny nie wynika, że będzie się dobrym politykiem, podobnie jak z tego, że ma się talent malarski nie wynika, że jest się malarzem. Potrzebna jest też praktyka i technika. I tu wchodzi Machiavelli. Jest przy tym pewne rozłożenie akcentów, odróżniające politykę renesansu od masowej polityki demokratycznej współczesności. Wydaje mi się, że współczesny polityk demokratyczny, nawet jeśli dąży do autorytaryzmu, musi być do jakiegoś stopnia pudłem rezonansowym nastrojów społecznych. Natomiast ukąszenie Machiavelliczne jest oczywiście niezbędne w takim sensie, że polityk nie może być całkowicie nieświadomy tego, co robi.

M.M.

Jeśli chodzi o samych przywódców politycznych, zastanawia mnie jedna rzecz: dlaczego Nikodem Dyżma jest postacią absolutnie negatywną, wywołującą tak skrajnie negatywne emocje i jednocześnie wciąż tak żywą ze względu na chociażby dwie ekranizacje powieści Dołęgi–Mostowicza? Dyżma nie jest w końcu żadnym wampirem politycznym, człowiekiem złym do szpiku kości. Intellektualnie i emocjonalnie jest raczej człowiekiem zupełnie przeciętnym, wywołującym jednocześnie tak skrajnie negatywne emocje.

A.L.

Być może, choć nie mam pełnej odpowiedzi na to pytanie, stosunek do Dyzmy pokazuje to, że jednak łączymy z politykami bardzo duże oczekiwania. To znaczy, że polityk powinien być w powszechnym wyobrażeniu kimś mądrzejszym, lepszym, bardziej przygotowanym do wykonywania tego zawodu, a przede wszystkim, biorącym odpowiedzialność za innych. I powszechne narzekanie na polityków wiąże się właśnie z tym wyidealizowanym obrazem. Dyzma z tą swoją absolutną przeciętnością tak bardzo rozczarowuje i tak bardzo nie pasuje do tego rodzaju ojcowskiej postaci, że to rozczarowanie zmienia się w jakiś rodzaj złości i niechęci. Jest takie badanie profesor Małeckiej-Szałygin z etnografii Warszawskiej, dotyczące wyobrażeń na temat polityki na Podhalu. Na pytanie, czy był w Polsce jakiś dobry polityk w ostatnich dziesięcioleciach, padała odpowiedź, „owszem, Jan Paweł II”. Jeżeli to jest ojcowska, wzorcowa postać polityka, to na pewno Dyzma rozczarowuje.

M.M.

O ile to, co Pan mówi jest niezwykle ciekawe, o tyle wydaje mi się, że pozostaje w sprzeczności z pewnym dobrze ugruntowanym dyskursem, który zapoczątkował już co najmniej Le Bon, a którego kontynuatorem był Gasset, obecnie jest nim Sloterdijk. Chodzi mi o wciąż nawarstwiające się, coraz głębsze i bardziej radykalne interpretacje społeczeństwa masowego, które w świetle tego dyskursu nie znosi transcendencji, nie znosi być kierowane przez coś, co jest inne i w założeniu bardziej szlachetne, wyższe, lepsze od niego. W wymiarze emocjonalnym demokracja masowa wiązałaby się tutaj z całkowitym brakiem zaufania, niechęcią i nieufnością wobec tych wszystkich, którzy nie stanowią przedstawicieli masowego społeczeństwa. Gdyby przyjąć taką perspektywę, Nikodem Dyzma powinien być ulubieńcem, maskotką szerokiego ogółu, a tak nie jest.

A.L.

To dowodzi, że ta hipoteza jest błędna. Przedstawił Pan pewien nurt myśli konserwatywnej, która w swojej emocjonalnej treści jest przede wszystkim niechętna polityce masowej, pokazuje głównie jej ciemne strony i opisuje je w taki sposób, aby pokazać, że polityka masowa jest właściwie skazana na klęskę. Ja się z tym nie zgadzam. Polityka masowa jest trudna i niebezpieczna, ale w dzisiejszych czasach tylko ona jest możliwa, a co ważniejsze, tylko ona jest sprawiedliwa. Natomiast do opisu polityki masowej bardziej nadaje się i trafniejszy jest krótki esej Zygmunta Freuda *Psychologia zbiorowości i analiza ja*, niż te rozważania, o których Pan wspomniał, z Le Bonem na czele. Chociaż Freud nie jest też szczególnym progresywistą i charakteryzuje go mocny rys konserwatywny, przede wszystkim pesymizm antropologiczny. Ale dlatego odwołuję się do tego eseju, bo Freud mówi: masa zawsze pragnie pewnego ideału. Ten ideał jest jej potrzebny, by mogła formować samą siebie i formować swoje działania. Mniej więcej w ten sposób rozumiem tę wypowiedź górala na temat Jana Pawła II – jest pewna postać, która pozwala nam jak gdyby zbawiać świat politycznie, w takim sensie, że dzięki istnieniu takich osób świat nie jest tak zły, jak czasami nam się jawi, jak często nam się jawi. Dla postępowców pierwszej połowy XX wieku kimś takim był Lenin, w drugiej – Che Guevara.

Przy czym to wcale nie jest takie proste, bo jak wiadomo, żaden polityk nie dorasta do tego ideału i w związku z tym występuje ogromna niechęć do rzeczywistej klasy politycznej. Jest to generalnie kwestia umiejętności radzenia sobie ze swoimi ideałami i rozczerowaniami nimi. Co nie zmienia faktu, że konserwatywna wizja głosząca, że masa nie posiada ideału, jest bardzo jednostronna. Nie mówię, że takich procesów prowadzących do anomii nie ma, ale zwykle jest to jednak pewien „stan wyjątkowy”. Jak w Polsce w 1944 i 1945 roku, zgodnie z opisem Marcina Zaremby.

M.M.

Czy demokracja liberalna opiera się na jakichś specyficznych, przynależnych jej emocjach politycznych, innych niż powiedzmy socjalistyczna bądź komunistyczna forma organizacji politycznej?

A.L.

Przede wszystkim wydaje mi się, że do dziś nie znamy żadnych innych ustrojów wychodzących poza dwie podstawowe formy: mniej lub bardziej demokratyczne albo tradycyjne, oparte na hierarchii. Więc stwierdzenie, że istnieje coś takiego jak socjalizm czy komunizm budzi moje zastrzeżenie. Takich ustrojów nigdzie nie ma i w zasadzie nie było, być może poza pierwszymi latami rewolucji bolszewickiej czy szczytowym momentem rewolucji kulturalnej w Chinach. Ale to oczywiście nie były żadne ustroje, tylko procesy rewolucyjne. Nawet schyłkowy socjalizm realny obejmował społeczeństwo hierarchiczne. W tym sensie wydaje mi się, że nasz wybór jest między różnego rodzaju formami demokracji a formami społeczeństw zhierarchizowanych, rządzonych autorytarnie. Jeżeli więc Pan pyta o uczucia związane z demokracją, to powtórzę: uważam, że demokracja wymaga zapośredniczenia, zbyt duża bezpośredniość emocji po prostu uniemożliwia istnienie demokracji. Inaczej mówiąc, jeżeli emocje są zbyt silne i przekładają się bezpośrednio na działanie wówczas proces odroczenia, którym jest każdy proces demokratyczny, staje się niemożliwy.

M.M.

Jeśli mówimy o zapośredniczeniu. Ja sobie je wyobrażam w sferze polityki jako pewną formę zaufania do instytucji i kultury organizacyjnej, które stanowią z jednej strony wyzwanie, a z drugiej strony narzędzie przetwarzania emocji, nadawania im intersubiektywnego charakteru. Jeśli tak się rzecz przedstawia, pojawia się pytanie o to,

jaka jest różnica między stabilnością demokracji zachodnich a wschodnich, młodych, w których stopień zaufania do instytucji politycznych i prawa jest niższy.

A.L.

Właśnie ją Pan chyba zdefiniował. To znaczy, jak na razie w społeczeństwach o długiej tradycji demokratycznej ciągle jest bardzo duże zaufanie do instytucji i sposobów podejmowania decyzji, do praktyk społecznych i politycznych, które z tymi instytucjami są związane. To w dużo mniejszym stopniu dotyczy społeczeństw Wschodniej Europy. Nawet ta część niemieckiego społeczeństwa, która lokuje się na wschód od Łaby, dawne NRD, mimo że instytucjonalnie należy do Zachodu, funkcjonuje inaczej. Wyrasta z pruskiego feudalizmu, znalazła się pod wpływem imperium sowieckiego i jest o wiele mniej gotowa do zaufania w demokratyczne instytucje niż społeczeństwo Niemiec zachodnich. Sądzę, że jest coś takiego jak wspólne doświadczenie starych demokracji, które uodparnia na rozczarowania polityką demokratyczną. Która – dodajmy – jest oczywiście rozczarowująca. Zaakceptowanie tego, że polityka jest pewną sferą rozczarowań, kompromisów a mimo to ta demokratyczna jest najlepszym rozwiązaniem, odróżnia społeczeństwa, które mają dłuższą i krótszą tradycję demokratyczną. Odnosząc się ponownie do wyidealizowanej figury Jana Pawła II – jeśli ma się tak wysokie oczekiwania względem polityki, nie sposób nie rozczarować się polityką rzeczywistą. Nazizm w Niemczech, XIX-wieczna Komuna Paryska, rządy Vichy, wcześniej sprawa Dreyfusa, wojna domowa w Hiszpanii i wreszcie wojny kolonialne, żeby wymienić tylko kilka europejskich przykładów, stanowią pewien rodzaj doświadczenia, które tkwi w społecznej pamięci i jakoś wpływa na sposób postrzegania procesu demokratycznego.

M.M.

Nawiązując do historii. Dlaczego budzi ona tak silne polityczne emocje? Czy jest to kwestia jedynie budowania za pomocą historii pewnej tożsamości i mitu, na którym się opiera, czy w grę wchodzi jeszcze jakiś inny motyw? Niektóre z zachodnich społeczeństw mają historię dłuższą niż polskie społeczeństwo ale nie wydaje się, aby debaty na temat historii miały w ich obrębie tak emocjonalny charakter jak ma to miejsce w Polsce.

A.L.

Zaczynając od ostatniej części pytania, i Francji, którą dobrze znam. W XIX wieku każde pokolenie historyków pisało swoją historię Rewolucji, wyrażając aktualne emocje i nastroje, te które wyrażały współczesność, ale ogniskowały się też na powszechnie znanym, patetycznym dramacie Rewolucji. Komuna Paryska nawiązywała do 1793. Pamięć o Komunie Paryskiej definiowała sposoby identyfikacji w czasie sprawy Dreyfusa, a to później silnie oddziaływało na sposoby identyfikacji w okresie międzywojennym. Później mamy sprawę Vichy, do dzisiaj nie do końca rozpoznaną we Francji i proces Papon w latach 80. i 90., proces prefekta Bordeaux, który wysłał Żydów z Bordeaux do Auschwitz, zupełnie bez niemieckiej „pomocy”. Trzydzieści lat temu proces ten wywołał ogromne polityczne namiętności we Francji. Więc nie jest tak, aby kraje zachodnie pozbawione były tego rodzaju silnych namiętności. Dziś we Francji nie istnieje coś takiego jak ONR ale w latach trzydziestych podobne organizacje jak ONR po prostu istniały, również robiły na ulicach to, co dziś ONR w Polsce. Dzisiaj jest inaczej dlatego, że większość krajów demokratycznych, faszystowskich organizacji nie dopuszcza do życia publicznego. Nie czynią tego błędu, bo wiedzą jakie są jego konsekwencje; w odróżnieniu do Polski miały faszystowskie rządy – sanacji do takich formacji jednak bym nie zali-

czał – opierające się na bojówkach. W związku z tym nie można powiedzieć, że w krajach o długiej tradycji demokratycznej nie występują tak silne namiętności związane z historią i tożsamością, jest większe doświadczenie dotyczące ich konsekwencji.

Teraz, wracając do pytania: „dlaczego?” Oczywiście odpowiedź tożsamościowa jest moim zdaniem podstawowa, tzn. że sposób rozumienia własnej historii jest określeniem swojej tożsamości, ale ja bym to rozwinął w takim kierunku, że większość podmiotów zbiorowych i indywidualnych, politycznych też, doświadcza głębokiej potrzeby uprawomocnienia, a powiedziałbym nawet usprawiedliwienia. To znaczy ustanowienia tego, kto jest winny, a kto jest niewinny, przeprowadzenia negocjacji winy. To jest ważna, głęboka potrzeba, którą zajmują się filozofowie egzystencjalni, rozpoznając winę jako bardzo ważny rys wszelkiej antropologii. Historia jest obszarem, w którym dokonuje się negocjacja winy i usprawiedliwienia. To moim zdaniem jest źródłem tak gwałtownych namiętności z nią związanych, ponieważ właśnie doświadczenie winy jest tak nieznosne, że wywołuje nienawiść, lęk, bardzo destrukcyjne, negatywne emocje, a doświadczenie, przeżycie usprawiedliwienia, przynosi ogromną ulgę i dumę. Ogromna większość sporów dotyczących historii, prowadzonych na masowym, a nie profesjonalnym poziomie, dotyczy winy i usprawiedliwienia, tzn. tego, kto był sprawiedliwy, kto miał rację, kto był zły. Struktury narracyjne, które opowiadają winę i usprawiedliwienie, są fundamentalnym sposobem przekazywania historii i wydaje mi się, że to właśnie jest ten rdzeń, który powoduje, że historia jest tak ważna. Podstawową stawką tych sporów jest tak opowiedzieć historię, aby dać własnemu podmiotowi politycznemu definicję jego prawości, a inne podmioty obciążyć winą.

M.M.

Z tego, co Pan mówi wynika, że spory te są nieuniknione.

A.L.

Tak. Sądzę, że są absolutnie nieuniknione. Zmiana jest możliwa tylko w sposobie definiowania tego „my”, w którym widzimy nasz podmiot polityczny.

M.M.

Jak to się odnosi do tożsamości narodowej, jeżeli z jednej strony mamy do czynienia z modernistami takimi jak Gellner, którzy twierdzą, że idea tożsamości narodowej ma charakter wtórny, jest wynikiem przemian o charakterze gospodarczym, jednocześnie będąc stymulowaną przez ideologie nacjonalistyczne, procesy tworzenia historii narodowej, budowanie języka narodowego, natomiast z drugiej strony mamy takich myślicieli jak Gasset, którzy twierdzą, że historia tożsamości narodowych sięga mniej więcej czasów upadku Imperium Rzymskiego, zaś dyskurs nacjonalistyczny XIX i XX wieku stanowi formę patologicznego nawiązywania do tych tożsamości? Istnieje w tej sprawie pewien spór. Gdybyśmy przyjrżeli się mu jednak od strony emocji politycznych towarzyszących tożsamości narodowej, czy są one wynikiem pewnej inżynierii politycznej, która konstruuje pewien byt polityczny, kulturowy, prawny, jakim jest naród, czy może emocje związane z tożsamością narodową mają charakter, nie powiem naturalny, ale ciągły, w dużej części nieświadomiony i niekontrolowalny.

A.L.

Wydaje mi się, że po pierwsze, pewien rodzaj tożsamości czy potrzeby posiadania tożsamości jest nieuchronną słabością ludzkiej

natury, stałą antropologiczną. Tożsamości są też oczywiście na różne sposoby wspólnotowe. To natomiast jak się definiuje te wspólnoty, jest kwestią pewnej kulturowej negocjacji i procesu konstruowania. Pewna definicja samego siebie wydaje się konieczna, trudno jest funkcjonować podmiotowi, który nie potrafi się zdefiniować jako „ktoś”. Skądinąd wiele skomplikowanych intelektualnie nurtów kulturowych i religijnych próbuje człowieka wyrwać z przymusu definiowania się, czy to mistycyzm chrześcijański, czy buddyzm, czy „słabe tożsamości” postmodernizmu. Występuje w nich nacisk na próbę oderwania się od wspólnotowych atrybutów. Jest to jednak ścieżka dostępna tylko niektórym, elitarna. Generalnie zawsze w kulturach uznaje się potrzebę zdefiniowania siebie w kontekście pewnej wspólnoty i w tym sensie uczucia narodowe są właśnie odpowiedzią na ten rodzaj potrzeby.

Czy są one konstruktem XIX-wiecznym? Myślę, że tak. Wcześniejsza polityka była arystokratyczna, lud żył w obszarze pewnych tożsamości lokalnych, dopiero XIX wiek wraz ze wszystkim przemianami, o których wiemy, wprowadził lud w masową kulturę i również w masową politykę. Wydaje mi się, że tutaj kategoria hegemonii kulturowo-politycznej pojawiająca się u Gramsciego a rozwijana przez Mouffe jest bardzo trafna, to znaczy, że tożsamość narodowa okazała się tożsamością najbardziej hegemoniczną, zyskała największą siłę przyciągania. Czy ona jest konieczna w takiej samej postaci w XXI wieku? Ja mam przede wszystkim wątpliwości czy jest adekwatna. W skali Europy jest już nieadekwatna – mówi się, że narody europejskie dzielą się na te, które już wiedzą, że są za małe, by prowadzić samodzielną politykę i te, które za chwilę się o tym dowiedzą. Tożsamość narodowa nie odpowiada większości wyzwań, wobec których ludzie obecnie stoją, ale też nie odpowiada stylowi życia, co najmniej stylowi globalnej klasy średniej. Niemniej jest nadal bardzo silną kategorią w związku z czym jej siła przycią-

gania jest bardzo duża. Jeżeli spojrzeć na to w duchu Marksowskim, to jest to głęboko zależne od skali procesów ekonomicznych, ich skala jest zbyt dużą dla dzisiejszych narodów. Ale z drugiej strony kto wie, czy „odpowiedzi nacjonalistyczne” nie okażą się znowu bardzo mocne, gdy uniwersalistyczne projekty neoliberalnego ładu globalnego są dramatycznie kryzysogenne.

M.M.

Jest to rzecz, o którą chciałem spytać ponieważ kwestia ta dotyczy bardzo wpływowych projektów filozoficznych, począwszy od koncepcji Habermasa, skończywszy na wszystkich tych, którzy do niego nawiązują. Z jednej strony, twierdzi on, że powstanie tożsamości narodowej i państwa narodowego zbiega się z początkami demokratycznego egalitaryzmu, definiuje się w usunięciu ekonomicznych, społecznych i innych różnic jako drugorzędnych wobec powszechnej podmiotowości politycznej. Obecnie mamy jednak do czynienia z procesem, w którym patriotyzm narodowy opisywany jest jako nieadekwatny i powinien zostać zastąpiony patriotyzmem europejskim. Tożsamość narodowa miałaby stać się elementem kultury „miękkiej”, natomiast kwestie natury prawno-ustrojowej wymagałyby zupełnie innego rodzaju podstawy. Wydaje mi się jednak, że trudno jest Habermasowi przekonać czytelnika jego prac, że tego rodzaju patriotyzm europejski w ogóle powstaje lub, że istnieją przesłanki by uwierzyć, że powstanie w dającej się przewidzieć przyszłości. Sytuacja wydaje się zatem dramatyczna.

A.L.

Ona obecnie jest dramatyczna, bo nie ma ludu europejskiego – to stwierdzenie wydaje się być po pierwsze prawdziwe, po drugie, bardzo niepokojące. Habermas nie uwzględnił tego, jak ogromną rolę w tożsamości odgrywa rama etyczna, określona przez winę i uspra-

wiedliwienie. I uczucia z nimi związane. Co skądinąd, jak na uważnego czytelnika Freuda jest istotnym niedopatrzaniem. Wszystkie tożsamości narodowe dają podmiotom indywidualnym i zbiorowym doświadczenie dumy i usprawiedliwienia, które zaciera winę. Nacjonalizmy zawsze na tym bazowały. Ten rodzaj etycznej ramy byłby, moim zdaniem, odpowiedzią na deficyt poczucia tożsamości europejskiej. Gdyby tożsamość europejska potrafiła dawać tego rodzaju etyczną legitymizację tożsamościom indywidualnym, to mogłaby się stać pewnym faktem politycznym i społecznym. To, co wydarzyło się w ostatnim roku, w szczególności po zwrocie świata anglosaskiego ku pewnego rodzaju izolacji i protekcyjnizmowi, ni z tego ni z owego doprowadziło do wyłonienia się nowej tożsamości europejskiej. Właśnie jako etycznej, ale nie w sensie moralizatorskim, tylko raczej odwoływania się do pewnej dumy, która uzasadnia to, że jesteśmy tym, czym jesteśmy. To dotyczy, niestety, raczej „strefy karolińskiej”, czyli dawnego obszaru Imperium Karola Wielkiego, dziś mniej więcej strefy euro. Jeżeli Angela Merkel mówi, że nasz projekt jest szczególnym projektem, lepszym projektem niż anglosaski, nie mówiąc już o wszystkich dyktaturach, które nas otaczają, Putina, Erdoğan, itd., próbuje dać właśnie tego rodzaju sankcję etyczną. Bardzo mnie uderzyło to, że sukces Macrona we Francji opierał się w dużym stopniu na tym, że potrafił uruchomić entuzjazm, dumę europejską wśród Francuzów, którzy dotychczas byli od tego bardzo dalecy i których uczucia narodowe są bardzo silne. Ale Macronowi udało się właśnie przełożyć w jakiś sposób język francuskiej dumy na dumę europejską. To jest, wydaje mi się, trop pokazujący, że jest to w ogóle możliwe. W świecie, w którym mamy, z jednej strony Trumpa, z drugiej Putina, nie wspominając o przywódcach Chińskich, z trzeciej strony Państwo Islamskie, duma z projektu europejskiego może stać się czymś rzeczywistym i zrozumiałym, a nie jedy-

nie moralizatorską wizją, którą już kilkadziesiąt lat temu Habermas rozwijał w sposób prekursorski, ale jednocześnie jałowy.

M.M.

Udało nam się zakończyć rozmowę optymistycznym akcentem.
Dziękuję bardzo.

A.L.

Dziękuję.

ARTYKUŁY

Robert Ignatowicz

*Zur Aktualität des Kantischen Friedensgedankens
für Europa*

Immanuel Kant hat niemals eine explizite Ausarbeitung seiner politischen Philosophie unternommen. In seinen drei Kritiken befindet sich zwar eine Anzahl von politischen Reflexionen, und dennoch wurde von Kant niemals so etwas, wie eine selbstständige “Kritik des Politischen” verfasst. Erst in den Spätschriften wird von Kant mehr Bezug auf die politische Thematik genommen. Da diese Schriften jedoch keineswegs über die Gedankentiefe seiner Kritiken verfügen und sogar von Kant selbst angeblich nicht ernst genommen wurden¹, wird bis heute darüber diskutiert, ob so was wie eine politische Philosophie bei Kant überhaupt existiert [Hannah Arendt]² oder ob sie aufgrund “einer eigentümlicher Heterogenität des Politischen als Satz-»Gegenstand«”, für immer als ein nicht reales Objekt zerstreut bleiben muss³ [Jean-François Lyotard]. Abgesehen von dieser Diskussion ist es kaum bestreitbar, dass einige der “kleineren” Schriften Kants eine besondere Berühmtheit erlangt haben. Dazu gehört zweifelsohne Immanuel Kants philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden*, der zum ersten Mal 1795 herausgegeben wurde und in dem Kant die philosophischen Grundlagen für eine internationale Rechts- und Friedensgemeinschaft entfaltet. Von der

¹ Vgl.: J. Šumič-Riha: *Über die Inexistenz von Kants politischer Philosophie*, [in:] M. Dolar, Z. Kobe, J. Šumič-Riha, A. Zupančič: *Kant und das Unbewusste*, Verlag Turia & Kant, Wien 1994, S. 86f.

² *Ibidem*, S. 85.

³ J. F. Lyotard: *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, Passagen Verlag, Wien 1988, S. 31, zit. nach J. Šumič-Riha: *Über die Inexistenz von Kants politischer Philosophie*, op. cit., S. 85.

Erstauflage dieser Friedensschrift trennen uns 222 Jahre. Zwei Jahrhunderte in denen Europa viel Leid über sich ergehen lassen musste. Die historischen Tatsachen sind allgemein bekannt und bedürfen an dieser Stelle keiner weiteren Auslegung. Der vorliegende Text ist ein Versuch die Frage zu beantworten, inwiefern Kants politische Philosophie mit ihrem Friedenskonzept heute noch für uns nützlich sein kann. Bei der Beantwortung dieser Frage soll vor allem das Kantische Freiheitsdenken angesprochen und betont werden. Dies nicht nur deswegen, weil es Kant hauptsächlich um die tägliche Selbstbestimmung und Selbsterschaffung (also um das Grundgerüst der Souveränität) des Menschen ging, sondern weil dieses Denken eine Grundlage für solche wichtigen Kategorien der politischen Philosophie Kants bildet wie: Menschenrechte, Völkerverständigung oder universale Ethik. Es wird dabei vor dem Hintergrund der aktuellen, wirtschaftlich-politischen Lage der Europäischen Union die Notwendigkeit einer europäischen Identität hervorgehoben und die Instrumentalisierung der Vernunft als Ergebnis einer falschen Beziehung zwischen Vernunft und Handlung im Bereich des Privaten und des Öffentlichen thematisiert.

Betrachtet man nun die aktuelle Lage der Europäischen Union, so wird schnell sichtbar, dass Europa derzeit vor vielen Herausforderungen steht, und dass diese Herausforderungen den europäischen Zusammenhalt immer stärker infrage stellen. Ob eine wachsende Kluft zwischen Arm und Reich als Resultat einer um sich greifenden Globalisierung der Wirtschaft; überstaatliche Zentralisierung der Politik, die nationale Demokratien schwächt und zugleich deren Regierungen in Krisensituationen doch zur Legislative macht; sowie rasch steigende Flüchtlingszahlen, die dazu führen, dass die Migration als Waffe⁴ und nicht als ein verzweifelter Versuch der Verbesse-

⁴ Vgl.: K. M. Greenhill: *Weapons of Mass Migration. Forced Displacement, Coercion, and Foreign Policy*. Cornell University Press, Ithaca/London

rung von Lebensbedingungen angesehen wird – all das ruft, nach gutem dialektischen Schema, alte Geister hervor. Wachsender, zum Teil exklusiver, Länder-Nationalismus (nicht selten mit starkem, rechtspopulistischem Anklang) und fremdenfeindliche Ressentiments gefährden immer stärker das Fundament der Konzeption eines vereinigten Europa⁵. Als *Fundament* ist hier *europäische Identität* zu verstehen, weil der Grad der Einigung Europas einerseits durch seine Beziehung zu den Weltmächten bedingt ist⁶ und andererseits – und das scheint viel wichtiger und grundlegender zu sein – durch eine kollektive Verortung einer Gemeinschaft als Europäer. Diese Identität soll jedoch nicht im personalen Sinne als psychische Einheit verschiedener Subjekte verstanden werden, sondern als emotionales Verhältnis von Personen zu einem Identifikationsobjekt⁷. Ein solches Identifikationsobjekt muss also über Werte verfügen, die es zu einem, in dem mindestens westeuropäischen Kulturkreis allgemein akzeptablen Bezugspunkt machen können. Solche Voraussetzung erfüllen meines Erachtens die Werte der Aufklärung, und zwar deswegen, weil sie einfach tief zu unserem Selbstverständnis gehören. Dabei geht es in erster Linie um die Idee, dass jeder Mensch fähig ist sich der eigenen Vernunft selbständig zu bedienen, um seine Umwelt angemessener Weise ordnen und gestalten zu können. Schon Fried-

2010. Die deutsche Ausgabe des Buches trägt den Titel *Massenmigration als Waffe. Vertreibung, Erpressung und Außenpolitik*.

⁵ Beispielhaft für diesen Zustand sind die rechten Parteien, die sich oft als christlich, bzw. christlich-demokratisch bezeichnen und gleichzeitig – nicht nur im Wahlkampf – Furcht vor muslimischen Flüchtlingen schüren. Darüber hinaus bildet auch Euroskepsis, bzw. Europafeindschaft ein wichtiges Motiv des rechten Populismus in Europa.

⁶ Vgl.: C. F. von Weizsäcker: *Bewußtseinswandel*, Carl Hanser Verlag, München, Wien 1988, S. 95.

⁷ Vgl. J. Gerhards, *Identifikation mit Europa. Einige begriffliche Vorklärungen*, [in:] J. Allmendinger (Hrsg.): *Entstaatlichung und soziale Sicherheit*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen 2003, S. 467 - 474.

rich Nietzsche meinte „wieder zur Vernunft (...) zurückkehren“ bedeutet gleichzeitig eine Rückkehr zum „guten Europäerthum“⁸.

Wieder zur Vernunft zurückkehren – das Ziel scheint gesetzt zu sein und doch wird es leider allzu oft an die eigenen Bedürfnisse angepasst, so dass die Vernunft nicht mehr den Maßstab für das jeweilige Vorgehen bildet, sondern das Vorgehen direkt den Maßstab der Vernunft beeinflusst. Aufgrund eines solchen Verhaltens wird dort, wo man von der Vernunft spricht, eigentlich Zweckrationalität gemeint. Das führt zum falschen Weltbild: weil die Zweckrationalität der modernen Welt „von vornherein mit der Aufklärung identifiziert“⁹ wird, fasst man diese moderne Welt als das Ergebnis „einer sich gegenüber dem Menschen verselbstständigenden Aufklärung“ auf. Solche Perspektive entspricht jedoch kaum dem „ursprünglichen Sinn von Aufklärung, wie er in Kants Bestimmungen zum Ausdruck kommt“¹⁰, denn sein Verständnis von der Aufklärung ist untrennbar mit der uneingeschränkten (also nicht instrumentalisierten) Vernunft verbunden, genauso wie diese vom Begriff der Freiheit nicht gespalten werden kann. Kants berühmte Antwort auf die Frage des Berliner Theologen Johann Friedrich Zöllner »*Was ist Aufklärung?*«, in der Kant das einzelne Subjekt auffordert sich im selbständigen Denken und durch dieses Denken zu orientieren, setzt gerade diese Freiheit voraus, denn – wie es Jürgen Mittelstraß trefflich beschreibt: „Autonomie im Sinne einer vernünftigen Selbstständigkeit realisiert (...) nur ein Denken, das sich weder auf fremde noch auf eigene Autorität

⁸ F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. (Achstes Hauptstück. Völker und Vaterländer.) Rn 241, abgerufen am 06. Januar 2016 im Portal zeno.org.

⁹ J. Mittelstraß: *Kant und die Dialektik der Aufklärung*, [in:] J. Schmidt (Hrsg.): *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, S. 342.

¹⁰ *Ibidem*.

beruft, das das fremde Denken nicht an die Stelle des eigenen Denkens setzt, aber sich auch nicht selbst an die Stelle des anderen setzt, sondern mit diesem gemeinsam die Vernunftstelle zu finden sucht¹¹. Weil „das Recht der Staaten in Verhältniß zu einander (...) nun dasjenige [ist], was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit (...) in Betrachtung kommt“¹² und weil „die Affectation eines Charakters (...) gerade der allgemeine Charakter des Volks [ist], wozu er selbst gehörte“¹³, gilt dieses Prinzip der autonomen Bestimmung sowohl für den Einzelnen, als auch für juristisch, bzw. moralisch geformte Gesellschaften (Es ist hier gleichzeitig zu beachten, dass der Begriff des Rechts aus dem Begriff der äußeren Freiheit analytisch hervorgeht¹⁴). Die Selbstbestimmung des Staates kann sich nicht von der Selbstbestimmung der natürlichen Subjekte ablösen, und solange eine einzelne Person, eine Gemeinschaft oder ein Staat nicht ohne eigene, ungezwungene Zustimmung handelt, ist dieses Handeln nicht frei, also auch letztendlich unvernünftig.

¹¹ Ibidem, S. 343-344. Vgl. auch: J. Mittelstraß: *Versuch über den Sokratischen Dialog*, in ders.: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982, S. 148 ff.

¹² I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, BKK Band VI, Das Völkerrecht, § 53, S. 343-344 (Im Folgenden beziehe ich mich beim Zitieren der Werke Kants stets auf die elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants (Das Bonner Kant-Korpus (BKK): <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant>), wobei zuerst der Titel und die arabische Ziffer des Bandes angegeben wird und ggf. als Suchhilfe auch der Titel des Kapitels, bzw. die Nummer des Paragraphs.)

¹³ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BKK Band VII, *Der Charakter des Volks*, S. 313.

¹⁴ Vgl.: I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, op. zit. *Einleitung zur Tugendlehre X*, S. 396.

Es gibt aber noch eine weitere Kategorie in Kants politischer Philosophie, die sich gegen eine Instrumentalisierung der Vernunft richtet und die heute immer stärker sowohl im politischen wie auch im wirtschaftlichen Bereich zurückdrängen wird: die Kategorie der Öffentlichkeit. Da der Vernunftbegriff immer schon die Vermittlung zur freien, öffentlichen Rechtfertigung impliziert¹⁵, muss sich die Vernunft „in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen“¹⁶. Diese Freiheit der Kritik ist laut Kant umso wichtiger, weil die Vernunft kein diktatorisches Ansehen hat und ihr Anspruch „jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist (...)“ von denen jeder „(...) sein *veto*, ohne Zurückzuhalten (...) äußern können [muß]“¹⁷. Dabei muss man anmerken, ohne jedoch in die Einzelheiten zu gehen, dass der Begriff der Öffentlichkeit bei Kant in sich nicht homogen ist: neben der politischen (juridischen) Öffentlichkeit des Rechts haben wir auch mit der transzendentalen (ethischen) Öffentlichkeit der Vernunft zu tun, und diese beiden Formen der Öffentlichkeit sind „einem nichtseinsollenden Naturzustand entgegengesetzt, in dem die jeweils seinsollende Öffentlichkeit noch nicht etabliert ist“¹⁸. Die Kategorie der Öffentlichkeit wird bei Kant zur wichtigsten Determinante der Rechtsbestimmung, weil die transzendente Formel des öffentlichen Rechts eindeutig besagt: „Alle

¹⁵ Vgl.: A. Hutter: *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant*, [in:] Michael Städtler (Hrsg.): *Kants »Ethisches Gemeinwesen«, Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2005, S. 141-142.

¹⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), BKK Band III, *Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*, S. 484.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Vgl.: A. Hutter: *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant*, op. cit., S. 14-143.

auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind Unrecht.“¹⁹ Für das öffentliche Recht gilt darüber hinaus das positive (bejahende) Prinzip, dass alle Maximen, die eine Öffentlichkeit (Publicität) bedürfen, gleichzeitig mit der Politik und dem Recht übereinstimmen müssen²⁰. Deswegen kann „nur eine solche Rechtsordnung (...) eine Begründung des Geltungsanspruchs von Rechtsnormen leisten, deren verfassungsrechtliche Grundlagen den Anforderungen einer kritischen diskursiven Regelbildung und Regelwahl (...) genügen“²¹.

An dieser Stelle ist es zu betonen, dass nicht die Motive, sondern die Maximen öffentlich sein sollen. Denn die Maximen sind – im Gegenteil zu Motiven – greifbare Regelaktionen, und als solche lassen sie sich auch sprachlich beschreiben, d. h. in eine Satzform führen. Und nur ausgedrückte, sprachlich geformte Regeln können den Anspruch auf die allgemeine Geltung erheben²². Kant geht hier weiter als Rousseau, indem er „die Rousseausche Verachtung der jeglichen, politischen Repräsentation [verlässt]“²³. Im Kern der Kantischen Argumentation steht der Glaube an die Universalität der Vernunft, mit deren Hilfe jedes Subjekt sich als ein Teil der Weltgemeinschaft bestimmen kann²⁴. Und weil unmoralische Zustände zu einem Selbstwiderspruch führen (ein vernünftiger Mensch würde

¹⁹ I. Kant: *Abhandlungen nach 1781*, BKK Band VIII, Zum ewigen Frieden, S. 381.

²⁰ Vgl.: *Ibidem*. S. 386.

²¹ E. Sandermann: *Die Moral der Vernunft. Transzendente Handlungs- und Legitimationstheorie in der Philosophie Kants*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1989, S. 45-46.

²² Vgl.: J. Kloc-Konkołowicz: *Kantowskie pojęcie jawności jako kryterium moralności i polityki*, [in:] M. Potępa, Z. Zwoliński (Hrsg.): *200 lat z filozofią Kanta*, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2006, S. 351-352.

²³ *Ibidem*, S. 352.

²⁴ Vgl.: R. Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 140.

auf keinen Fall irgendeine heillosen Zustände anstreben wollen), ist das Vernünftige zugleich auch das Moralische. Sofern hat die Vernunft für Kant einen – im moralischen Sinne – praktischen Wert, was ihn in dieser Hinsicht von der Hobbesschen Tradition unterscheidet. Ist Kant ein naiver Denker, wenn er am Ende seines philosophischen Entwurfs »Zum ewigen Frieden« zunächst zwei verschiedene Personentypen – an der einen Seite den *moralischen Politiker*, dessen Handeln sich nach der Moral richtet, die dem Prinzip des kategorischen Imperativs gehorcht, und an der anderen Seite den *politischen Moralisten*, der seine Moral je nach Bedarf instrumentell gebraucht²⁵ – einander gegenüber stellt, um dann die Partei des Ersten zu ergreifen²⁶? Ist es wirklich einfältig, wenn Kant von dem moralischen Politiker eine Verbesserung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, nicht nur auf der Landes-, sondern auch auf der internationalen Ebene sich erhofft? Manche hätten diese Frage bestimmt bejaht, wie zum Beispiel der Amerikaner Robert Kagan, der die Behauptung aufstellte, dass „die neue kantische Ordnung Europas (...) nur unter dem Schirm amerikanischer Macht gedeihen [konnte], ausgeübt nach den Regeln der alten Hobbesschen Ordnung“²⁷. Auch wenn Kagan mit seiner Behauptung nicht ganz falsch liegt, so soll nicht vergessen werden, dass Kant die Charakterisierung des moralischen Politikers im Sinne einer philosophisch begründeten Hoffnung aufgefasst hat. Und – wie es Manfred Geier hervorhebt – „mögen die politischen Moralisten zwar die Szene der nationalen oder internationalen Realpolitik beherrschen. Aber die

²⁵ Vgl.: I. Kant: *Abhandlungen nach 1781*, BKK Band VIII, Zum ewigen Frieden, S. 370 ff.

²⁶ Vgl.: J. Kloc-Konkołowicz: *Kantowskie pojęcie jawności jako kryterium moralności i polityki*, op. cit. S. 343 ff; M. Geier: *Aufklärung. Das europäische Projekt*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2012, S. 281.

²⁷ R. Kagan: *Macht und Ohnmacht. Amerika und Europa in der neuen Weltordnung*, Siedler Verlag, Berlin 2003, S. 85.

aktuelle Kritik an ihnen, an der Arroganz der Mächtigen, die das Vertrauen der Staatsbürger verspielen, zeigt doch auch, dass Kants Unterscheidung im allgemeinen Bewusstsein einer aufgeklärten kritischen Öffentlichkeit lebendig ist. Kants politische Philosophie in moralischer Hinsicht ist von unüberholter Aktualität²⁸.

Wie schon am Anfang angemerkt wurde, sind seit der Veröffentlichung von Kants Schrift über zweihundert Jahre vergangen. Die heutige – nicht nur europäische – Wirklichkeit unterscheidet sich enorm von der damaligen Welt. Ob die rasch zunehmende industrielle Revolution, die nicht nur für die Umwälzung aller Gesellschaftsklassen verantwortlich war, aber auch für die stark beschleunigte Entwicklung des technischen Bereiches, die einen direkten Einfluss auf den I und den II Weltkrieg hatte, oder auch die Globalisierung des Kapitals, das immer mehr Oberhand über die Märkte der Weltwirtschaft gewinnt und freies Handeln begrenzt – von alledem konnte Kant nichts ahnen als er für uns das Zeitalter der Moderne eröffnet hat²⁹. Viele von seinen Vorschlägen wurden niemals umgesetzt, wie zum Beispiel die Untersagung stehender Heere, das Verbot gewalttätigen Einmischung in andere Staaten, sowie aller ehrlosen Handlungen im Krieg. Es ist auch unbestreitbar, dass im XX und XXI Jahrhundert für viele Schäden gerade die Politik verantwortlich gemacht werden muss und auch dafür verantwortlich gemacht wird. Wegen der Missachtung ihrer Grenzen trug sie zu den größten Katastrophen in der Menschheitsgeschichte bei, wodurch sie einen drastischen Glaubwürdigkeitsverlust erlitt und sich auf der praktischen und theoretischen Ebene in eine äußerst schwierige Lage brachte. Eine

²⁸ M. Geier: *Aufklärung. Das europäische Projekt*, op. cit. S. 282.

²⁹ Zeitalter der Moderne in dem Sinne, dass das auf sich selbst reflektierte Subjekt samt, seiner Beziehung zu sich, zum einzigen Fundament letzterer Gewissheiten wird. Vgl.: J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, S. 306.

gnadenlose Diagnose wird diesbezüglich von Volker Gerhardt gestellt: „Das moderne Elend der politischen Theorie tritt dort am deutlichsten zutage, wo sie sich bemüht, aus dem angeblichen Zirkel von Staat und Politik auszubrechen, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, daß sich in der organisierten Selbstbezüglichkeit des seiner selbst bewußten Menschen eben das zeigt, was wir »Politik« zu nennen gewohnt sind.“³⁰ Laut Gerhardt verlangt dieser Zustand nach einem Hilfsmittel und gerade die, von der politischen Wissenschaft kaum geschätzte, Kantische Schrift »Zum ewigen Frieden«, die – so Gerhardt – eine Theorie der Politik enthält, kann hier entsprechende Hilfe leisten³¹. Abgesehen davon, ob die erwähnte Theorie der Politik für Politikwissenschaftler von Interesse sein kann oder nicht, soll man seinem Vorschlag nur zustimmen. Gewiss, vieles in Kants philosophischen Entwurf ist heute nicht mehr aktuell. Jedoch besitzt das, was davon übrig bleibt, einen unveränderlichen, festen Wert. Alleine schon die Konzeption eines ewigen Friedens und die damit direkt verbundene Abneigung jegliche Konflikte mit Hilfe der Gewalt zu lösen (auch wenn manchmal bei der Verteidigung elementarer Rechte eine Ausnahme gemacht werden muss) – egal, ob man es als eine realisierbare Möglichkeit, als eine Variation des Platonischen Eidos (im Sinne der noumenalen Republik³²) oder als eine Utopie versteht – Kant gibt uns ein erstrebenswertes Ziel. Darüber hinaus macht er uns auf viele andere Aspekte aufmerksam, ohne die eine wahre Demokratie nicht bestehen würde. Unter anderem daran, dass die *Maxime salus populi suprema lex* nur dann rich-

³⁰ V. Gerhardt: *Eine kritische Theorie der Politik. Über Kants Entwurf Zum ewigen Frieden*, WeltTrends Nr. 9/1995, S. 68.

³¹ Vgl.: *Ibidem*, S. 69.

³² „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Construction: daß nämlich die dem Gesetzt Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen“. I. Kant: *Der Streit der Facultäten*, BKK Band VII, S. 90 f.

tig funktionieren kann, wenn das Volk (hier als die Gesamtmenge der Staatsbürger zu verstehen) einem Gemeinwohl nach den Regeln der aufgeklärten Vernunft anstrebt, weil Vernunft und Freiheit grundlegend für den politischen Menschen sind. Gleichzeitig soll die Vernunft jedoch – weil sie nicht unendlich ist – ihre moralische Bestimmung erkennen und ihre kosmopolitische Berufung entdecken³³. Deswegen zeigt uns Kant die Idee eines Friedensbündnisses aller, auf der in Richtung der modernen Demokratie gehenden Rechtsbasis (er spricht in seiner Schrift noch von der Republik), auf dem freien Handel, sowie auf dem kulturellen und wissenschaftlichen Austausch gegründeten Staaten (Rechtsstaaten). Dieses Bündnis wird außerdem durch die Mithilfe des *ethischen gemeinen Wesens* gestärkt³⁴. Und wenn auch die aktuelle Eurokrise schwarze Szenarien, inklusive des Auseinanderbrechens der EU, schreibt, so kann man dennoch mit Kant hoffen, weil die vielleicht wichtigste These, die sich in der Schrift »Zum ewigen Frieden« befindet, es doch erlaubt eine Zuversicht zu hegen: der „ewige Friede ist für Kant eine regulative Idee der praktischen Vernunft: also keine Tatsache, die erkannt oder vorausgesagt, keine Handlung, die von einzelnen Menschen [...] gefördert, sondern ein Ziel der Geschichte, das aus guten Gründen erhofft werden kann“³⁵.

³³ Vgl.: D. Di Cesare: *Er war kein Träumer*. [in:] Was bleibt von Immanuel Kant?, Zeit Online (17. 12. 2015), URL: <http://www.zeit.de/2015/49/philosophie-immanuel-kant-vermaechtnis-philosophen/seite-2> (Stand: 17.01.2016).

³⁴ Vgl.: I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BKK Band VI, S. 96 f.

³⁵ K. Graf Ballestream: *Auf dem Weg zur Weltrepublik? Überlegungen im Anschluß an Kants Gedanken »Zum ewigen Frieden«*, [in:] D. Senghaas (Hrsg.): *Frieden machen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 513, zit. nach: F. Höntzsch: *Europa auf dem Weg »Zum ewigen Frieden«? Kants Friedensschrift und die Wirklichkeit der Europäischen Union*, Herbert Utz Verlag, München 2007, S. 15.

Ist die politische Philosophie Kants also unzeitgemäß? Ich würde das Gegenteil behaupten: in der heutigen, politisch keineswegs einfachen Zeit, brauchen wir die von Kant eingeführten Ideen vielleicht mehr als je zuvor, auch wenn Kants "ewiger Frieden" immer noch eine unvollendete Aufgabe ist und vielleicht ein Projekt darstellt, das nie abgeschlossen werden kann. Innereuropäisch geht ein Gespenst in Europa um – das Gespenst des Populismus und mit ihm gemeinsam der Wunsch nach einer Rückkehr zu Nationalstaaten³⁶. Auch die Friedensproblematik ist immer noch nicht obsolet geworden. Sie hat sogar in der letzten Zeit einen starken Zuwachs an Bedeutung erfahren, denn die Möglichkeit eines militärischen Konfliktes in Europa ist keineswegs gering – die Krim-Annexion durch Russland liefert den besten Beweis dafür. Wenn wir jetzt auf Kant und seine Werte verzichten, so werden wir höchstwahrscheinlich gezwungen sein, die traurige Geschichte des XX Jahrhunderts zu wiederholen.

About the currentness of Kant's concept of peace for Europe

The present text investigates the question to what extent Kant's political philosophy, with its concept of peace, can be of use for us today. In order to answer this question Kant's freedom of thought shall be emphasized, not only because Kant mainly focused on the daily self-creation and sovereignty of human beings, but because this way of thinking is a foundation for important categories in Kant's political philosophy like: self-determination, human

³⁶ Vgl.: J. Trenkner: *Czy demokracja w Europie jest zagrożona?* [Ist die Demokratie in Europa gefährdet?], *Przegląd Polityczny* Nr. 139/140 2006, S. 23.

rights, international understanding or universal ethics. As a result the necessity of the European identity amidst the current, economic-political situation is emphasized, and the instrumentalization of reason as the result of a false relationship between reason and action in the private and public area is thematized.

Jakub Siemiątkowski

*Kult ojczyzny w myśli
Jeana–Jacquesa Rousseau i jakobinów*

Wstęp

Filozofia oświecenia i wieńcząca tę epokę rewolucja francuska kojarzy się najczęściej z wolnością, hasłami braterstwa ludzi i oporu wobec państwowego przymusu. Liberalizm tych czasów przeciwstawia się opresji kojarzonego wciąż jeszcze z tyranią absolutyzmu monarszego, a hasła wyzwolenia splatają się z wizją społeczeństwa otwartego.

Istnieje jednak inna linia interpretacji rewolucji, uwypuklająca okres jakobińskiej dyktatury, dostrzegająca w niej cechy totalitarne, tak charakterystyczne dla późniejszych o ponad wiek reżimów. Izraelski badacz Jacob Talmon pisał wręcz o „demokracji totalitarnej”¹ – krańcowo różnej od liberalnej, niwelującej wolność jednostki na rzecz kolektywistycznie pojętego ogółu, reprezentowanego przez dość wąską grupę rządzących państwem. Korzenie tego systemu miałyby tkwić w myśli największego filozoficznego autorytetu jakobinów – Jeana-Jacquesa Rousseau, chyba niesłusznie uznawanego za ideologa jednego z nurtów liberalizmu². Ów jakobiński totalitaryzm miał zabarwienie silnie nacjonalistyczne, według badaczy ru-

¹ Jacob Talmon opisuje demokrację totalitarną jako „dyktaturę mającą oparcie w entuzjazmie masowym” (co różni ją od monarszego absolutyzmu) oraz żarliwie wyznawanej ideologii. Zob. J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015, s. 13.

² J. Bartyzel, *Aporie demokracji liberalnej*, „Polityka Narodowa” 2008, nr 2–3, s. 69-71.

chów narodowych, takich jak Adam Wielomski, stanowił wręcz pierwszy, modelowy przykład realizacji nacjonalistycznej ideologii w praktyce³.

Rousseau pisał, że uwielbienie ojczyzny jest źródłem wielkiej energii⁴. Jednostkę widział jedynie jako część suwerennego narodu, któremu winna jest ona cześć i bezgraniczne oddanie. Kult ojczyzny był centralnym punktem jego koncepcji naprawy państwa, ale i czynnikiem, który faktycznie świadczył o wartości człowieka. „Największych z pewnością cudów w dziedzinie cnoty – pisał Rousseau – dokonała miłość ojczyzny: to uczucie pełne słodyczy a żywe, łączące potęgę miłości własnej z całym pięknem cnoty, nadaje tej ostatniej energię, która nie zmniejszając jej piękna czyni z niej najbardziej bohaterką ze wszystkich namiętności”⁵. Zdaniem Rousseau, miłość ojczyzny jest „stokroć żywsza i stokroć więcej niosąca z sobą rozkoszy aniżeli miłość kochanki”⁶.

Kult „świętej miłości ojczyzny”, patriotyzmu żarliwego, graniczącego z uczuciem religijnym starali się ustanowić w Republice Francuskiej pojętni uczniowie Rousseau – jakobini w czasie swej dyktatury w latach 1793–1794. Heinrich Heine pisał wręcz, że Maximilien Robespierre był ręką Rousseau, krwawo wcielającą w życie jego wizję⁷. Według François Fureta „Rousseau

³ A. Wielomski, *Trzy fale europejskiego nacjonalizmu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2015–2016, nr 75–76, s. 17–20.

⁴ J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim i jego projektowanej naprawie* [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim; Przedmowa do „Narcyza”; List o widowiskach; List o opatrności; Listy moralne; List do arcybiskupa de Beaumont; Listy do Malesherbesa*, przeł. Maciej Staszewski, PWN, Warszawa 1966, s. 298.

⁵ J.J. Rousseau, *Ekonomia polityczna* [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 304.

⁶ Tamże.

⁷ P. Zientkowski, *Rewolucyjne skutki filozoficznych inspiracji. Wokół myśli społecznej Jana Jakuba Rousseau*, „Acta Pomerania” 2011, nr 3, s. 177.

nie jest ani trochę *odpowiedzialny* za Rewolucję Francuską, niemniej jednak, wcale o tym nie wiedząc, stworzył tworzywo kulturowe rewolucyjnej świadomości i praktyki⁸. Uznawał Rousseau za „najbardziej obdarzonego geniuszem antycypacji” w historii intelektualnej ludzkości⁹. Mimo że trudno uzurpować sobie prawo do rozstrzygania o tym, co sądziłby o przebiegu rewolucji genewski filozof, to wypada uznać, że widać w tych twierdzeniach sporo trafności. Rządy Komitetu Ocalenia Publicznego czasów Robespierre’a, stanowiące apogeum francuskiej rewolucji, były brutalną próbą realizacji najbardziej maksymalistycznie pojętych postulatów Rousseau. W sposób szczególny uwytłumił się tu kult republikańskiej ojczyzny, dość szczegółowo zaprojektowany przez Rousseau, na wielką skalę wdrażany przez dyktaturę jakobinów. Poniżej przeanalizujemy to, w jaki sposób jego poglądy mogły wpływać na późniejsze wizje radykalnego nurtu rewolucji. Celem artykułu będzie ukazanie związków, jakie zachodziły pomiędzy gloryfikacją ojczyzny w projekcie Rousseau a próbą jego realizacji z okresu rządów jakobinów. Dokonamy tu opisu nacjonalistycznych aspektów tej wersji radykalnego demokratyzmu.

Pisząc niniejszy artykuł opieraliśmy się na klasycznych dziełach Rousseau, takich jak: *Umowa Społeczna*, *Uwagi o rządzie polskim*, *Projekt konstytucji dla Korsyki*, *Emil czyli o wychowaniu*, *Wyznania*, *Ekonomia polityczna*, *Rozprawa o naukach i sztukach*. Dla okresu rewolucji korzystaliśmy przede wszystkim z dostępnych nam pism i przemów Jeana-Paula Marata, Robespierre’a, Louisa Antoine Saint-Justa, Camille Desmoulinsa, w mniejszym stopniu ich epigonów – Gracchusa Babeufa i Phillipe’a Buonarottiego. W zgłębianiu interesującego nas zagadnienia nieodzowne były prace

⁸ F. Furet, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, przeł. B. Janicka, Znak, Kraków 1994, s. 42.

⁹ Tamże.

klasyków badań nad poglądami Rousseau bądź dziejami rewolucji, takich jak Albert Mathiez, Albert Soboul, François Furet, Jacob Talmon, Mona Ozouf, Robert Spaemann, a z polskich m.in. Jan Baszkiewicz, Stefan Meller, Bronisław Baczko, Stanisław Salmonowicz.

1. Antyczne wzorce

Trudno zrozumieć kult, jakim otaczał ojczyznę Rousseau, bez zgłębienia jego stosunku do antycznych inspiracji. Robert Spaemann nie bez racji nazwał Rousseau „najbardziej platońskim z wszystkich autorów osiemnastego stulecia”¹⁰. Genewski filozof uznawał *Państwo* za najpiękniejszy traktat o wychowaniu¹¹. Z pewnością to z pism Platona zaczerpnął swój idealizm, nie ograniczał się jednak do studiowania koncepcji filozoficznych. Istotnym punktem odniesienia była dla Rousseau Sparta. Znana z surowości obyczajów, miała być przykładem państwa, w którym człowiek „przeżywał siebie” jako część kolektywnego społeczeństwa¹². Z aprobatą pisał Rousseau o Likurgu, który Spartanom „ukazywał ojczyznę we wszystkim: w prawach, zabawach, w domu, w miłości, w ucztach”¹³. Podobnym wzorcem była rzymska republika. Obywatel rzymski „kochając swoją ojczyznę, kochał siebie”¹⁴.

Na wzór antyczny Rousseau chciał pełnej identyfikacji obywatela z ojczyzną. W *Emilu* przytoczył historię, która jego zdaniem obrazuje idealny model więzi pomiędzy państwem a jego obywate-

¹⁰ R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 53.

¹¹ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, cz. 1, przeł. W. Husarski, Naukowe Wydawnictwo Pedagogiczne, Warszawa–Lwów 1930, s. 9.

¹² R. Spaemann, wyd. cyt., s. 127.

¹³ J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. 190.

¹⁴ Tenże, *Emil czyli...*, wyd. cyt., s. 12.

lem: „Pewna Spartanka miała pięciu synów na wojnie i oczekiwała wiadomości z pola bitwy. Przybywa helota; Spartanka z drżeniem pyta go o wieści: <Twoich pięciu synów zostało zabitych> <Nędzny niewolniku, czyliż o to się pytałam?> <Zwyciężyliśmy!> Matka biegnie do świątyni i składa dziękczynienie bogom. Oto obywatelka”¹⁵. Ojczyzna miała być wszystkim. Dopiero naród mógł zapewnić człowiekowi możliwość samorealizacji i dlatego ten winien mu jest cześć i oddanie. Nie może tedy dziwić, że postulując kult tego, co rodzime, Rousseau głosił jednocześnie niechęć do kosmopolitów, którzy sprzeniewierzają się służbie własnemu narodowi¹⁶.

Czasy starożytne były wzorem, którego ideały należało wskrzesić¹⁷. Rousseau był tu zresztą nieodrodnym synem swojej epoki.

2. Wola powszechna

Pojęciem kluczowym dla koncepcji ustrojowych Rousseau była wola powszechna. „Zawsze stała, niezmienna i czysta” stanowić miała wyraz interesów narodu kierującego się cnotą. Człowiek stawał się cnotliwy dopiero, kiedy podporządkował się woli powszechnej¹⁸. Znamienne, że według Rousseau dysponentem woli powszechnej niekoniecznie musiała być większość społeczeństwa. Ta mogła być nieświadoma, niedostatecznie cnotliwa. Za Hannah Arendt, opisującą wywodzone z pism Rousseau poglądy Robespierre’a, za-

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ Tamże, s. 11.

¹⁷ Co interesujące, szwajcarski filozof idealizował także te ludy antyczne, które uchodziły za barbarzyńskie, np. Scytów bliższych naturze i cnotliwszych niż współcześni Europejczycy, zob. J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach* [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, wyd. cyt., s. 29.

¹⁸ Tenże, *Ekonomia polityczna*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, wyd. cyt., s. 303-304.

uważmy, że nie chodziło tu również o jednomyślność na poziomie stanowienia prawa¹⁹. Filozof uznawał, że w niektórych sytuacjach prawo do decydowania o losie wspólnoty mogą mieć najbardziej patriotycznie nastawieni obywatele, zdolni najwłaściwiej rozpoznać potrzeby ojczyzny²⁰. Ich decyzje stanowić miały wyraz woli społeczeństwa, której podporządkować się powinna reszta: „Każdy z nas wspólnie oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej (<volonté générale>) i traktujemy każdego członka jako niepodzielną część całości”²¹. Odnotujmy przy tym, że Rousseau nie uważał, by słusznym – wyjąwszy sytuacje dobrowolnego aktu – było poświęcanie życia jednostki na rzecz ogółu. Przeciwnie, uznawał, że wszyscy powinni stanąć w obronie zagrożonego obywatela, niczym jedno ciało²². Jakobini nie mieli później takich skrupułów.

Znany jest dystans żywiony przez Rousseau wobec demokracji przedstawicielskiej, tak popularnej u wielu innych oświeceniowych autorów. Wśród przyczyn pojawienia się pomysłów tworzenia takiej formy demokracji (nie bezpośredniej, którą afirmował) wymieniał – obok podbojów, interesów prywatnych czy nadużyć rządzących – osłabienie miłości ojczyzny²³. Te nieliberalne, zdaniem wielu zwiastujące totalizm, poglądy widać w innych miejscach. Dla Rousseau wolność była „triumfem ducha, odniesionym nad naturalnym, żywiołowym instynktem”. Wiązała się z przyjęciem moralnych zobowiązań, dyscypliną i niepoddaniem się własnym pragnie-

¹⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 92.

²⁰ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 82.

²¹ Tamże, s. 20.

²² J.J. Rousseau, *Ekonomia...*, wyd. cyt., s. 307.

²³ Tenże, *Umowa...*, wyd. cyt., s. 75.

niom²⁴. Jego poglądy zakładały, że indywidualizm ustąpić winien miejsca duchowi kolektywnemu²⁵, egoizm cnotcie, interesy partykularne dobru ojczyzny. „Człowiek i obywatel, jakimkolwiek byłby, może oddać społeczeństwu jedno tylko dobro, mianowicie samego siebie”, pisał²⁶.

3. Rygoryzm moralny w służbie ojczyzny

Istotne miejsce zajmowało w myśli Rousseau zagadnienie religii. Moralny rygoryzm, charakteryzujący Rousseau, odróżniał go od większości filozofów oświecenia, podobnie jak wiara w nieśmiertelną duszę, którą utożsamiał z wolą²⁷. Dla filozofa religia stanowiła podstawę dyscypliny społecznej. Jego zdaniem, miała utrzymywać lud w cnotcie i moralności. Rousseau był na tym polu skonfliktowany z drugim najpopularniejszym filozofem swoich czasów – Wolterem, który piętnował jego pryncypializm, sentymentalizm, krytykę racjonalizmu i postępu²⁸. Rousseau z niechęcią wypowiadał się o filozofach, którzy „uśmiechają się pogardliwie na dźwięk słów <ojczyzna>, <religia>, zdolności swe i filozofię poświęcając niszczeniu i poniżaniu wszystkiego, co święte wśród ludzi”²⁹. Podobnie ganił

²⁴ J. Talmon, wyd. cyt., s. 42.

²⁵ W tym kontekście znamienym jest, że snując rozważania nad naprawą ustroju Polski Rousseau dość przychylnie wypowiadał się o *liberum veto*. Filozofowi w ogóle podobał się republikański ustrój Polski, choć miał on wymagać udoskonalień w duchu narodowym. Przykładowo, namawiał Polaków by wybierali króla jedynie spośród siebie, a nie spośród cudzoziemców. Zob. J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. 202.

²⁶ Tenże, *Emil czyli...*, wyd. cyt., s. 254.

²⁷ S.E. Zawadzka, *Jan Jakub Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu oświecenia francuskiego*, Oficyna Wydawnicza „Łośgraf”, Warszawa 2009, s. 221-223.

²⁸ B. Baczek, *Paradoksy russoistyczne* [w:] J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. XXXI.

²⁹ J.J. Rousseau, *Rozprawa...*, wyd. cyt., s. 28.

powszechną na salonach rozwiązłość obyczajową, był niechętny libertynizmowi³⁰. Religijność Rousseau, jakkolwiek szczerą, miała charakter heterodoksyjny. Filozof kilkakrotnie zmieniał wyznanie. W *Umowie społecznej* krytykował chrześcijaństwo jako religię odebraną od ludzkiej rzeczywistości, zajmującą obywateli jedynie sprawami ducha. „Ojczyzna chrześcijanina nie jest z tego świata”³¹, w związku z czym odrywa ona obywatela od spraw państwa. Mimo to, według Roberta Spaemanna, sentyment do religii i obrona praw katolickiej Polski do niezależności od Rosji były jednym z powodów niechęci środowiska encyklopedystów do Rousseau³².

Rousseau przydzielił religii funkcję wzmacniania wśród obywateli postaw służby ojczyźnie. Religia obywatelska, zgodna z zasadami rozumu, miała być podstawą dyscypliny społecznej. Obok funkcjonować powinna religia człowieka – wewnętrzny kult Boga³³. Również w sprawach religii widać totalizm Rousseau. Genewski filozof propagował zasadę religijnej nietolerancji – postulował zwalczanie każdego wyznania, które godziłoby w któryś z aspektów porządku państwowego. I tu majestat państwa oraz interes wspólnoty politycznej stały wyżej niż wolność jednostki. Religii przeznaczono zadanie uczenia służby wspólnocie³⁴. Patriotyzm nabierał religijnego wymiaru.

Nieraz negowano reformatorskie intencje Rousseau³⁵, jak i pisano o konserwatywnych tendencjach w jego myśli³⁶. Istotnie, demokratyzm Rousseau był jednocześnie rewolucyjny i tradycionali-

³⁰ S.E. Zawadzka, wyd. cyt., s. 42-43.

³¹ J.J. Rousseau, *Umowa...*, wyd. cyt., s. 103.

³² R. Spaemann, wyd. cyt., s. 7-8.

³³ S.E. Zawadzka, wyd. cyt., s. 123-124.

³⁴ J.J. Rousseau, *Umowa...*, wyd. cyt., s. 104-106.

³⁵ T. Żyro, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 360.

³⁶ B. Baczkó, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Wydawnictwo Słowo Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 334-378.

styczny. Głosząc nowe idee, jednocześnie – niczym rzymski republikanin – gloryfikował życie społeczności wiejsko-patriarchalnej, postulował powrót do bliskich związków z naturą, najbliższą wspólnotą, więziami rodzinnymi. Ideał widział w mieście-państwie – organizmie o ograniczonej liczbie obywateli, gdzie wszyscy mogliby brać udział w rządzeniu. Można domniemywać, że zdaniem Rousseau natężenie uczuć patriotycznych winno być w takim wypadku największe.

4. Święta narodowe

Według Rousseau każdy naród powinien pielęgnować swój charakter narodowy, to co odróżnia go od innych³⁷. Służyć temu miał system świąt państwowych, w których uczestniczyliby ogół obywatele. Święta miały wzmacniać wspólnotę, integrować obywateli, wyzwać z przyziemnego bytowania, odradzając etos obywatelski we wspólnym emocjonalno-estetycznym przeżyciu³⁸. Rousseau wyraźnie pochwalał różnice w obyczajowości narodów, i tu stawiając na piedestale prostotę spartańskich świąt i igrzysk³⁹. Wskazywał, że nagrody wręczane w czasie zawodów sportowych, poezja Homera recytowana na masowych zebraniach, odgrywanie tragedii Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa, „zapalały wśród Greków żądzę współzawodnictwa i chwały, nadały ich odwadze i cnotom taki stopień natężenia, o jakim dziś nawet pojęcia mieć nie możemy i w jaki ludziom dzisiejszym nawet trudno uwierzyć”⁴⁰.

³⁷ J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki*, przeł. M. Błaszke, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2009, s. 88.

³⁸ B. Baczeko, *Rousseau...*, wyd. cyt., s. 357-358.

³⁹ J.J. Rousseau, *List o widowiskach* [w:] tegoż, *Umowa społeczna; List o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 272-273.

⁴⁰ Tenże, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. 191.

W swoim *Projekcie konstytucji dla Korsyki* postulował ustanowienie jej święta narodowego w rocznicę uroczystej przysięgi zjednoczenia narodu w „jedno ciało polityczne”⁴¹. W czasie obchodów święta miała być odnawiana przez obywateli przysięga zaproponowana przez Rousseau: „W imię Boga Wszechmogącego i na święte Ewangelie pod przysięgą świętą i nieodwołalną, jednoczę się ciałem, mieniem, wolą i całą moją mocą z narodem korsykańskim, aby do niego należeć całkowicie ze wszystkimi dobrami, ja i wszyscy, którzy ode mnie zależą. Przysięgam żyć i umrzeć dla niego, przestrzegać wszystkich jego praw i być posłusznym jego przywódcom i urzędnikom prawowitym we wszystkim, co będzie zgodne z prawem. Niech Bóg wspomaga mnie w tym życiu i będzie miłosierny dla mej duszy. Niech żyje na zawsze wolność, sprawiedliwość i Republika Korsyki. Amen”⁴².

Rousseau oceniał jednak, że heroizm ludu, jego entuzjazm może być co najwyżej chwilowy: „Należy opierać wolność ludu na sposobie życia, a nie na jego namiętnościach”⁴³. Jego zdaniem emocje nie mogły zastąpić sprawnych urządzeń państwowych, budujących poczucie odpowiedzialności za ojczyznę.

5. Kształtowanie obywatela

Rousseau pisał w tonie afirmatywnym o „patriotycznej gorliwości”, widząc w niej coś pożądanego u obywatela⁴⁴. Tę gorliwość wykształcić miał system wychowania narodowego, którego podwaliny zarysował w traktacie *Emil czyli o wychowaniu*. To jedno z najbardziej poczytnych dzieł XVIII wieku łączyło w sobie

⁴¹ Tenże, *Projekt konstytucji...*, wyd. cyt., s. 125.

⁴² Tamże, s. 126.

⁴³ Tamże, s. 129.

⁴⁴ Tamże, s. 123.

silne wątki uniwersalne i indywidualistyczne z gloryfikacją czynnika narodowego. Z kolei w *Liście o widowiskach* Rousseau stwierdzał: „Człowiek jest wszędzie taki sam, przynaję; ale pod wpływem religii, systemu rządu, praw, zwyczajów, przesądów, klimatu tak się zmienia, że nie powinniśmy dociekać, co jest dobre dla ludzi w ogóle, lecz co jest dobre dla ludzi w danej epoce czy w danym kraju”⁴⁵. Rousseau uznawał, że państwo musi kształtować swoich obywateli: „ludzi trzeba uczyć miłości ojczyzny”⁴⁶, młodzieży należy wpajać tok myślenia, wedle którego będzie ona widzieć siebie zawsze w powiązaniu z państwem, pokocha je „wyjątkowym i nieporównywalnym uczuciem” – tym samym, które każdy człowiek żywi wobec samego siebie⁴⁷.

Zdaniem Rousseau nie każde państwo jest dla zamieszkujących je ludzi ojczyzną – zostać nią może dopiero, gdy człowiek stanie się obywatelem, rozumiejącym swoje prawa, poczuwającym się do odpowiedzialności za państwo⁴⁸. Do tej odpowiedzialności należy wychowywać młodzież: „Każdy prawdziwy republikanin wessał z mlekiem matki miłość ojczyzny, tzn. praw i wolności. Ta miłość tworzy jego istotę; widzi on tylko ojczyznę, żyje tylko dla ojczyzny – gdy jest sam, staje się zerem; gdy nie ma ojczyzny, przestaje istnieć; a jeśli żyw to gorzej, niż gdyby życie stracił”⁴⁹. Rousseau uważał, że zdolnym do wychowania narodowego może być jedynie człowiek wolny⁵⁰. Tylko ludzi wolnych „łączy wspólnota egzystencji i wiążą

⁴⁵ J.J. Rousseau, *List o...*, wyd. cyt., s. 157.

⁴⁶ Tenże, *Ekonomia...*, wyd. cyt., s. 303.

⁴⁷ Tamże, s. 311.

⁴⁸ B. Baczkowski, *Rousseau...*, wyd. cyt., s. 341-342.

⁴⁹ J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. 202.

⁵⁰ Tamże.

naprawę prawa”⁵¹. Innym razem pisał: „Ojczyzna nie może istnieć bez wolności ani wolność bez cnoty, ani cnota bez obywateli”⁵².

Rousseau sympatyzował ze sprawą narodów walczących w jego czasach o wolność. Korsykanom i Polakom sugerował wdrożenie rozwiązań pogłębiających ich poczucie narodowe. Ostatecznie uznawał, że Korsykanie mają potencjał do stania się narodem szczęśliwym, bowiem żyją „jeszcze prawie w stanie naturalnym i zdrowym”, ich obyczaje są proste, nie są zepsuci⁵³. Negatywnie oceniał wpływy zagranicy na Korsykan. Podobnie namawiał Polaków, by „ugruntowali republikę w swoich sercach”, kultywowali gorliwość patriotyczną i obyczaje narodowe niezależnie od nacisków z zewnątrz⁵⁴. Zdaniem Rousseau, w oczach patrioty cudzoziemiec winien być „niczym”⁵⁵; narody chcące osiągnąć wolność, muszą więc opierać się na własnych obyczajach i doświadczeniach.

6. Jakobińska realizacja

Tak jak Rousseau, jakobini ulegali pokusie sakralizacji polityki⁵⁶. Republika opiera się na „umiłowaniu pracy i świętej bezinteresowności”, pisał Saint-Just⁵⁷. Według Jana Baszkiewicza „rewolucyjny etos obejmuje religijny wręcz kult poświęcenia, heroizmu, męczeństwa, hartu, nieprzejednania. Te cnoty ocierają się o fanatyzm, nieraz w praktyce przekraczają granice fanatyzmu. Przypisuje

⁵¹ Tamże.

⁵² J.J. Rousseau, *Ekonomia...*, wyd. cyt., s. 311.

⁵³ Tenże, *Projekt konstytucji...*, wyd. cyt., s. 133.

⁵⁴ Tenże, *Uwagi o rządzie...*, wyd. cyt., s. 193.

⁵⁵ Tenże, *Emil czyli...*, wyd. cyt., s. 11.

⁵⁶ J. Prokop, *Od Robespierre'a do Lenina. Idee – mity polityczne – wyobrażenia zbiorowa*, Arcana, Kraków 2002, s. 52.

⁵⁷ L.A. Saint-Just, *Fragmety o instytucjach republikańskich* [w:] tegoż, *Wybór pism*, przeł. J. Ziemiński, B. Kulikowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1954, s. 248.

się te cechy przede wszystkim jakobinom roku II, ale pojawiają się one już we wczesnych fazach rewolucji; nie brak ich także u żyron-dystów”⁵⁸. Kiedy w 1789 roku Emmanuel-Joseph Sieyès uznał za stosowne docenić wysiłki pisarzy-patriotów działających na rzecz obalenia starych rządów, pisał w swojej słynnej broszurze: „Czy, w oczekiwaniu na uznanie publiczne, jakie zostanie im udzielone, mogą oni odrzucić hołd ze strony obywatela, którego serce płonie dla ojczyzny i który wielbi wszelkie wysiłki zmierzające do wydobycia jej z otchłani feudalizmu!”⁵⁹. Już *Deklaracja praw człowieka i obywatela* obwieszczała, że „źródło wszelkiej władzy zasadniczo tkwi w narodzie”⁶⁰.

Jak jednak zauważono, fanatyczny kult ojczyzny wykwitł najsilniej w dobie rządów jakobińskich⁶¹, w latach 1793–1794. Republika Francuska po dojściu do władzy „góry”⁶² stanowiła próbę wdrożenia w życie doktryny Rousseau⁶³. Jego idee, jakkolwiek popularne w kręgach bardziej liberalnych przedstawicieli rewolucji francuskiej, znalazły swoje ujście przede wszystkim w myśli radykalnych rewolucjonistów – różnych frakcji klubu jakobinów i zwią-

⁵⁸ J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789–1794: studium świadomości rewolucyjnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 232.

⁵⁹ E.-J. Sieyès, *Czym jest stan trzeci? Esej o przywilejach*, przeł. M. Jarosz, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2016, s. 81.

⁶⁰ *Deklaracja praw człowieka z roku 1789* [w:] *Teksty źródłowe do dziejów powszechnych XIX wieku*, red. I Rusinowa, T. Wituch, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1981, s. 9.

⁶¹ Adam Wielomski uważa wręcz, że dopiero wraz z wojną z 1792 roku rewolucja stała się naprawdę narodową, treści ogólnoludzkie ustąpiły narodowym. Zob. A. Wielomski, *Trzy fale...*, wyd. cyt., s. 11-52.

⁶² Mianem tym określano członków stronnictw radykalnie lewicowych (jakobinów, kordelierów), zasiadających w górnych ławach Zgromadzenia Narodowego, Konstytuanty, Legislatywy i Konwentu.

⁶³ M. Błaszke, *Projekt konstytucji dla Korsyki Jana Jakuba Rousseau. Aktualizacja idei w dobie Rewolucji Francuskiej*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji w Zamościu, Zamość 2005, s. 83-84.

zanych z nimi stowarzyszeń ludowych, gdzie otaczane były prawdziwą czcią. W przypadku czołowych jakobinów wiązało się to dosłownie z kultem samego genewskiego filozofa. Albert Manfred pisał: „Robespierre przez całe swoje życie żywił niezachwiany, bezgraniczny pietyzm do wielkiego twórcy nauki o równości. Wielokrotnie czytał Rousseau; szukał u niego rady; zastanawiał się, jak postąpiłby Jan Jakub zależnie od okoliczności”⁶⁴. Uważał się przy tym za najlepszego interpretatora myśli mistrza. Jeden z biografów Robespierre’a pisał: „Zdawało mu się, że wzniosł patriotyzm na takie wyżyny, gdzie nie było miejsca na żadne rozważania osobiste”⁶⁵. Według innego z badaczy przez Nieprzekupnego rewolucja „wygłasza swój najtragiczniejszy i najczystszy dyskurs”⁶⁶. Z całą pewnością dyktatura tzw. „wielkiego” Komitetu Ocalenia Publicznego, z Robespierre’em na czele stanowi apogeum rewolucji.

7. Od wolności do totalitaryzmu

W okresie poprzedzającym rewolucję pojęcie „Francuza” równało się pojęciu obywatela wolnego, równego wobec podatków i prawa, wyrażało raczej stan, do którego zmierzano niż rzecz już osiągniętą⁶⁷. Camille Desmoulins pisał, że we Francji zawsze byli jacyś patrioci marzący o wolności, ale jej osiągnięcie zarezerwowane zostało dopiero dla jego czasów: „(...) wszędzie naród wyraża te same życzenia. Wszyscy pragną wolności. Tak, moi drodzy

⁶⁴ A. Manfred, *Rousseau, Mirabeau, Robespierre*, przeł. A. Szymański, PIW, Warszawa 1988, s. 356.

⁶⁵ J.M. Thompson, *Robespierre*, t. 2, przeł. A. Dobrot, Wyd. J. Przeworski, Warszawa 1937, s. 184.

⁶⁶ F. Furet, wyd. cyt., s. 74.

⁶⁷ J. Brun, *Zjednoczenie narodowe i wojna domowa*, Bus, Kraków 1992, s. 60.

współobywatele, zaiste będziemy ludźmi wolnymi”⁶⁸. Rewolucjoniści powzięli sobie za cel uczynić z mieszkańców Francji Francuzów – ich projekt budowy nowoczesnego świata, wyzwolonego z tyranii i feudalizmu, integralnie splótł się z nacjonalizmem.

Przeszłość była właściwie przez jakobinów odrzucana – wyjątek stanowiły antyczne republiki⁶⁹. Według Robespierre’a „wolność i cnota spoczęły zaledwie na chwilę w kilku miejscach globu. Sparta jarzy się jak błyskawica w olbrzymiej ciemności”⁷⁰. Podobną estymą cieszył się republikański Rzym. Trudno nie widzieć tu wpływu Rousseau.

Jakobini w pełni identyfikowali się również z koncepcją woli powszechnej („Konieczna jest jedna wola”, jak głosił sam Robespierre⁷¹). Jakobini uważali, że „obojętność dla ojczyzny i miłość własna są źródłem wszelkiego zła, obojętność dla samego siebie i umiłowanie ojczyzny jest źródłem wszelkiego dobra”⁷². W politycznej praktyce poglądy te prowadziły do absolutyzacji ojczyzny, przeświadczenia o prymacie jej interesów nad wszystkimi innymi wartościami, także postulatem braterstwa wszystkich ludzi. Saint-Just twierdził, że „nie istnieją stosunki między narodami. Narody mają tylko wzajemne interesy, a siła ustanawia prawo

⁶⁸ K. Desmoulins, *Wolna Francja. 1789*, przeł. S. Meller [w:] S. Meller, *Kamil Desmoulins*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 305.

⁶⁹ M. Król, *Świadomość historyczna jakobinów*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1972, t. 18, s. 166.

⁷⁰ J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja francuska 1789–1794. Społeczeństwo obywatelskie*, PIW, Warszawa 1983, s. 161.

⁷¹ M. Robespierre, *Podstawowa definicja polityki według Robespierre’a*, przeł. K. Kubaszczyk, B. Biały, J. Gruszka, M. Jurek [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, red. R. Escande, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra-Kraków 2015, s. 965.

⁷² Cyt. za: I. Bibrowska, *Wstęp* [w:] L.A. Saint-Just, *Fragmety o...*, wyd. cyt., s. VI.

między nimi”⁷³. W innym miejscu: „Nie jest możliwe, aby ze stosunków z prawa narodów mogły wypływać tylko korzyści wzajemne, musimy zawsze mieć na względzie przede wszystkim naszą ojczyznę”⁷⁴. U jakobinów pojawiła się narodowa megalomania, tendencje do wywyższania narodu (ludu) francuskiego ponad wszystkie inne. Według Robespierre’a „lud francuski wyprzedził całą resztę ludzkości o dwa tysiące lat... Europa nie pojmuje, że można żyć bez królów i szlachty; my – że można żyć razem z nimi”⁷⁵.

Z czasem ów egoizm narodowy łączył się z coraz silniejszym szowinizmem. Intryga zagraniczna stała się zarzutem równie ciężkim, co sprzyjanie rojalistom. Robespierre deklarował, że żywi „instynktowna nieufność do cudzoziemców”, których patriotyzm miał być udawany⁷⁶. Wtórował mu Phillipe Lebas, piszący w liście do Nieprzekupnego: „Nie ufajmy kosmopolitycznym szarlatanom, polegajmy tylko na sobie”⁷⁷. Ledwie zarysowana w *Emilu* niechęć do kosmopolitów znalazła ujście w terrorze wymierzonym także w intrygę cudzoziemską. Jakobini poszli kilka kroków dalej niż silnie jeszcze hołdujący uniwersalizmowi Rousseau. Wrogiem Francji okazał się być również nie kto inny jak sam Ludwik XVI. W swojej słynnej mowie przeciw królowi Saint-Just oskarżał go o to, że „walczył z narodem”, „jest barbarzyńcą, cudzoziemcem, jeńcem wojennym”⁷⁸. W maju 1793 roku w klubie jakobinów Robespierre

⁷³ L.A. Saint-Just, *Fragments o...*, wyd. cyt., s. 230.

⁷⁴ Tenże, *Sprawozdanie o ustawie przeciwko Anglikom* [w:] tegoż, *Wybór...*, wyd. cyt., s. 87.

⁷⁵ J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja...*, wyd. cyt., s. 161.

⁷⁶ A. Mathiez, *Rewolucja francuska*, przeł. W. Dzwonkowski, W. Łukasiewicz, T. Landecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 509.

⁷⁷ Tamże, s. 534.

⁷⁸ L.A. Saint-Just, *Mowa w sprawie sądu nad Ludwikiem XVI* [w:] tegoż, *Wybór...*, wyd. cyt., s. 19.

krzyczał: „Kiedy ktoś nie jest z ludem, jest przeciwko ludowi”⁷⁹. Ten tok myślenia prowadził do wyjątkowo brutalnych pacyfikacji powstań Wandei i Lyonu, również oskarżanych o uleganie podszeptom zagranicy.

Dla Saint-Justa, prawdopodobnie najbardziej konsekwentnego z jakobinów, rewolucyjny patriotyzm miał wymiar nieubłagany, momentami wręcz budził trwogę: „Jest coś strasznego w świętej miłości ojczyzny. Miłość ta jest tak wyłączna, że dla dobra publicznego poświęca wszystko, nie znając ani litości, ani trwogi, ani względów ludzkich. Ona to zrzuca Manliusza [ze Skąły Tarpejskiej], składa w ofierze uczucia osobiste, każe Regulusowi powracać do Kartagin, rzuca Rzymianina w przepaść, a Marata, ofiarę poświęcenia, umieszcza w Panteonie”⁸⁰. Już w 1790 roku, antycypując dalszy bieg wypadków, sam Marat pisał: „(...) naród jest bliski zepchnięcia w niewolę albo potoki krwi poleją się, by zapewnić mu wolność”⁸¹. „Ludwik musi umrzeć, ponieważ trzeba, by żyła ojczyzna”, dodał Robespierre⁸². Dla Nieprzekupnego przeciwnicy rewolucji byli „mordercami, co rozdzierają ojczyznę od wewnątrz”, „potworami wypasionymi na najczystszej krwi ojczyzny”⁸³, które nale-

⁷⁹ M. Robespierre, *Przemówienie Robespierre’a w Klubie Jakobinów 8 maja 1793 r.* [w:] *Teksty źródłowe do dziejów powszechnych XIX wieku*, wyd. cyt., s. 31.

⁸⁰ L.A. Saint-Just, *Sprawozdanie o spisku, mającym na celu zmianę dynastii oraz oskarżenie Fabre’a, d’Églantine, Philippeaux, Lacroix, Dantona i Kamila Desmoulins* [w:] tegoż, *Wybór...*, wyd. cyt., s. 131-132.

⁸¹ J.-P. Marat, *O anarchii w państwie i konieczności akcji ludowej. Przyjaciel Ludu nr 223 (17 września 1790 r.)* [w:] *Pisma wybrane*, przeł. K. Libera, Warszawa 1951, s. 106.

⁸² M. Robespierre, *Przemówienie w Konwencji narodowym 3 grudnia 1792 roku* [w:] *Czarna księga...*, wyd. cyt., s. 932.

⁸³ Tenże, *Sprawozdanie w Konwencji narodowym o zasadach etyki politycznej, którymi powinien się kierować Konwent narodowy w zarządzaniu sprawami wewnętrznymi republiki, 18 pluviôse, rok II* [w:] *Czarna księga...*, wyd. cyt., s. 978-979.

żało zmieść z powierzchni ziemi. Rewolucyjna przemoc „pełni funkcję założycielską: wyraża w sposób radykalny wolę ustanowienia nowego porządku społecznego i moralnego”, stwierdza Bronisław Baczek⁸⁴. Terror nie był celem sam w sobie⁸⁵ – miał służyć konsolidacji narodu.

8. Nacjonalizm

Jakobini wierzyli, że naród da się wychować poprzez sprawne, republikańskie instytucje. I tu zresztą rozwijali poglądy Rousseau. „Oddacie się ustawodawstwu i rządzeniu; zagłębicie się w te zadania i porwiecie ogień z nieba, by ożywić Republikę, dziś jeszcze chłodną, rozpalając miłość ojczyzny i sprawiedliwości”, jak to ujął Saint-Just⁸⁶.

Mona Ozouf tak charakteryzuje patriotyczny wymiar świąt rewolucyjnych: „ołtarz to ołtarz ojczyzny, obrońcy to obrońcy ojczyzny, zastęp dzieci to nadzieja ojczyzny, zasłużyć się ojczyźnie jest obowiązkiem recytowanym w przemówieniach, a żyć i umrzeć za ojczyznę – apelem na sztandarach. (...) nie będzie tu od rzeczy przypomnieć, że święta, podczas których obchodzi się zwycięstwa ojczyzny, aż do końca dekady rewolucyjnej są szczególnie entuzjastyczne. Ojczyzna, dobro wszystkich, jest niezawodnym wyrazem zbiorowej jedności”⁸⁷.

Wzorując się na Rousseau, Saint-Just zaprojektował system kultu państwowego Istoty Najwyższej z własnymi świętami i świąty-

⁸⁴ B. Baczek, *Rousseau...*, wyd. cyt., s. 35.

⁸⁵ J. Derek, *Ideal nowego państwa Jana Jakuba Rousseau i Rewolucja Francuska*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2009, nr 4–5, s. 13–38.

⁸⁶ L.A. Saint-Just, *Sprawozdanie o spisku...*, wyd. cyt., s. 148.

⁸⁷ M. Ozouf, *Święto rewolucyjne 1789–1799*, przeł. A. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 362–363.

niami, które mają być otwarte dla wszystkich wyznań. Obok sprowadzonych do poziomu sprawy prywatnej (ale szanowanych) tradycyjnych religii funkcjonować miał kult obywatelski, oparty na religii naturalnej⁸⁸. Idąc tropem wskazanym przez Ozouf, należy uznać, że święto Istoty Najwyższej było jednocześnie świętem francuskiej ojczyzny. „Ten, kto nie wierzy w naturę, nie może kochać ojczyzny” – pisał Saint-Just w szczytowym okresie jakobińskiej dyktatury, rozważając, czy cudzoziemki, które poślubiły Francuzów, mogą być uznawane za część narodu⁸⁹. Wszystko w imię połączenia uczuć religijnych z miłością ojczyzny.

Patriotyczna żarliwość była szczególnie widoczna w rewolucyjnym militarystycznym co najmniej od czasu słynnego dekretu Legislatywy *Ojczyzna w niebezpieczeństwie* z sierpnia 1792 roku. Miesiąc później, pod Valmy, armia rewolucyjna odniosła swoje pierwsze zwycięstwo pod wzniesionym przez gen. Kellermana hasłem „Vive la Nation!” „W tym okrzyku było identyfikowanie się żołnierza z wielką narodową sprawą”, pisał Baszkiewicz⁹⁰.

Była to tendencja, którą jakobini starali się wzmacniać. W październiku 1793 roku w Konwencie Saint-Just mówił, że „narod francuski jest straszny przez swój rozmach” na polu bitwy, „prze do wojny siłą wszystkich namiętności silnych i szlachetnych, siłą umiłowania wolności, nienawiści zaś do tyranów i ucisku”. Widział Francję jako wielką armię, aktywną, ofensywną, walczącą przeciw zniewoleniu⁹¹. Jakobińska konstytucja z 1793 roku, której notabene był współautorem, zakładała, że „wszyscy Francuzi są żołnierza-

⁸⁸ L.A. Saint-Just, *Fragmenty o...*, wyd. cyt., s. 256-257.

⁸⁹ Tenże, *Sprawozdanie o ustawie...*, wyd. cyt., s. 89-90.

⁹⁰ J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja...*, wyd. cyt., s. 211.

⁹¹ L.A. Saint-Just, *O rząd rewolucyjny aż do wywalczenia pokoju!* [w:] tegoż, *Wybór...*, wyd. cyt., s. 80-81.

mi”⁹². I faktycznie, milionowa armia republiki stała się jednym z ważniejszych narzędzi narodowego uświadomienia⁹³. Nawiasem mówiąc, dla żołnierzy armii rewolucyjnej wydano specjalną edycję *Umowy społecznej*, co dobrze świadczy o tym, jak szeroko sięgały wpływy idei Rousseau⁹⁴.

Tak jak ów filozof próbował „zlikwidować sprzeczności pomiędzy państwem a jednostką uważając, że możliwe jest zespolenie się osobowości obywatela z jego państwem”⁹⁵, tak jakobini postanowili wcielić to założenie w życie. Marat pisał: „Dobro państwa jest najwyższym prawem, a obowiązek czuwania nad nim jest pierwszą powinnością obywatela”⁹⁶. Jakobiński centralizm, terror, system szpiegów i tajnej policji, wdrażana w życie idea wojny totalnej, pomysły powszechnej edukacji autorstwa Lepeletiera⁹⁷ – wszystko to czyniło z jakobińskiej republiki prawdopodobnie pierwsze państwo realnie dążące do stania się totalitarnym.

Te same tendencje widać było u spadkobierców jakobinizmu – spiskujących przeciw rządowi Dyktatoratu babuistów. Klasowe, komunizujące przesłanie Babeufa również funkcjonuje w odwołaniu do chwały Francji. Powstanie ludu przeciw bogaczom i tyranom ma

⁹² *Konstytucja Republiki Francuskiej uchwalona przez Konwencję Narodową w 1793 r.* [w:] F. Buonarrotti, *Sprzysiężenie równych*, t. 2, przeł. A. Jezewski, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 78.

⁹³ J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789–1794...*, wyd. cyt., s. 36.

⁹⁴ M. Baranowska, *U źródeł nacjonalizmu: idea narodu w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „*Studia nad autorytaryzmem i totalitaryzmem*” 2013, t. 35, nr 2, s. 7-24.

⁹⁵ R. Bäcker, *Totalitaryzm. Geneza, istota, upadek*, Index-Books, Toruń 1992, s. 15.

⁹⁶ J.-P. Marat, *Przyjaciel ludu nr 5 (15 września 1789 r.)* [w:] tegoż, *Pisma...*, wyd. cyt., s. 52.

⁹⁷ Robespierre mówił: „Ojczyzna ma prawo wychowywać swe dzieci; (...) Nie będziemy dłużej kształcić panów, lecz obywateli”. Zob. H. Taine, *Stworzenie nowego człowieka* [w:] *Czarna...*, wyd. cyt., s. 1029.

uchronić ojczyznę od upodlenia⁹⁸. U współpracującego z Babeufem Buonarottiego, obok dyscypliny i surowości obyczajów, to miłość ojczyzny i gorące pragnienie służby dla niej miały decydować o uczestnictwie w życiu społecznym⁹⁹.

Wnioski

Republika jakobinów stanowiła próbę realizacji projektu sformułowanego kilkadziesiąt lat wcześniej przez Jeana-Jacquesa Rousseau. W oparciu o wzorce greckie i rzymskie szwajcarski filozof skonstruował projekt państwa szerzącego swój kult wśród obywateli. Jego idealna republika miała być oparta na patriotycznej egzaltacji, gloryfikacji narodu postrzeganego jako wspólnota świadomych obywateli uczestniczących w rządach, kultem zaś otoczone cnota i patriotyzm. Dla Rousseau sam fakt udziału obywatela w rządach, tego ustawicznie powtarzającego się odnawiania umowy społecznej, był oddawaniem hołdu uczuciu miłości do ojczyzny.

W myśl zaleceń mistrza rewolucjoniści dążyli do wychowania patriotycznego Francuzów poprzez system świąt narodowych, edukację za pośrednictwem armii oraz powszechny system szkolnictwa. W dobie wojny z państwami koalicji jakobiński patriotyzm nabył cech szowinistycznych – rozbudzona przez rewolucję duma narodowa połączyła się z ksenofobią, poczuciem wyższości wobec narodów tkwiących w despotyzmie. Hasła patriotyczne zmieniały natężenie i charakter, były jednak obecne przez cały czas. Wydaje się, że rację miał Stanisław Grabski w swoim klasycznym dziele z 1921 roku, w którym zauważał, że „rewolucja francuska pomimo iż głosiła hasła ogólnoludzkie, była od początku do końca naprawdę

⁹⁸ G. Babeuf, *Wezwanie do powstania* [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, przeł. K. Libera, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 73.

⁹⁹ F. Buonarotti, *Sprzysiężenie...*, wyd. cyt., s. 216-217.

na wskroś narodową. Hymn jej – marsylianka – to było potężne wezwanie <dzieci ojczyzny> do walki zwycięskiej, pełna wiary zapowiedź <dnia chwały>”¹⁰⁰.

Jak staraliśmy się udowodnić, tendencję narodową reprezentował w stopniu najpełniejszym radykalny nurt rewolucjonistów – jakobini, którzy w sposób nieraz doktrynerski dążyli do realizacji poglądów wyłożonych w dziełach Rousseau. Rewolucyjna sytuacja i mająca totalny charakter wojna doprowadziła Robespierre’a i jego współpracowników do wprowadzenia nacjonalistycznej dyktatury, posługującej się terrorem. Totalitarny charakter jakobińskiej republiki, jakkolwiek daleko wykraczający poza to, co możemy znaleźć w projektach Rousseau, sięgał źródłami do koncepcji genewskiego filozofa. Szczególnie było to widoczne w przypadku patriotyzmu, kultu ojczyzny – tak istotnego w jego myśli. Naszym zdaniem nie będzie więc przesadnym stwierdzenie, że Rousseau stworzył podwaliny pod nowoczesne państwo narodowe, a eksperyment jakobińskiej republiki był pierwszą próbą jego budowy.

*The cult of homeland in the views
of Jean-Jacques Rousseau and Jacobins*

The article concerns the relation of Jean-Jacques Rousseau and principal ideologists of Jacobinism (such as Maximilien Robespierre, Louis Antoine Saint-Just, Jean-Paul Marat) towards the issue of the worship of homeland and the nation. There are considered views on matters of the national education, connections between the religious

¹⁰⁰ S. Grabski, *Rewolucja: studium społeczno-psychologiczne*, Księgarnia Perzyński, Niklewicz i S-ka, Warszawa 1921, s. 63.

worship and the patriotism and ancient inspirations for Rousseau and Jacobins. Main Rousseau's works and letters and speeches of leading Jacobins are analyzed.

The remarkable resemblance of views and the well-known respect, with which Rousseau was surrounded in the circle of ideologists of Jacobinism make see in the moves by the people governing the French Republic in years as 1793–1794 attempts to implement solutions designed by the Swiss philosopher.

Strongly marked by fanatical worship of motherland discussed views and demands of basing the policy of the state on it in every field make identify them with the nationalist ideology.

Dariusz Dziuban

Propaganda wojenna w grach wideo

Wprowadzenie

Świat, w którym żyjemy, dynamicznie podąża w kierunku globalizacji w skali mikro i makro; stajemy się globalną wioską. Propaganda, ze wszystkimi pozostającymi w jej dyspozycji środkami i metodami, jest narzędziem pełniącym istotną funkcję organizacyjną, a także ułatwiającym komunikację w skali państwowej i międzynarodowej. Stała się zjawiskiem nieodzownym w życiu współczesnego człowieka¹. Wszelkie informacje, zarówno dobre, jak i złe, błyskawicznie docierają do najdalszych zakątków świata. Trudno dziś sobie wyobrazić życie bez gazety, radia, telewizji czy Internetu. Propaganda poprzez emisję swoich treści przy udziale dostępnych jej środków masowego przekazu stała się głównym dostarczycielem odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania – co dzieje się i gdzie?² Dostarczając codziennych informacji, kształtuje nasze emocje, równoległe poprzez kierowane treści uczestniczy w przysposabianiu jednostek do udziału w życiu społecznym.

Współcześnie realizowana propaganda jest wykorzystywana do kształtowania opinii publicznej w formie zinstytucjonalizowanej, jako działalność państwowa, partii politycznych, organizacji pozarządowych. Realizowana w znacznej mierze przy użyciu mass mediów, oddziałuje na odbiorców całą gamą bodźców, dysponując

¹ G. Demczak, *Propaganda i manipulacja w środkach masowego przekazu*, http://www.profesor.pl/mat/na8/na8_g_demczak_030920_1.php (dostęp: 1.03.2017).

² H.M. Kula, *Propaganda współczesna. Istota – właściwości*, Adam Mazurek, Toruń 2005, s. 37.

wręcz nieograniczonymi możliwościami docierania do masowych odbiorców.

1. Istota i znaczenie propagandy wojennej

Propaganda od początku XX wieku stała się niezwykle ważnym rodzajem broni wojskowej. Podczas I i II wojny światowej jako propaganda specjalna znalazła zastosowanie na polu walki, na zapleczu przeciwnika, ale także w odniesieniu do własnego społeczeństwa. W czasie II wojny światowej pojawiły się oddziały taktyczne i pododdziały do prowadzenia wojny psychologicznej. W dobie zimnej wojny ten rodzaj działalności był kontynuowany, doskonalony i rozbudowywany jako broń psychologiczna.

Propaganda wojenna wykorzystuje fakty, rzuca światło na pewne elementy rzeczywistości na różnych etapach wojny. W odczytywaniu obrazów wojny decydująca jest ich wartość ideologiczna i funkcje propagandowe, jaką spełniały w chwili powstania i jaką mogą pełnić przez lata funkcjonowania. W kulturze wizualnej nieustannie pojawiają się narracje, obrazy i motywy przyczyniające się do lepszego rozumienia porządku społecznego i moralnego. Przywoływanie obrazów wojny ma wymiar edukacyjny, rozrywkowy i propagandowy, służy zachowaniu świadectwa o wojnie, uświęceniu i uszlachetnieniu pamięci, ale także wspomaganie nostalgii kombatanatów i rozliczeniu wojny w pamięci społecznej.

U progu XXI wieku obraz wojny w mediach nie zawsze jest przedstawiany jako trauma i cierpienie czy też jako triumf, tak jak był ukazywany przez aparaty propagandy krajów w nią zaangażowanych, ale jako intensywny „przedmiot” badań. Pozwala to wyodrębnić najważniejsze fakty z bezmiaru propagandowych informacji, unaocznić prawdę wizualnej wojny i przynajmniej podjąć próbę dotarcia do istoty konfliktu czy sedna perturbacji leżących u jego pod-

staw.

Propagandę wojenną można utożsamić z wojną psychologiczną, która zmierza do osłabienia morale przeciwnika i jest prowadzona głównie za pośrednictwem środków propagandowych, w których główną rolę odgrywa dywersja ideowo-polityczna. Obejmuje działania adresowane do wojska i ludności cywilnej przeciwnika oraz działania podejmowane w stosunku do własnych wojsk i ludności, a celem jej jest wpływ na sposób myślenia, nastroje i zachowanie społeczeństwa. Uogólniając, propaganda wojenna obejmuje wszelkiego typu zabiegi psychologiczne i propagandowe obliczone na osłabienie moralne przeciwnika. Wojna taka polega na wykorzystaniu sukcesów militarnych do łamania woli oporu ludności kraju nieprzyjacielskiego za pomocą odpowiednio dobranych działań propagandowych³. Dwie wojny światowe oraz zimna wojna stworzyły solidne podstawy dla rozwoju nowych środków i form propagandy. Ze względu na działania, jakie podejmuje i do kogo jest skierowana, propagandę wojenną dzielimy na wewnętrzną i zewnętrzną. Wewnętrzna jest zorientowana na własnych obywateli, armię i służby prężące na terenie kraju, zmierza do podnoszenia integracji własnego społeczeństwa, uodporniania na działania propagandowe przeciwnika, przeciwdziałania dezintegracji nastrojów i postaw. Program propagandowy uwzględnia uodpornienie społeczeństwa na wpływ wrogiej propagandy, a także przedstawia argumenty opowiadające się za słusnością rozpoczętego konfliktu. Z kolei propaganda zewnętrzna, z reguły prowadzona na terenie innego państwa, jest ukierunkowana na przeciwnika, ma na celu przedstawienie w ujemnym świetle jego ustroju, metod rządzenia, sposobu traktowania mniejszości narodowych oraz nawoływanie do nieposłuszeństwa, oporu i zachowań agresywnych. Celem jej jest osłabienie morale, tym samym nadwyręcenie sił i środków przeciwnika na prowadzenie woj-

³ Tamże, s. 116.

ny.

Już w czasie I wojny światowej sprawujący władzę uświadomili sobie, że prasa jest kluczowym elementem kształtowania opinii publicznej. Stała się ona nie tylko źródłem informacji, ale nade wszystko środkiem propagandowego oddziaływania. Brytyjski rząd we wrześniu 1914 roku powołał Biuro Propagandy Wojennej, które zatrudniało najwybitniejszych pisarzy epoki, aby opisywali i przypisywali niemieckiemu wrogowi zbrodnie, które nie miały miejsca, do ilustracji tekstów zatrudniono malarzy, a współpraca z kierownictwem głównych gazet codziennych zapewniła rozpowszechnianie tych fałszerstw. Podobnie działał Komitet ds. Informacji Publicznej powołany w 1917 roku przez Woodrowa Wilsona, z tym, że pisarzy zastąpiono zespołem psychologów i dziennikarzy, których zadaniem było tworzenie publikowanych codziennie nowych historii – niezwykłych, strasznych i budujących. Natomiast Ministerstwo Propagandy pod kierownictwem Josepha Goebelsa swe działania skupiło na jednostce, a adresaci działań propagandowych stali się jej aktywnymi uczestnikami. Organizowano różne inscenizacje polityczne i sportowe, których zadaniem było ukazywanie woli większości. Ponadto Niemcy jako pierwsi wykorzystali do celów propagandowych radio i telewizję.

W okresie zimnej wojny propaganda na nich oparta uzyskała status strategii w walce dwóch systemów. Obejmowała politykę wewnętrzną i zagraniczną, dyplomację, ekonomię i stosunki społeczne. W propagandzie wojennej znalazła zastosowanie zasada, iż propaganda nie tworzy faktów czy sytuacji, lecz do nich nawiązuje, aby je wykorzystać do swoich celów, a im aktualniejsze jest zdarzenie, tym ma ono większe znaczenie dla adresata i tym większe jest prawdopodobieństwo jego skuteczności. W wojnie psychologicznej i propagandzie wojennej istotne jest utrzymywanie w bezwzględnej tajemnicy bieżących wydarzeń. W trakcie konfliktu może dojść

do skrajnej sytuacji, kiedy to ujawnienie szczegółów związanych z prowadzonymi działaniami wojennymi może zdestabilizować sytuację w kraju. Dlatego też częstym zjawiskiem związanym z propagandą wojenną jest cenzura. Z jednej strony środki masowego przekazu realizują fundamentalne prawo człowieka do informacji, z drugiej zaś ich obowiązkiem jest nieszkodzenie. W czasie wojny rząd i prasa zwierają swe szeregi i kierują się na samodyscyplinowanie, tak aby nie dopuścić do demaskacji. Taktyczną walkę psychologiczną prowadzą specjalnie powołane do tego jednostki wyposażone w najnowocześniejsze środki techniczne. Działania te są ukierunkowane na psychologiczne rozbrajanie przeciwnika na obszarze walki i mają za zadanie wspierać własne oddziały. Propaganda specjalna zwykle nie trwa długo i jest obliczona na osiągnięcie doraźnych celów.

2. Metody propagandy wojennej w grach wideo

Koniec XX i początek XXI wieku to bez wątpienia okres przełomowy w rozwoju cywilizacyjnym, który wyznaczany jest przez dynamicznie rozrastający się rynek usług informacyjnych. Wzrost gospodarczy i powstanie społeczeństwa informacyjnego wywołane technologicznym boomem stwarza nowe możliwości, ale i niesie ze sobą zagrożenia. Podstawą działania staje się konwergencja telekomunikacji, środków przekazu i informatyki, także na płaszczyźnie kapitałowych i gospodarczych powiązań tych sektorów. Proces globalizacji związany jest również z nieograniczonym dostępem do Internetu, komputerów, interaktywnych gier komputerowych, a dla młodych ludzi jest to możliwość zaistnienia w cyberprzestrzeni. Nic zatem dziwnego, że władze publiczne poszczególnych krajów, jak i prywatne korporacje, zaczęły zdawać sobie sprawę, że gry wideo mogą stanowić doskonały środek przeka-

zu, jak i lokowania poszczególnych produktów. Skoro na stałe zagościły w domach, dlaczego by ich nie wykorzystać do wpływania na ludność pracującą lub uczącą się tak miejską, jak i wiejską? Gry stały się kolejnym, znacznie łatwiejszym sposobem dotarcia do ludzi młodych. Są atrakcyjne i stanowią doskonały przykład miękkiej propagandy, obok niektórych filmów rodem z Hollywood.

Można przyjąć, że gry mają dwa zasadnicze cele: dostarczać rozrywki swoim odbiorcom oraz pieniędzy ich autorom i wydawcom. Radykałowie, demokraci, armia, fundamentaliści, anarchiści, sataniści, chrześcijanie, islamiści – wszyscy łakomią się na „kawałek tortu” związany z rynkiem gier wideo, aby przez nie przekazać swoje racje⁴. W propagandowym charakterze gier wideo ryzykowne jest to, że młodzi ludzie tak łatwo wchodzą w rolę, od których nikt ich potem nie uwalnia. Gotowi poświęcić naprawdę wiele w obronie i dla szerzenia ideałów, które nie są ich. Grami, w których zastosowano miękką propagandę wojenną, są m.in. *Call of Duty*, będącą swego rodzaju gloryfikacją armii Stanów Zjednoczonych i próbą usprawiedliwienia wszystkich militarnych interwencji, w których armia USA brała lub bierze udział, a także ukazuje obraz idealnego żołnierza amerykańskiego walczącego o wolność i niepodległość swojego kraju oraz *American Army*, będąca wyśmienitym narzędziem treningowo-werbunkowym o wiele silniej oddziałującym na młodzież niż jakakolwiek tradycyjna forma propagandy.

3. Amerykocentryzm w *Call of Duty*

Call of Duty jest serią pierwszoosobowych strzelanin w wojennej konwencji. Cykl uznaje się za jedną z najważniejszych i naj-

⁴ P. Rusewicz, *Propaganda w grach wideo – manipulacja w Call of Duty i innych strzelaninach*, <http://www.gryonline.pl/S018.asp?ID=929&STR=4> (dostęp: 23.06.2013).

bardziej popularnych w dziejach branży gier wideo. Wspólnym mianownikiem gier z cyklu *Call of Duty* jest możliwość wcielania się graczy w role żołnierzy piechoty i jednostek specjalnych (a w niektórych grach również operatorów pojazdów bojowych). Pierwsze odsłony cyklu powiązane były z tematyką II wojny światowej, stanowiąc fabularyzowaną próbę rekonstrukcji wielu kluczowych operacji militarnych, a także ukazując konflikt z różnych perspektyw (m.in. żołnierzy brytyjskich, amerykańskich, radzieckich i polskich). Późniejsze edycje pokazują konflikty zbrojne z końca XX i początku XXI wieku, m.in. wojny w Wietnamie, Afganistanie czy w Iraku. Kolejne misje bojowe rozlokowane są w rozmaitych zakątkach świata; trafiamy m.in. na Bliski Wschód, gdzie wcielając się w żołnierza amerykańskiej piechoty morskiej, toczy się walkę z islamskimi terrorystami, a także dociera na tereny wschodnioeuropejskie, utożsamiając się z rosyjskim żołnierzem walczącym w czasie wojny domowej. *Call of Duty* w niemalże wszystkich swoich częściach skupia się na misjach, w których Amerykanie, czasami przy pomocy sojuszników z Wielkiej Brytanii, ratują świat, a to przed niemieckimi najeźdźcami, a to przed terrorystami z Bliskiego Wschodu czy też rosyjskimi nacjonalistami.

Seria nie tylko prezentuje siłę amerykańskiej armii ze względu na jej nowoczesny sprzęt, ale też ukazuje niezwykle wysokie wyszkolenie żołnierzy, ich poświęcenie i oddanie sprawie oraz podkreśla, iż racja jest po ich stronie, przedstawiając wrogów jako zagrożenie dla świata. Już sam tytuł serii *Call of Duty* w tłumaczeniu „Zew obowiązku”, „Wezwanie do służby” obrazuje wartości, jakie w grze są przedstawione. Sugeruje, aby uważać ją nie za zwykłą „strzelankę”, grę o zabijaniu, ale jak swego rodzaju lekcję historii czy też multimedialny film przygodowo-historyczny, w którym widzimy, jak żołnierze amerykańscy giną w imię bezpieczeństwa swojej ojczyzny. Pokazuje ich odwagę, szlachetność, braterstwo

i lojalność, czyli cechy kojarzące się z szeroko pojętym patriotyzmem. Sprawia to, że zabijanie nie jest haniebne i niezależnie od tego ilu przeciwników zabijemy, ile budynków wysadzimy, jest to usprawiedliwione, gdyż walczymy za honor i ojczyznę.

Gracz zawsze wciela się w rolę żołnierza amerykańskiego, brytyjskiego, rosyjskiego, a nawet polskiego, czyli żołnierzy państw walczących przeciwko państwom OSI. Ukazanie w ten sposób stron walczących w konflikcie ma zasugerować, kto jest dobry a kto zły, zaś łatwość komunikatu i oddziaływanie przez stereotypy ma utwierdzać w graczku przekonanie o słuszności takiego podziału. I o ile we wcześniejszych częściach gry gracz mógł się wcielić w żołnierzy różnych narodowości, o tyle w najnowszych edycjach stroną walczącą jest tylko wojsko amerykańskie. Ten amerykocentryzm ma na celu pokazanie, że tylko jedna siła na świecie się liczy i jest niezwyciężona. To armia Stanów Zjednoczonych jest siłą, która obroni ludzkość od wszelkiego zła. Komunikaty te są przekazywane przez subtelne sygnały, czy też powtarzanie tych samych scenariuszy, zwrotów akcji w poszczególnych częściach serii, np. amerykańska obrona Paryża przed rosyjskimi nacjonalistami, odbicie przez armię amerykańską miasta Al Qunfudhah z rąk terrorystów w Arabii Saudyjskiej, czy rozbrojenie bomby nuklearnej w londyńskim metrze.

Jedną z najbardziej zauważalnych metod propagandy ukazanych w *Call of Duty* jest demonstracja siły⁵, czyli przedstawienie własnej potęgi wewnętrznej, jak i zewnętrznej, i możliwości zastosowania przemocy zbrojnej wobec przeciwnika. Ma to za zadanie podnieść morale własnego społeczeństwa oraz podkopać morale wroga. W grze armia amerykańska i jej sojusznicy są wyposażeni w najnowocześniejszy sprzęt wojskowy, począwszy do karabinów maszynowych typu M60, Beretta, Browning, P90, po supernowocze-

⁵ U. Jarecka, *Propaganda wizualna słusznej wojny*, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 170.

sne bombowce, takie jak AC-120, Hercules, samonaprowadzające się rakiety Stinger, niewykrywalne samoloty zwiadowcze, aż po wysoko zaawansowane technologicznie urządzenia służące do obrony i ataku, np. drony, noktowizory itp. Wizerunek broni jest przedstawiany w grze bardzo realistycznie przez odwzorowanie kształtu, symboli, rozmiaru, a wszystko w celu pokazania własnej potęgi militarnej. Związane jest to poniekąd także z celem czysto ekonomicznym, gdyż częstą praktyką jest, że wydawcy gier komputerowych podpisują kontrakty z przedstawicielami przemysłu zbrojeniowego na wykorzystanie ich produktów w grze. Kontrahenci widzą w graczach potencjalnych nabywców broni, którą posługiwali się w czasie wirtualnej potyczki⁶. Ma to swoje przełożenie ekonomiczne, gdyż skutkuje zwiększoną liczbą sprzedaży broni głównie w Stanach Zjednoczonych i krajach o liberalnych przepisach zezwalających na posiadanie broni przez obywateli. W grze najnowocześniejszy arsenał jest wyłącznie w posiadaniu sił sprzymierzonych, wróg zazwyczaj ma do dyspozycji uzbrojenie postkomunistyczne, które jest używane obecnie przez armię rosyjską lub terrorystów z Bliskiego Wschodu. Są to np. karabiny maszynowe Kałasznikow, Skorpion czy Dragonow, samoloty Antonow, MIG, czy też czołg T90. Ekspozowanie takiego wizerunku uzbrojenia ma na celu uwypuklenie własnej potęgi militarnej. W każdej odsłonie gry zawsze wygrywają siły amerykańskie lub ich sojusznicy, co ma zapewne wytworzyć swoisty mit niepokonanej potęgi. Przekaz jest prosty – albo się poddaj i dostosuj do naszych reguł, albo przyłącz się do nas, bo racja jest po naszej stronie. Nie ma żadnej innej alternatywy.

Wojna niezależnie od tego jak angażującym jest zjawiskiem, jest zbyt skomplikowana, by ukazać jej cały kontekst. Z tego powodu

⁶ S. Parkin, *Shooters: How Video Games Fund Arms Manufacturers*, <http://www.eurogamer.net/articles/2013-02-01-shooters-how-video-games-fund-arms-manufacturers> (dostęp: 31.01.2013).

w grach *Call of Duty* śledzimy akcję przez pryzmat pojedynczych żołnierzy, który opowiadają historię potyczek stoczonych przez ich własny oddział. Wraz z kolejnymi częściami wpływ głównych bohaterów na otaczającą rzeczywistość zwiększa się, sterujemy już nie zwykłymi żołnierzami, ale bohaterami ratującymi świat. Pomimo to nie zmieniają się elementy prezentowania ich postaw i walki z przeciwnikiem. Wspólnym elementem każdej części jest ukazywanie elitarności jednostek, którymi kierujemy lub często powtarzany motyw o oddziale wygrywającym z przeważającą liczbą przeciwników. Sugeruje to, że główni bohaterowie opowieści są lepsi tak na poziomie militarnym, jak i moralnym, gdyż przeciwnik jest tchórzliwy i okrutny, a jego jedyny walor, którym dysponuje, to przewaga liczebna. Pokazując członków oddziału głównego bohatera jako tych uczciwych, odważnych i złączonych braterstwem broni, oraz posługując się stereotypem amerykańskiego żołnierza – uzbrojonego, silnego, walecznego i potrafiącego sobie radzić z kłopotami, twórcy gier chcą wyrzucić na graczu określony sposób myślenia, zasugerować, że wszystko cokolwiek robimy, jest dobre, godne naśladowania, chwalebne, a postawa głównych bohaterów i ich cechy charakteru mają uczyć dobrych nawyków i zachowań.

Ukazywanie stereotypów upraszcza historię zawartą w grze i pozwala na głębsze wczucie się w atmosferę, utożsamia gracza z postaciami, jakimi kieruje, a co za tym idzie, jest skuteczniejsze w przekazie i dzięki temu w efektywny sposób spełnia swoje zadanie, bowiem siła stereotypów polega nie tylko na tym, że są one odporne na zmiany, ale przede wszystkim na tym, że wpływają na procesy decyzyjne człowieka⁷. Służą zaspakajaniu ludzkiej potrzeby bezpieczeństwa, a wszelkie próby ich przełamania wywołują sprzeciwy i uruchamiają mechanizmy obronne. Promowanie takich walorów, jak męstwo, spryt, odwaga, ma w przyszłości zaprocentować,

⁷ U. Jarecka, *Propaganda wizualna...*, wyd. cyt., s. 161.

gdyż w podświadomości gracza ukształtuje się model idealnego żołnierza, którego będzie chciał naśladować. W *Call of Duty* przykładami takich schematycznych postaci są m.in. kapitan Price, będący wzorem cech i cnót idealnego dowódcy, który zawsze wie co i jak zrobić, nigdy nie zostawia rannych żołnierzy, jest dla nich jak ojciec. Podobnym przykładem jest sierżant Randal, niezastąpiony kompan, sprawiedliwy i nieustraszony dowódca, a także szeregowy McGregor zawsze służący pomocą, bezbłędnie i bez sprzeciwu wykonujący wszystkie rozkazy, będący wprost idealnym żołnierzem. Postaci te kreują pozytywny wizerunek amerykańskiego żołnierza, który ukazany na tle rzeszy nieprzyjaciół, źle uzbrojonych i wyszkolonych, staje się symbolem zwycięstwa dobra nad złem. Taki obraz potęgują jeszcze poszczególne misje, w których uczestniczy oddział, z reguły bardzo niebezpieczne i czasami wręcz niemożliwe do zrealizowania, a jednak zawsze zwycięskie. Nasuwa to myśl, że przyswajając cechy głównych bohaterów i wartości, jakimi się kierują, zawsze wyjdzie się zwycięsko z każdej opresji.

Aby jeszcze bardziej wpłynąć na pozytywny sposób postrzegania działań wojennych w kolejnych odsłonach gry, zaczęto wprowadzać bardziej osobiste wątki, którymi kierują się postaci, tak aby gracz bardziej wczuł się w atmosferę walki. Jednym z nich jest motyw zemsty, odwet za osobistą krzywdę, którą jest np. zabicie kompana z drużyny lub cenionego dowódcy. Powoduje to bardziej emocjonalne podejście do akcji i usprawiedliwia nie zawsze słuszne moralnie działania ze strony gracza. Utożsamianie się z poszczególnymi bohaterami to kluczowy element wpływu na emocje uczestnika gry. W propagandowym ujęciu jest to korzystanie z figury męczennika⁸, który broniąc swoich ideałów, przekonań ginie lub zostaje skazany na cierpienie. W popularnej retoryce takie zachowanie zasługuje na cześć, ale i odwet. Postawa ta może wywołać nastroje gwałtowne,

⁸ Tamże, s. 162.

objawiające się niemal obsesyjną żądzą zemsty. Podstawową wartością usprawiedliwiającą ten czyn jest dobro społeczne i najlepsze cechy wybranego narodu, a także ukazanie na co stać przeciwnika: okrutnego, bezmyślnego i bezwzględnego, zabijającego pozytywnego bohatera – amerykańskiego żołnierza. Ukazuje to także, ile może poświęcić człowiek w imię zwycięstwa. W *Call of Duty* przykładami postaw męczenników są m.in. Mike Harper, poświęcający swoje życie, aby jego oddział wykonał przydzielone mu zadanie, a także szeregowy Will, który zginął, ratując życie głównego bohatera.

W kolejnych rozgrywkach gracz walczy w imię szeroko pojmowanego dobra, za którym kryją się zazwyczaj takie wartości, jak wolność, sprawiedliwość lub amerykański styl życia. Jest to przedstawione w dwojaki sposób. Po pierwsze, przez ukazanie postaw, jakie reprezentują główni bohaterowie, którzy z miłości do ojczyzny poświęcają dla niej życie, oraz są przykładnymi Amerykanami. Po drugie zaś, przez zaprezentowanie celu, jaki przyświeca żołnierzom – walki w imię podstawowych wartości, takimi jak wolność, niepodległość, honor, ojczyzna. Celem jest emocjonalny wpływ na odbiorcę przekazu i zasugerowanie mu, jakie są w życiu podstawowe wartości, które powinien przyswoić jako własne i się nimi kierować. Walka w obronie ojczyzny została w grze pokazana na przykładzie licznych ataków na Stany Zjednoczone Ameryki, które same w sobie są fundamentem wolności i niepodległości.

Sposób postępowania żołnierzy w *Call of Duty* nie zawsze jednak jest godny pochwały – propagandowy przekaz byłby łatwo zauważalny. Dlatego komplikuje się niektóre postaci, tak aby w kolejnych historiach było więcej niuansów często charakterystycznych dla rzeczywistego świata. Wśród żołnierzy zdarzają się zdrady lub inne niegodne uczynki: szpiegostwo, torturowanie jeńców. Czyiny te popełniane są jednak z niskich pobudek. Nie stoi za nimi żadna głęboka ideologia lub motywacja, najczęściej ich przyczyną jest

zraniona duma, chciwość lub inne powody, które rozumie się jako „obiektywnie negatywne”. Nie zmienia to faktu, że nieustannie pojawia się motyw szlachetności żołnierzy na polu walki, którzy zawsze ratują niewinnych, dbają o rannych i robią wszystko co jest konieczne dla wielkiego, chwalebego zwycięstwa. Wielu głównych bohaterów jest przedstawionych jednowymiarowo, niezależnie od tego, co robią i ilu zabijają przeciwników, kontekst całej opowieści utrzymuje ich działania w pozytywnym świetle, jako te, które mają na celu zapewnienie bezpieczeństwa państwu i jego obywatelom. Prezentowanie w ten sposób każdej postaci ma za zadanie utwierdzić gracza w przekonaniu o słuszności działań, w których uczestniczy żołnierz amerykański i jego armia.

Wojna w grach serii *Call of Duty* jest ukazywana jako jeden wielki wysokobudżetowy film akcji; stała się ona *blockbusterem* gier komputerowych. Nie znajdzie się w niej żadnych poważnych dylematów na temat moralności i oceny moralnej wojny. Prezentuje bardzo uproszczony model walki dobra ze złem. Taka forma ma zapewnić jak najwięcej rozrywki, dlatego nie przedstawia się w niej żadnych głębokich refleksji, jedynie prostą, szybką, dynamiczną zabawę. Gra niezależnie od tego, czy niesie za sobą dowolne wartości dydaktyczne lub propagandowe, musi sprawiać przyjemność. Wymusiło to na programistach wykreowanie nowego, rozpoznawalnego, charakterystycznego przeciwnika, którego intencje są na tyle złe, by gracz od samego początku miał wobec niego negatywne odczucia. Wróg musi posiadać cechy sprawiające, że walka i pokonanie go będą satysfakcjonujące. Dlatego musi mieć on wielką armię, być sprytny i tworzyć nietuzinkowe strategie wojenne. W wielu wypadkach pojawiają się inspiracje autentycznymi postaciami i wydarzeniami, co pozwala na wykreowanie realnego tła akcji. Aby gracz emocjonalnie podszedł do rozgrywki, potrzebna jest odpowiednia wizualizacja czynów przeciwnika. Prezentacja głównego antagonisty

jest zatem kluczowym aspektem do kreacji jego poczynań i naszych motywacji, by go pokonać. Dlatego postać wroga jest prezentowana jednoaspektowo przez pryzmat negatywnych działań, takich jak: zabijanie ludności cywilnej, wyburzanie budynków, zabijanie własnych ludzi, ataki terrorystyczne czy zdetonowanie bomby atomowej w centrum miasta. Przeciwnik o takim wizerunku w łatwy sposób wzmaga dezaprobatę do jego postaci, szybko traci się jakiegokolwiek skrupuły wobec niego. Jest to typowy przykład dehumanizacji przeciwnika⁹, czyli jego odczłowieczenie, traktowanie człowieka jako przedmiotu pozbawionego jakichkolwiek uczuć i emocji. Dehumanizacja wroga pozwala na podważenie zasady „nie zabijaj”, co w przypadku żołnierzy jest konieczne, aby mogli zabijać na wojnie. Ukazanie antagonistycznych zachowań jako tych nieludzkich, okrutnych i niegodnych, ma zaprezentować przeciwnika jako podczłowieka lub tylko jako przedmiot służący do osiągnięcia konkretnego celu. Wzorcowym przykładem dehumanizacji wroga w *Call of Duty* jest jedna z misji, podczas której przeciwnik morduje ludność cywilną na lotnisku w Moskwie, co spowodować ma, że w odwecie gracz bez żadnych skrupułów zrobi wszystko, aby go unicestwić.

Inną metodą negatywnego przedstawienia postawy nieprzyjaciela jest przesadne i wyolbrzymione uwypuklenie jego ujemnych cech¹⁰. Zabieg ten ma za zadanie naświetlić haniebne czyny wroga tak, by były jeszcze bardziej wyraziste, a ich kontekst absurdalnie zły. Nawet proste komentarze postaci pobocznych, które wypowiadają się w sposób sceptyczny na temat antagonisty, deprecjonują obraz wroga w oczach odbiorcy. Celem jest wykazanie, że czyny przeciwnika zawsze są naganne, niezależnie od faktu, że również w szeregach głównych bohaterów zdarzają się niechlubne postęпки. Kolejnym z chwytów propagandowych zastosowanych w grze jest ośmie-

⁹ Tamże, s. 215.

¹⁰ Tamże, s. 221.

szanie i upokarzanie przeciwnika¹¹. Opowiadanie żartów na jego temat, zwracanie się do niego tylko po nazwisku, mówienie o nim lekceważącym tonem, a nawet torturowanie go sprawia, że gracz nie odczuwa wobec niego litości. Często żarty mają też dodać luźniejszy ton całej opowieści. Takie deprecjonowanie przeciwnika jest elementem stosowania manipulacji psychologicznej. Czyni wroga śmiesznym, żalonym, pozbawia go szacunku i godności.

Call of Duty jest przykładem miękkiej propagandy tworzonej w czasie pokoju między innymi po to, aby wpłynąć na sposób postrzegania działań militarnych przeszłych, obecnych i przyszłych, które będą udziałem armii Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników. Wzorce postępowania przedstawione w całej serii są wartościami dodanymi, mającymi zasugerować określony sposób postępowania czy postrzegania przedstawionych faktów. Zastosowane metody propagandowe nie są użyte w sposób natarczywy, agresywny, ale mają jedynie podsuwać myśl, że zobrazowane działania są właściwe, zgodne z ogólnie przyjętymi normami społecznymi, a postawy żołnierzy są godne szacunku i naśladowania. Wszystko to ma na celu działanie „ku pokrzepieniu serc” i uniknięcie nachalnej indoktrynacji graczy; jest osiąganę przez powtarzanie tych samych scenariuszy rozgrywanych akcji, stereotypów postaci i rozwiązań fabularnych. Wszystkie komunikaty są prezentowane w sposób subtelny i łagodny, gdyż ich zbyt natarczywe przedstawienie mogłoby przynieść odwrotny skutek. Dla dojrzałych użytkowników przekazy te będą zrozumiałe i prawidłowo odczytywane, niebezpieczne mogą być dla młodszych odbiorców, bardziej podatnych na manipulację.

¹¹ Tamże, s. 199.

4. *American Army* narzędziem rekrutacyjno-szkoleniowym armii Stanów Zjednoczonych

American Army to taktyczna gra akcji. Jest swego rodzaju poradnikiem dla potencjalnego rekruta sił zbrojnych USA. W grze użytkownik kieruje wykreowanym przez siebie cywilem, który zaciąga się do wojska. Duży nacisk kładzie się w niej na kooperacyjne podejście do rozgrywki. Produkcja ta ma w głównej mierze wydźwięk propagandowy. Można ją za darmo zobaczyć i pobrać z sieci, gdyż została sfinansowana przez armię Stanów Zjednoczonych, aby zwiększyć nabór. Gra została wyemitowana w 2002 roku i jest wciąż rozwijana, w miarę zaś upływu czasu zyskuje coraz więcej elementów, które jeszcze bardziej rozbudowują jej techniczne możliwości, np. w zaawansowane technologicznie urządzenia służące do obrony i ataku, nowoczesne uzbrojenie, a także poprzez poprawę jakości efektów graficznych, optymalizację wymagań sprzętowych. Od swojego powstania nieustannie zyskiwała coraz większą liczbę sympatyków. Cechą sztandarową gry jest olbrzymi nacisk na realizm oraz odtworzenie struktur i elementów amerykańskiej armii. Zdobyła wiele nagród, wśród których jest rekord Guinnessa w pięciu kategoriach związanych z elektroniczną rozgrywką, m.in. za największą wirtualną armię, za najchętniej ściąganą grę¹².

Na początku rozgrywki w *American Army* został umieszczony krótki samouczek, rodzaj szkolenia rekrutacyjnego, mającego za zadanie przeszkolić użytkownika w zakresie podstaw sterowania poszczególnymi elementami gry i występującymi w niej postaciami; i właśnie w tym trybie ujęto najwięcej technik propagandowych. Cały trening jest przedstawiony za pomocą komiksowych obrazków, na których zobrazowano przebieg procesu rekrutacji do armii, jego

¹² L. Mezoff, *American's Army game set five Guinness World Records*, <https://www.army.mil/article/16678> (dostęp: 10.02.2009).

poszczególne fazy, wszystkie niezbędne procedury, szkolenia w zakresie pomocy rannym, używania sprzętu bojowego, kursy obsługi broni i różnych technik walki, które przygotowują do walki na prawdziwym polu bitwy. W trakcie tego treningu obserwujemy metody oddziaływania na podświadomość użytkownika przez przesyłanie określonego typu informacji. Dokonywana jest próba wpłynięcia na decyzje użytkownika gry, zaczynając od słownictwa, jakim posługują się postacie: ma ono wojskową nomenklaturę, jest pozbawione kontekstu emocjonalnego, padają krótkie, jasne i proste zwroty i komendy. Nie używa się takich słów, jak zabić, mordować, tylko wyeliminować, unicestwić, zniszczyć. Poprzez użycie sformułowań: „konflikt zbrojny”, „interwencja zbrojna”, „operacja zbrojna” czy też „misja pokojowa”, sugeruje się zdystansowane podejście do wojny lub tego, co się podczas niej może wydarzyć. Nasuwa to myśl, że służba w wojsku jest zwykłą pracą, iż bycie żołnierzem to zawód jak każdy inny, a jedynym co go wyróżnia, to cel – obrona suwerenności Stanów Zjednoczonych.

Kolejnym aspektem, na jaki możemy zwrócić uwagę, są komunikaty kierowane wprost do graczy. Pierwszym, podstawowym elementem jest sposób, w jaki twórcy próbują przekonać młodego człowieka do służby wojskowej¹³. Ma temu służyć kłamliwe przedstawienie wizerunku armii; skłania ono do myślenia, że wojsko to świetna przygoda. Nie ma pokazanych żadnych złych stron służby, wszystkie elementy, które mogą powodować negatywną ocenę pracy wojska są eliminowane. Pomija się takie podstawowe zadania jak musztra, służba w kuchni lub warta. Codziennosc życia żołnierzy prezentuje się jako formę ćwiczeń, które czegoś uczą. Taki wizerunek armii ma na celu wyidealizowanie obrazu wojska w oczach potencjalnego rekruta. Nie powinien się niczego obawiać, gdyż nie czekają tam na niego żadne zagrożenia, służba będzie dla niego

¹³ U. Jarecka, *Propaganda wizualna...*, wyd. cyt., s. 136.

wspaniałą przygodą i przyniesie mu uznanie w społeczeństwie. Taki obraz ma przybliżać wizję idealnego wojska, swoistą laurkę przeznaczoną dla obywateli, którzy chcieliby wstąpić do armii. Służbę przedstawia się w samych superlatywach, a wojnę jako wspaniałą przygodę. Armię utożsamia się z dobrą matką, która przyjmie każdego pod swoje skrzydła. Taka metaforyka trafia do każdego z potencjalnych użytkowników gry. Wykorzystana jest tu metoda odnoszenia się do autorytetu¹⁴, społecznego uznania, zaufania, a nawet charyzmy. Na jednym z kadrów samouczka widać wielu młodych mężczyzn różnych ras, którzy zaciągnęli się do wojska. Wszyscy w tym samym czasie składają żołnierską przysięgę, w której zobowiązują się walczyć przeciwko wrogom Ameryki. W prosty i klarowny sposób pokazuje to, że w każdym tkwi żołnierz i każdego armia przyjmie z otwartymi ramionami.

W kolejnych odślonach poradnika widzimy młodych rekrutów docierających na teren bazy wojskowej, zaś dowódca informuje ich, że jeżeli będą służyć jego rozkazów i je wykonywać staną się najbardziej elitarną armią na świecie. Jest to charakterystyczny motyw wyróżnienia się jednostki z tłumu, wpływanie na ambicję młodego człowieka, na potrzebę jego samorealizacji, osiągnięcia sukcesu. Będzie kimś ważnym, cieszącym się powszechnym uznaniem i szacunkiem, nie zwykłym cywilem, ale żołnierzem elitarniej armii Stanów Zjednoczonych, która jest gwarantem pokoju na całym świecie. Wywieranie wpływu na ambicje człowieka i jego potrzebę społecznego uznania rzutuje na podejmowane decyzje, odnosi pozytywny skutek. W prezentacji idealnego wojska duże znaczenie ma pokazanie przełożonych jako takich, którzy nie krzyczą na podwładnych, a co najwyżej mówią stanowczym głosem. Nasuwa to myśl, iż każdy przełożony jest dobrym ojcem, który chce tylko czegoś nauczyć. Jest to przykład sugestii autorytetu, prestiżu, opartego na cenionych war-

¹⁴ Tamże, s. 121.

tościach lub też odniesienie się do niego. Oddziaływanie za pomocą osoby posiadającej wysoki autorytet nadaje odpowiedni wydźwięk komunikatowi, który ma być przyjmowany bez zastrzeżeń. Postać dobrego ojca świetnie się tu wkomponowuje, gdyż każdy takiego ojca ma lub chciałby mieć. Wojsko jest surowe, nakłada dyscyplinę, wymaga poświęceń i jest w pewien sposób podobne do postaci wymagającego, ale kochającego ojca. Rodzic jest też bardzo dobrym przykładem, gdyż większość rekrutów to mężczyźni, a dla wielu z nich jest to ważna postać w życiu, którą darzą szacunkiem i w stosunku do której czują respekt.

Ważne przesłanie zostało także uwidocznione w scenach przedstawiających szkolenie z zakresu „czerwonej taktyki”, w trakcie której rekrutów uczy się udzielania pierwszej pomocy na polu walki, m.in. opatrywania ran, tamowania krwotoków, ewakuacji rannych z pola ostrzału. Uświadamia to, że życie każdego kompana w drużynie może zależeć od nas, że trzeba sobie pomagać nawet w najtrudniejszych sytuacjach, uczy empatii, troski o towarzyszy broni. Taki chwyt ma za zadanie zintegrować oddział, wywołać efekt braterstwa w armii (często efekt ten pojawia się w popkulturze). Zachęca to do włączenia się do wspólnoty żołnierzy jako jednej wielkiej rodziny, w której nie ma podziałów rasowych, społecznych czy odmiennych ideologii; wyjątek stanowią stopnie wojskowe. Wojsko zapewnia więź, która daje bezpieczeństwo oraz poczucie siły, gdyż stanowi sumę wszystkich jednostek w grupie.

Szkolenie uwieńczone zostaje uroczystością złożenia przysięgi, w trakcie której zebrani ludzie gratulują nowo zaprzysiężonym żołnierzom. W Stanach Zjednoczonych służba w wojsku cieszy się powszechnym szacunkiem. Może to być dla wielu młodych ludzi dobrą motywacją, by zaciągnąć się do wojska. Uznanie społeczne jest jedną z potrzeb występujących w piramidzie Masłowa. Według niej człowiek po zaspokojeniu potrzeb podstawowych, odczuwa

potrzeby wyższego rzędu, wśród których jest m.in. uznanie społeczne, szacunek, przynależność. Realizacją takiej potrzeby może być służba wojskowa; niesie ze sobą prestiż, uznanie, ma społeczne poparcie, a mundur budzi zaufanie i poczucie bezpieczeństwa.

Cały trening kończy się sfabularyzowanym wstępem do historii o wojnie w fikcyjnym kraju. Końcowe slajdy ukazują wartości, o które walczą Stany Zjednoczone. Najważniejszym wizerunkowym hasłem związanym z tym przekazem jest to, że Ameryka nie toczy wojen, a prowadzi operacje pokojowe i pomaga innym krajom. Przedstawienie w ten sposób własnego punktu widzenia, własnych poczynań i wprost zasugerowanie go innym, ma na celu nakreślenie odpowiedniego obrazu stosunków międzynarodowych. Potwierdza to stereotyp amerykańskiej armii jako policjanta strzegącego ładu i porządku na świecie. W grze ukazano także z kim i przeciwko czemu walczą Stany Zjednoczone. W jednym z ostatnich slajdów zaprezentowana została postać dyktatora. Cały obraz jest przedstawiony w ciemnych, mrocznych kolorach sugerujących zło. Postać ubrana jest w płaszcz podobny do rosyjskiego i uszanke, co łączy się z prostym wzorcem wroga Ameryki. Wskazuje ona wprost, kto jest głównym wrogiem. Postać dyktatora jest symbolem ucisku, przemocy i strachu. Wydźwięk tego obrazu jest spotęgowany przez przedstawienie w tle parady wojskowej, która ma uwypuklić poziom zagrożenia ze strony wroga. Taki obraz jest symboliczny, ponadczasowy i niezależnie od tego, kiedy znów go zobaczymy, zawsze umożliwi rozpoznanie wroga.

Podobne metody zostały zastosowane w wersji gry wieloosobowej, w której rozgrywane są starcia pomiędzy oddziałami. Walka pokazana jest jako forma dobrej zabawy, która będzie kontynuowana w wojsku. Wprowadza się przez to młodych ludzi w błąd, ale takie ukazanie działań zbrojnych, jako niezagrażających życiu, przynoszących jedynie sukcesy, ma z pewnością pomóc w rekrutacji.

Innym elementem jest uwypuklenie wartości cenionych w wojsku. W tym wypadku jest to honor. W rozgrywce za każdą misję gracz otrzymuje punkty honoru; im więcej tych punktów zdobywa tym szybciej awansuje. Jest to przekaz kierowany do potencjalnych rekrutów, utwierdzający ich w przekazaniu, że służba w armii jest prostym i skutecznym sposobem awansu społecznego. Przywołanie etosu honorowego żołnierza jest swego rodzaju podnoszeniem samooceny walczących.

Kolejnym aspektem, o którym należy wspomnieć, jest wspaniałomyślność¹⁵. Żołnierz amerykański nie zabija wrogów, ale bierze ich do niewoli, pomaga rannym – nie kieruje się uprzedzeniami, dba o wroga. Przedstawienie sytuacji w ten sposób, to przekaz skierowany do trzech grup odbiorców: 1. do gracza, któremu w ten sposób sygnalizuje się jak powinien postępować będąc żołnierzem USA podczas misji pokojowej lub konfliktu zbrojnego; 2. następnie do opinii publicznej, bowiem przez pokazanie wielkoduszności, wspaniałomyślności, a nawet opiekuńczości wobec wroga, zwiększa się akceptacja społeczna dla działań armii amerykańskiej na świecie; 3. ostatnim jest wróg, który otrzymuje wiadomość, że jeżeli się podda, to nie spotka go nic złego, będzie miał zagwarantowany status jeńca wojennego i nie będzie musiał obawiać się żadnych niegodziwości.

Wszystkie wskazane powyżej metody propagandy wojennej obecne w *American Army* są wprost wyartykułowane i mają ściśle określony cel – zwiększenie liczby rekrutów armii amerykańskiej. Brak tutaj subtelności przekazu propagandowego omówionego w *Call of Duty*. Ta produkcja ma jasno określony cel, dla którego została zrealizowana i dzięki któremu w Stanach Zjednoczonych

¹⁵ Tamże, s. 194.

osiągnęła sukces. W latach 2000–2009 roku armia amerykańska wydała na ten projekt około 32,8 miliona dolarów¹⁶.

Podsumowanie

Wpływ mediów na otaczającą nas rzeczywistość przejawia się w szczególności w kształtowaniu naszej wiedzy i wyobrażeń, poglądów i sympatii w każdej dziedzinie życia. Przekłada się na nasze postępowanie oraz sposób i charakter podejmowanych przez nas decyzji, które mogą być rzeczywiście wolne i słuszne tylko wtedy, gdy podejmujemy je na podstawie prawdziwych informacji.

Fascynacja grami komputerowymi powoduje, iż niekiedy młodzi ludzie przestają odróżniać rzeczywistość od tej wykreowanej w przestrzeni wirtualnej, utożsamiają się z narzucanymi im wzorcami i wartościami, przez co szerzenie propagandy z ich użyciem jest wyjątkowo skuteczne. Omówienie zastosowanych w *Call of Duty* i *American Army* metod propagandy wojennej udowodniło, że współcześnie gry są doskonałym nośnikiem przekazu określonych idei oraz lokowania określonych produktów. Są łatwym sposobem dotarcia do odbiorców, przede wszystkim do ludzi młodych. Natomiast przedstawione powiązania rynku gier z przemysłem zbrojeniowym, wojskiem, światem akademickim, a także bieżącą polityką międzynarodową obrazują jak potężnym narzędziem oddziaływania stało się to interaktywne medium u progu XXI wieku.

¹⁶B. Sinclair, *American's Army bill: \$32,8 million*, <http://web.archive.org/web/20100214163606/http://au.gamespot.com:80/news/6242635.html> (dostęp: 9.12.2008).

War propaganda in video games

The main purpose of the article is to present what methods are used in video games. How they affect the awareness of the recipients, also prove that nowadays interactive medium of video games are an excellent tool for influencing, especially for young people. The author of the article, based on two selected war games „Call of Duty” and „America Army”, will analyze the methods and forms of war propaganda in them, and will show how they can affect the view of the war.

Dominik Dziedzic

*Czy intuicje filozoficzne można trenować?
Nieinferencyjna teoria intuicji
oraz negatywna filozofia eksperymentalna*

Wstęp

Wyobraź sobie, że rozmowa na temat istnienia Boga, w której bierzesz udział, utknęła na argumencie, że Bóg – definiowany jako wszechmocna i moralnie doskonała osoba, która stworzyła świat – nie istnieje, ponieważ na świecie jest zbyt wiele zła. Moralnie doskonała osoba dążyłaby do usunięcia wszelkiego zła, które można usunąć. W rozmowie pada odpowiedź na ten argument: Bóg ma poważne powody, żeby dopuścić istnienie zła na świecie. Jednym z tych powodów jest umożliwienie i zachęta do realizacji dobra, innym umożliwienie wolności, a jeszcze innym uporządkowanie świata zgodnie z bożym prawem. Aby zrealizować ten ostatni cel, Bóg przekazał ludziom prawa, np. w formie dekalogu, i nakazał im ich przestrzegać. Wystarczy postępować zgodnie z tymi prawami i wszystko będzie dobrze.

Bez trudu można odpowiedzieć na ten argument:

– Nawet jeżeli Bóg przekazał ludziom prawa, to nie przekazał im wiarygodnych narzędzi interpretacji. Nie możemy brać dekalogu dosłownie, bo wtedy okaże się na przykład, że istotne fragmenty boskiego prawa obowiązują tylko mężczyzn, bo Bóg zwraca się tylko do mężczyzn w przykazaniach: pamiętaj, abyś dzień święty święcił, nie będziesz zabijał itd. Jeżeli jednak

Bóg specjalnie zostawił ludziom pole do interpretacji, to kogo, jak nie Boga, należy winić za krzywdę wyrządzoną w imię boskiego prawa zinterpretowanego źle, choć z intencją jego przestrzegania.

Rozmówca przyznaje rację temu argumentowi, jednak nie zgadza się z wnioskiem, że Bóg bez powodu dopuszcza zło. Twierdzi mianowicie, że niezbadane są wyroki boskie i że często na pierwszy rzut oka nie widać, z jakim zamiarem działa Bóg. Nie znaczy to jednak, że Bóg nie ma jakiegoś ukrytego planu. Być może w dłuższej perspektywie uda nam się odkryć z jakim planem działa Bóg.

Ten argument sprawić może więcej problemów niż poprzedni, ale w końcu przychodzi ci do głowy odpowiedź, która zdaje się być przekonująca:

– Argument, że Bóg działa z jakimś ukrytym planem, ma tragiczne konsekwencje. Zobacz: przypuśćmy, że Pani Elżbieta ma czwórkę dzieci. Pewnego dnia powiesiła na ścianie regulamin, w którym ustaliła pewne nakazy i zakazy: np. należy myć zęby po jedzeniu, nie wolno przeklinać ani bić się, należy odrabiać lekcje. Trudno jednak powiedzieć, jaka rzeczywiście jest rola tego regulaminu, bo Pani Elżbieta nagradza i karze dzieci zupełnie losowo: dziecko, które naruszyło zakaz lub nie spełniło nakazu może być równie dobrze ukarane, co nagrodzone. Dziecko, które wypełnia ustalenia, może być nagrodzone, ale także może być ukarane.

Nie wydaje mi się – dodajesz – żeby Pani Elżbieta miała w tym wszystkim jakiś sensowny cel wychowawczy, choć to oczywiście nie znaczy, że nie kieruje się jakimś ukrytym planem.

Czy uważasz, że Pani Elżbieta postępuje dobrze w stosunku do swoich dzieci?

Gdy rozmówca przyznaje, że zachowania Pani Elżbiety nie można nazwać dobrym, należy spodziewać się, że to koniec dyskusji nad istnieniem Boga. Scenariusz z Panią Elżbietą zawiera analogie do argumentu z ukrytego planu Boga i do wcześniejszych ustaleń (np. że zło na świecie istnieje, że Bóg dał ludziom prawa). Należy domyślać się więc, że w rozmowie pojawiają się wszystkie przesłanki potrzebne do wyprowadzenia wniosku, że Bóg nie może postępować dobrze, dopuszczając zło. Ostatnim brakującym elementem wspomnianego argumentu było uzyskanie od rozmówcy oceny na temat postępowania Pani Elżbiety. Skoro Pani Elżbieta postępuje źle, to przy zachowaniu tych samych przesłanek i analogii Bóg również postępuje źle. Bóg więc nie istnieje, bo nie nazwiemy Bogiem kogoś, kto postępuje źle.

Ku twojemu zaskoczeniu rozmówca dalej upiera się przy swoim po wygłoszeniu oceny o Pani Elżbiecie, twierdząc, że Bóg nie może postępować źle. Sprawdźcie raz jeszcze, czy na pewno podzielacie wszystkie istotne przesłanki. Czy Bóg i Pani Elżbieta dopuszczają zło w odpowiednich dla siebie dziedzinach? „Tak” – odpowiada rozmówca. Czy Bóg i Pani Elżbieta dopuszczają zło z poważnych powodów? „Tak, być może tak, po prostu nie znamy ich ukrytego planu”. Czy Pani Elżbieta postępuje dobrze? „Nie, stanowczo nie!”. Czy zatem Bóg postępuje dobrze? Rozmówca odpowiada: „Tak, Bóg zawsze postępuje dobrze”. Mimo że zgadzacie się, że scenariusz z Panią Elżbietą jest dobrą analogią dyskutowanego problemu, nadal różnicie się co do wniosków.

Jak doszło do takiej sytuacji? Dlaczego ten sam argument, który jednej osobie wydaje się w pełni przekonujący, okazuje się zawodny w przypadku drugiej osoby? Stawiając te pytania, powołuję się na doświadczenia, które na pewno znane są każdemu, kto uczest-

niczył w kursach z filozofii: często dyskusja na zajęciach przebiega następujący sposób: uczestnicy podzieleni są na dwa lub więcej konkurencyjnych obozów, a linia podziału przebiega zgodnie z różniącymi się od siebie poglądami, z których każdy może stanowić odpowiedź na problem będący przedmiotem dyskusji. Taka sytuacja oczywiście nie jest typowa tylko dla dyskusji filozoficznych; ponieważ jednak w niniejszym artykule korzystam z przykładów badań teoretycznych i empirycznych nad znanymi problemami filozoficznymi, będę trzymać się przykładów filozoficznych. Zacznę odpowiadać na pytanie, skąd bierze się zróżnicowanie poglądów w znanych problemach filozoficznych, od opisu standardowej w filozofii analitycznej praktyki, którą często nazywa się „filozofią gabinetową”.

1. Filozofia gabinetowa i filozofia eksperymentalna

W filozofii analitycznej często zdarza się, że filozof w swojej argumentacji opisuje pewną hipotetyczną sytuację i pyta się, czy ten opis przedstawia jakiś filozoficznie istotny element – na przykład czy osoba opisana w tej sytuacji wie, że p , czy tylko uważa, że p ; czy jej działanie było wolne; czy jej postępowanie było moralnie dopuszczalne. Taki scenariusz nazywa się eksperymentem myślowym. Następnie filozof odpowiada na to pytanie, a jego odpowiedź służy potem uzasadnieniu bronionego przez niego stanowiska filozoficznego (albo obaleniu atakowanego stanowiska).

Postępując w ten sposób, filozof przeważnie zakłada, że odpowiedź, której udzielił, jest oczywista i że wszyscy się z nim zgodzą (a czyjaś ewentualna niezgoda wynika z niezrozumienia przedstawionego scenariusza). Ponieważ przeważnie albo nie sprawdza, czy inni się z nim zgodzą, albo pyta się jedynie swoich studentów i kolegów po fachu, praktyka ta została określona mianem gabinet-

wej i w pewnej chwili zaczęła budzić podejrzenia: a co, jeżeli okaże się, że wcale nie ma zgody co do odpowiedzi na eksperymenty myślowe? Co więcej, co, jeżeli różne grupy ludzi będą odpowiadać na eksperymenty myślowe różnie, przy czym nie będzie powodu, aby uważać, że odpowiedzi jednej grupy są bardziej trafne niż innej? To podejrzenie postanowili zweryfikować filozofowie eksperymentalni i wygląda na to, że się ono potwierdziło.

W swoim artykule przedstawiam jedną z odpowiedzi, jakiej udzielili filozofowie gabinetowi na oskarżenie filozofów eksperymentalnych – zarzut z biegłości – oraz udzielam na nie odpowiedzi. Zanim przejdę do przedstawienia zarzutu z biegłości, w sekcji 2 omawiam jedno z podstawowych pojęć metodologii filozoficznej, intuicję filozoficzną, oraz pokazuję jej rolę w ewaluacji eksperymentów myślowych. Następnie, w sekcji 3, przedstawiam pokrótce niektóre badania filozofów eksperymentalnych, które wskazują, że intuicja filozoficzna nie jest rzetelnym narzędziem. W sekcji 4 przechodzę do omówienia zarzutu z biegłości. Zarzut z biegłości spotkał się z dwoma rodzajami odpowiedzi ze strony filozofów eksperymentalnych: teoretyczną i empiryczną; w sekcji 4 przedstawiam obie te odpowiedzi. W sekcji 5 natomiast przedstawiam swoją teorię tego, czym są intuicje filozoficzne, a następnie, w sekcji 6, używam jej do sformułowania teoretycznej odpowiedzi na zarzut z biegłości – a więc do pokazania, gdzie filozofowie wysuwający zarzut z biegłości popełniają błąd.

2. Intuicja filozoficzna jako podstawowe narzędzie filozofii analitycznej

Intuicja filozoficzna pełni podstawową funkcję w wielu argumentach w filozofii analitycznej¹ – przeważnie w tych, w których

¹ Niniejsza sekcja artykułu poświęcona jest uzasadnieniu tego stwierdzenia.

autor przywołuje eksperymenty myślowe. Weinberg pokusił się nawet o stwierdzenie, że „filozofia analityczna bez intuicji po prostu nie byłaby filozofią analityczną”². Dlatego pytanie, czym intuicja filozoficzna jest i czy można jej ufać, jest dla filozofii analitycznej fundamentalne.

Intuicja filozoficzna nie ma nic lub prawie nic wspólnego z tym, co w języku potocznym określa się tym terminem. Najłatwiej będzie mi pokazać, czym ona jest, na przykładzie zaczerpniętym z *Państwa* Platona:

– Bardzo pięknie mówisz, Kefalosie – powiedziałem. – A co do tego właśnie, jeżeli mowa o sprawiedliwości, to czy powiemy, że sprawiedliwość to jest tyle co: prawdomówność – tak po prostu – i tyle co: oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie, czy też i to nawet raz będzie działaniem sprawiedliwym, a innym razem niesprawiedliwym? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach, broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać, i nie byłby sprawiedliwy ten, który by ją oddał; ani ten, który by człowiekowi zostającym w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

² Zob. J. Weinberg, *How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism*, *Midwest Studies in Philosophy*, nr 31, 2007, s. 318. Tu i w reszcie artykułu tłumaczenie moje, o ile nie zaznaczyłem inaczej. Należy wyjaśnić, że Weinberg ma tutaj na myśli coś na kształt stwierdzenia, że filozofia analityczna bez intuicji nie byłaby tą samą filozofią analityczną, jaką znamy teraz, a nie że filozofia analityczna w ogóle by nie istniała bez intuicji. W tym samym miejscu zauważa bowiem, że intuicja jest jednym z głównych narzędzi filozofa – ale oczywiście nie jedynym.

– Słusznie mówisz – powiada³.

W swoim argumencie Sokrates przedstawia krótką historię o szaleńcu, od którego ktoś pożyczył broń, zanim jeszcze ten oszalał. Następnie pyta, czy sprawiedliwe byłoby oddać mu broń, i odpowiada: „przecież każdy przyzna, że [...] nie trzeba jej oddawać”. Ten wniosek służy następnie do odrzucenia analizowanej przez Sokratesa definicji sprawiedliwości jako oddawania każdemu, co mu się należy (i byciu prawdomównym). Czyli to nie teoria służy ocenie przypadku szczegółowego, ale przypadek szczegółowy weryfikuje teorię. Ale skąd wiadomo, że nie należy oddać szaleńcowi broni, skoro nie na podstawie już sformułowanej teorii sprawiedliwości? Bardziej ogólna wersja tego pytania brzmi: w oparciu o jakie sądy można skonstruować teorie filozoficzne? I skąd wiadomo, że tym sądom można ufać?

Metodolodzy filozofii nazywają zdolność do wygłaszania sądów tego rodzaju *intuicją filozoficzną* (czasem także same sądy nazywane są *intuicjami*), a jednym z celów formułowania teorii tego, czym jest intuicja filozoficzna, jest wskazanie, w jakich warunkach (i czy w ogóle) można jej ufać. W literaturze poświęconej intuicjom filozoficznym przywoływane jest wiele kryteriów mających wskazywać, kiedy mamy do czynienia z intuicją⁴. Ponieważ rozstrzygnięcie, które z tych kryteriów wybrać, mogłoby stanowić przedmiot odrębnego artykułu, proponuję przyjąć kryterium funkcjonalne⁵.

³ Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2003, 331C.

⁴ Zob. J. Pust, *Intuition* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Summer 2017 Edition*), red. E. N. Zalta, dostęp: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/>.

⁵ Zob. J. Weinberg, J. Alexander, *The Challenge of Sticking with Intuitions through Thick and Thin*, [w:] *Intuitions*, red. A. Booth, D. Rowbottom, Oxford University Press, Oxford 2014.

Czasem intuicję filozoficzną opisuje się zgodnie z tym kryterium w analogii do wzroku: intuicja filozoficzna tak się ma do oceny eksperymentów myślowych, jak wzrok do oceny (weryfikacji) zdań postrzeżeniowych („to jest czerwone”, „tamto jest niebieskie”)⁶.

Przywoływanie eksperymentów myślowych jest jedną z podstawowych metod stosowanych w filozofii analitycznej. I tak na przykład Cohen opisuje dwie loterie: ustawioną i nieustawioną, aby wykazać nieadekwatność reguły fallibilistycznej, która definiuje, co znaczy, że podmiot *S* wie, że *p* na podstawie dowodów [*evidence*]⁷. W innym eksperymencie myślowym Lehrer opisuje Pana Trutempa, który ma trafne sądy o temperaturze otoczenia, ale nie zdaje sobie sprawy z ich trafności; ten eksperyment stanowi element argumentacji za internalizmem a przeciwko eksternalizmowi w epistemologii⁸. Z kolei Goldman opisuje Harrego, który patrzy na jedyną prawdziwą stodołę na planie filmowym pełnym fasad stodoł. Intuicja, że Harry nie wie, że obiekt, na który patrzy, to stodoła, stanowi potwierdzenie reliabilizmu – teorii głoszącej, że wiedza to prawdziwe przekonania, które powstają poprzez działanie rzetelnych mechanizmów⁹.

W etyce sławny jest eksperyment Thomson, który służy jej do obrony dopuszczalności aborcji. Thomson każe swojemu czytelnikowi wyobrazić sobie, że został porwany i podłączony do sławnego skrzypka, i że odłączenie się od muzyka przed upływem dziewię-

⁶ Zob. E. Sosa, *Experimental philosophy and philosophical intuition*, *Philosophical Studies*, nr 132, 2007. S. Hales, *The Faculty of Intuition*, *Analytic Philosophy*, nr. 53, 2012. R. Audi, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics*, *Ethical Theory and Moral Practice*, nr. 11, 2008.

⁷ Zob. S. Cohen, *How to be a Fallibilist*, *Philosophical Perspectives*, nr 2, 1988, s. 92.

⁸ Zob. K. Lehrer, *Knowledge, Truth and Evidence*, *Analysis*, nr 25, 1965.

⁹ Zob. A. Goldman, *Discrimination and Perceptual Knowledge*, *The Journal of Philosophy*, nr 73, 1976.

ciu miesięcy jest równoznaczne z jego śmiercią. Ponieważ – jak mówi intuicja – wolno się w takiej sytuacji odłączyć, Thomson wnioskuje, że aborcja – która jest analogiczna do przypadku skrzypka – jest moralnie dopuszczalna.

Inne znane eksperymenty myślowe to, między innymi, rodzina kontrprzykładów do nomologiczno-dedukcyjnego modelu wyjaśnienia naukowego w filozofii nauki¹⁰ albo przykład Gödla, podany przez Kripkego w filozofii języka jako argument przeciwko deskrytywizmowi a za teorią przyczynowo-historyczną¹¹.

Skoro w filozofii analitycznej tak wiele argumentów zależy od sądów będących przedmiotem intuicji, podstawowe pytanie brzmi, jak te sądy są formułowane i czy (lub w jakich warunkach) można im ufać. Jeżeli okazałoby się, że nie ma powodów oczekiwać, że sądy będące przedmiotem intuicji są trafne, to te teorie filozoficzne, w których uzasadnieniu eksperymenty myślowe grają istotną rolę, nie miałyby żadnej wartości.

3. Negatywna filozofia eksperymentalna

Właśnie taki wniosek płynie z badań empirycznych przeprowadzonych w negatywnym nurcie filozofii eksperymentalnej¹². Standardowy eksperyment (gdzie *eksperyment* to badanie empiryczne intuicji, w odróżnieniu od *eksperymentu myślowego*, który jest elementem argumentacji) polega na przedstawieniu eksperymentu

¹⁰ Zob. W. Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1989, s. 47.

¹¹ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Aletheia, Warszawa 1980, s. 117.

¹² Zasadniczo w filozofii eksperymentalnej istnieją dwa nurty: negatywny i pozytywny. W pozytywnej filozofii eksperymentalnej wyniki badań są używane do potwierdzenia teorii filozoficznej, tj. do stwierdzenia, że jest ona intuicyjna, a tym samym, *prima facie*, prawdziwa (albo do odrzucenia zarzutu, że jest ona nieintuicyjna).

myślowego uczestnikom i zbadaniu ich intuicji – a więc odpowiedzi na pytanie zadane do eksperymentu myślowego. Hipoteza, którą (negatywny) filozof eksperymentalny stara się potwierdzić, mówi, że intuicje filozoficzne respondentów zależą od jakiejś filozoficznie nieistotnej cechy – na przykład od ich narodowości, płci lub otoczenia, w jakim badanie zostało przeprowadzone. Co więcej, ta cecha jest przeważnie dobrana tak, że nie można stwierdzić, którym intuicjom należy ufać bardziej – Amerykanów czy Chińczyków, kobiet czy mężczyzn, uczestników wypełniających ankietę przy czystym czy przy brudnym biurku. Jeżeli zebrane dane wskazują, że hipoteza jest prawdziwa, autor badania stawia wniosek, że intuicja filozoficzna, przynajmniej w tym konkretnym eksperymencie myślowym lub rodzinie eksperymentów myślowych, nie jest wiarygodna, ponieważ nie wiadomo, intuicjom której grupy można ufać. A skoro tak, to nie należy odwoływać się do tego eksperymentu myślowego w argumentach filozoficznych.

Dla lepszego zrozumienia tego schematu, przyjrzyjmy się jednemu z pierwszych badań z filozofii eksperymentalnej – badaniu intuicji Chińczyków i Amerykanów dotyczących eksperymentu myślowego o Gödalu¹³. Opierając się na opisanych przez Nisbetta i in.¹⁴ psychologicznych różnicach między mieszkańcami Dalekiego Wschodu z jednej strony, a Europejczykami i Amerykanami z drugiej, Machery i in.¹⁵ postawili hipotezę, że intuicje referencyjne (dotyczące relacji oznaczania [*referential intuitions*]) Chińczyków nie będą się pokrywać z intuicjami Amerykanów. I tak rzeczywiście było: Chińczycy dużo rzadziej mieli intuicje zgodne z przewidywa-

¹³ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Aletheia, Warszawa 1980, s. 117-118.

¹⁴ Zob. R. Nisbett, K. Peng, I. Choi, A. Norenzayan, *Culture and systems of thought: holistic vs. analytic cognition*, *Psychological Review*, nr 108, 2001.

¹⁵ Zob. E. Machery, R. Mallon, S. Nichols, S. Stich, *Semantics, cross-cultural style*, *Cognition*, nr 92, 2004.

niami Kripkego niż Amerykanie, których spory odsetek także nie zgadzał się z teorią przyczynowo-historyczną. Stąd Machery i in. stwierdzili, że dopóki nie ma powodów, dla których mielibyśmy wierzyć intuicjom referencyjnym Amerykanów chętniej niż Chińczyków, nie należy brać pod uwagę wyniku eksperymentu myślowego o Gödlu (i analogicznych) przy konstrukcji teorii referencji¹⁶.

Badania w negatywnej filozofii eksperymentalnej można podzielić ze względu na dziedziny filozoficzne oraz ze względu na filozoficznie nieistotny czynnik wpływający na oceny intuicyjne. Stich¹⁷ podaje cztery kategorie tych czynników: efekty demograficzne, kolejności [*order effects*], ujęcia [*framing effects*]¹⁸ i czynniki środowiskowe. Eksperyment z teorii referencji należał do pierwszej grupy: ankietowani z różnych grup demograficznych mieli różne intuicje i nie można jednoznacznie wskazać, która z tych grup ma rację. Chciałbym przytoczyć jeszcze kilka mniej znanych, ale równie interesujących eksperymentów z różnych subdyscyplin filozoficznych i kategorii czynników.

3.1. Epistemologia/efekt kolejności

Swain, Alexander i Weinberg¹⁹ przeprowadzili eksperyment weryfikujący wspomniany wcześniej pomysł Lehrera, prezentując uczestnikom badania trzy historie. Pierwsza opisywała Dawida, któ-

¹⁶ Innym wyjściem jest ograniczyć się do teorii lokalnych: ‘Gödel’ odnosi się do Gödla w USA, ale do Schmidta w Chinach, ale formułowanie takich lokalnych, zrelatywizowanych teorii nigdy nie było celem filozofów języka.

¹⁷ Referat pt. „The Bankruptcy of the Great Tradition” wygłoszony na konferencji we Wrocławiu 21 maja 2010.

¹⁸ W języku polskim czasem tłumaczy się to jako efekt ram odniesienia, ale takie tłumaczenie jest mniej trafne w kontekście filozofii eksperymentalnej.

¹⁹ Zob. S. Swain, J. Alexander, J. Weinberg, *The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp*, Philosophy and Phenomenological Research, nr 76, 2008.

ry podrzuca monetę i jest przekonany, że wypadnie reszka. Jego przekonanie sprawdza się średnio w połowie przypadków. Dawid rzuca monetą i wypada, zgodnie z jego przekonaniem, reszka. Drugi scenariusz był oparty o eksperyment myślowy Lehrera: od czasu, jak Karola uderzył w głowę kamień, jego przekonania co do aktualnej temperatury otoczenia są bezbłędne. Nie zdaje sobie jednak sprawy, że to uderzenie miało taki efekt. Siedząc w pokoju, Karol jest przekonany, że temperatura wynosi 23 stopnie. Ostatni opisuje przypadek Karen, profesorki chemii, która przeczytała w recenzowanym czasopiśmie naukowym, że mieszanie pewnych dwóch substancji powoduje wydzielanie się zabójczego gazu. Pytania w ankietach brzmiały: na ile zgadzasz się ze stwierdzeniem, iż Dawid/Karol/Karen wie, że wypadnie reszka/temperatura wynosi 23 stopnie/mieszanie tych dwóch substancji prowadzi do powstania niebezpiecznego gazu? Uczestnicy zaznaczali odpowiedzi na pięciostopniowej skali: od „zdecydowanie się nie zgadzam” (1) do „zdecydowanie się zgadzam” (5).

Okazało się, że kiedy przypadek Karola prezentowany był po przypadku Dawida (którego przekonanie, zgodnie ze zdaniem uczestników, nie jest wiedzą), uczestnicy oceniali go średnio wyżej, $\mu = 3,2$, niż kiedy był prezentowany po przypadku Karen (której przekonanie było oceniane jako wiedza): $\mu = 2,4$. Różnica nie tylko była statystycznie istotna, ale średnie znalazły się po różnych stronach środka skali (3). Kiedy przypadek Karola był prezentowany samodzielnie, średnia odpowiedzi wypadła pomiędzy tymi wartościami, na $\mu = 2,8$.

Argumentacja autorów przebiegała następnie utartym schematem. Po pierwsze, wyniki pokazują, że intuicjami dotyczącymi przypadku Lehrera można łatwo manipulować, zmieniając kolejność przypadków. Po drugie, nie wiadomo, które intuicje miałyby być tymi właściwymi. Skoro tak, to nie należy ufać intuicjom prowokowanym

przez eksperyment myślowy Lehrera, przynajmniej dopóki nie zostanie wskazane, jak poradzić sobie z tymi trudnościami.

Co ciekawe, autorzy zauważają także, że w książce *A Theory of Knowledge*, w której Lehrer prezentuje swój przypadek (który klasyfikuje jako niewiedzę), bezpośrednio poprzedza go dyskusja nad niekontrowersyjnymi przypadkami wiedzy (a więc jak w tej wersji ankiety, gdzie przypadek Karen poprzedza przypadek Karola), sprawiając, że uczestnicy oceniają go raczej jako przypadek niewiedzy niż wiedzy.

3.2. Metafizyka/czynniki środowiskowe

Weinberg i in. przeprowadzili eksperyment pokazujący wpływ czcionki na intuicje w metafizyce, przedstawiając uczestnikom badania następujący scenariusz:

Wyobraź sobie, że w nadchodzącym stuleciu odkryjemy wszystkie prawa natury i skonstruujemy superkomputer, który będzie w stanie ze stuprocentową dokładnością wydedukować z tych praw i aktualnego stanu świata, co się stanie w przyszłości. Przypuśćmy, że taki superkomputer rzeczywiście powstanie i 25 marca 2015 roku, 20 lat przed narodzeniem Jeremiego, przewidzi, że Jeremy obrabuje Fidelity Bank o 18:00, 26 stycznia 2195. Jak zawsze predykcja superkomputera okazuje się poprawna: Jeremy napada na Fidelity Bank 26 stycznia 2195 o godzinie 18²⁰.

²⁰ Zob. J. Weinberg, C. Gonnerman, C. Buckner, J. Alexander, *Are philosopher expert intuiters?*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010.

Następnie ankietowani zaznaczali na pięciostopniowej skali Likerta, do jakiego stopnia zgadzają się ze stwierdzeniami: „Jeremy mógł zdecydować, aby nie obrabować banku” oraz „rabując bank, Jeremy miał wolną wolę [*he acts of his own free will*]” (1 – zdecydowanie się zgadzam; 5 – zdecydowanie się nie zgadzam). Aby przetestować stawianą przez siebie hipotezę, autorzy postanowili przedstawić połowie ankietowanych wspomniany scenariusz napisany mało czytelną czcionką (Mistral), a drugiej połowie ankietę napisaną czytelnie (Arialem). W pierwszym przypadku respondenci chętniej zgadzali się z oboma zdaniami ($\mu_1 = 2,37$; $\mu_2 = 2,08$) niż w drugim ($\mu_1 = 2,70$; $\mu_2 = 2,46$; obie różnice statystycznie istotne).

3.3. Etyka/efekt ujęcia

Dość ciekawy eksperyment – niestety bez analizy statystycznej – zaprezentowali na zjeździe *Society for Philosophy and Psychology* Monroe i Guglielmo²¹. Uczestnicy ich badania przeczytali dwie wersje znanego eksperymentu myślowego z wagonikiem: po torach, które naprawia pięciu robotników, jedzie wagonik z niedziałającymi hamulcami; jeżeli się nie zatrzyma, bez wątpienia wszyscy zginą. John, który stoi na wiadukcie obok grubego mężczyzny, zauważa, że jedyny sposób, aby ocalić tych robotników, to zrzucić tego mężczyznę na tory (John sam jest zbyt szczupły). Mężczyzna zginie, ale wagonik zatrzyma się. Pytanie: czy jest moralnie dopuszczalne, aby John zrzucił otyłego mężczyznę z wiaduktu?

Były dwie wersje scenariusza: jedna sugerowała, że John jeszcze mężczyzny nie zrzucił („czy jest moralnie dopuszczalne...”), druga: że to już się stało („czy było moralnie dopuszczalne...”). Mimo że czyn jest ten sam, uczestnicy ocenili go jako mniej moral-

²¹ Plakat na zjeździe SPP: A. Monroe, S. Guglielmo, *Back to the footbridge: Moral permissibility of past and present action*, lipiec 2011.

nie dopuszczalny, gdy był opisany w czasie teraźniejszym, niż gdy w czasie przeszłym.

Podobnych eksperymentów jest mnóstwo. Okazało się, że mieszkańcy Azji Wschodniej mają inne intuicje epistemiczne niż Europejczycy i Amerykanie; podobnie różnią się Hindusi i ludzie kultury zachodniej²². Kobiecte i męskie oceny eksperymentów myślowych w epistemologii, etyce i metafizyce różnią się²³. Proste manipulowanie elementami otoczenia zmienia intuicje moralne – czy ktoś oglądał neutralny, czy zabawny program telewizyjny²⁴, czy biurko, przy którym siedzi ankietowany, jest czyste, czy lepkie, albo czy w pobliżu coś nieprzyjemnie pachnie²⁵. Zaobserwowano nawet różnice w intuicjach metafizycznych między różnymi grupami etnicznymi: Kanadyjczycy europejskiego pochodzenia mają inne intuicje co do tożsamości osobowej niż kanadyjscy Indianie²⁶, a dzieci amerykańskie i tybetańskie dysponują różnymi pojęciami wolnej woli²⁷. Pełna bibliografia dotychczasowych badań nad intuicjami filozoficznymi zajęłaby kilkanaście stron.

²² Zob. J. Weinberg, S. Nichols, S. Stich, *Normativity and Epistemic Intuitions*, *Philosophical Topics*, nr 29, 2001.

²³ Zob. W. Buckwalter, S. Stich, *Gender and Philosophical Intuition*, *Social Science Research Network, Working Papers Series*, 2010.

²⁴ Zob. P. Valdesolo, D. DeSteno, *Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment*, *Psychological Science*, nr 17, 2006.

²⁵ Zob. S. Schnall, J. Haidt, G. Clore, A. Jordan, *Disgust as Embodied Moral Judgment*, *Personality and Social Psychology Bulletin*, nr 34, 2008.

²⁶ Zob. M. Chandler, T. Proulx, *Personal Persistence and Persistent Peoples: Continuities in the lives of individual and whole cultural communities* [w:] *Self-continuity: Individual and collective perspectives*, red. F. Sani, New York: Psychology Press, 2008.

²⁷ Zob. N. Chernyak, T. Kushnir, K. Sullivan, Q. Wang, *A Comparison of Nepalese and American Children's Concepts of Free Will* [w:] *Expanding the Space of Cognitive Science. Proceedings of the 33rd Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, red. L. Carlson, C. Hoelscher i T. Shipley, Boston, Massachusetts, 2011.

Oczywiście nie jest tak, że wnioski wysuwane z tych eksperymentów są niepodważalne lub że wyniki każdego eksperymentu można jednoznacznie zinterpretować. Jednak ogólna konkluzja jest taka, że odwołania do intuicji filozoficznej są dużo bardziej problematyczne, niż to się pierwotnie filozofom wydawało. W szczególności tam, gdzie eksperymenty wskazują na niepożądany wpływ arbitralnych czynników, obrońca intuicji powinien się do nich ustosunkować, wskazując przede wszystkim, którego typu intuicjom nie należy ufać i dlaczego.

4. Zarzut z biegłości

Przeciwko wnioskowi filozofii eksperymentalnej został wysunięty – jako jeden z kilku – zarzut z biegłości, który mówi, że wyniki dotychczasowych eksperymentów nie stanowią żadnego zagrożenia dla praktyki odwoływania się do intuicji, ponieważ uczestnikom eksperymentów brakuje wykształcenia filozoficznego²⁸. Można się spodziewać, że intuicje filozofów, którzy odebrali staranny trening i spędzili długie godziny na roztrząsaniu hipotetycznych przypadków, nie podlegają wpływowi filozoficznie nieistotnych czynników. Dopóki filozofowie eksperymentalni nie wykażą, że tak nie jest, obowiązuje domniemanie niewinności i wolno odwoływać się do eksperymentów myślowych w praktyce filozoficznej.

²⁸ Zob. T. Williamson, *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, *Metaphilosophy*, nr 42, 2011. K. Ludwig, *Intuitions and Relativity*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2007. J. Horvath, *How (Not) to React to Experimental Philosophy*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010.

4.1. Eksperymenty na filozofach

Ten zarzut spotkał się z dwoma rodzajami odpowiedzi ze strony filozofów eksperymentalnych: empiryczną i teoretyczną. Pierwsza polegała na przeprowadzeniu eksperymentów na osobach z wykształceniem filozoficznym; wiemy o co najmniej czterech takich eksperymentach.

Vaesen i Peterson zbadali intuicje epistemiczne czterech grup osób z wykształceniem filozoficznym²⁹, dla których pierwszym językiem był angielski, holenderski, niemiecki i szwedzki. Uczestnikom badania, rekrutowanym z filozoficznych dyskusyjnych list mailingowych, zadali szesnaście pytań o jednakowym schemacie: „przypuśćmy, że X [imię] wie, że Y [zdanie]. Czy uważasz, że to, co X wie, jest [*qualifies as*] wiedzą?”³⁰. W jedenastu z nich autorzy odnotowali statystycznie istotne różnice między intuicjami anglojęzycznych respondentów a pozostałymi; największe w wypadku Holendrów.

I tak, na przykład, 75% anglojęzycznych uczestników badania i tylko 50% Holendrów zgadza się, że „Karl wie, że woda to woda” jest wiedzą. Podobnie sprawa się ma z „Zygmunt wie, że żeby poradzić sobie z problemem globalnego ocieplenia, trzeba zrobić coś, co ten problem rozwiązuje” (anglojęzyczni: 68%, Holendrzy: 47%); „Ludwig wie, że 11 września 2001 czy Osamy bin Ladena były różowe albo innego koloru” (anglojęzyczni: 75%, Holendrzy:

²⁹ Jak podają autorzy badania, 97% uczestników badania posiadała stopień doktora, magistra lub licencjata z filozofii; pozostałe 3% stanowili uczestnicy, którzy nie posiadali stopnia naukowego / zawodowego w filozofii, ale uczestniczyli przynajmniej w trzech kursach z filozofii.

³⁰ Zob. K. Vaesen, M. Peterson, *The Reliability of Armchair Intuitions*, *Metaphilosophy*, nr 44, 2013, s. 562.

43%); „Hanna wie jak otworzyć [swoje] usta” (anglojęzyczni: 67%, Holendrzy: 42%)³¹.

Vaesen i Peterson tłumaczą te różnice faktem, że w języku angielskim (podobnie jak w polskim) *wiedzieć* [*to know*] i *wiedza* [*knowledge*] mają ten sam źródłosłów, podczas gdy w szwedzkim, niemieckim i holenderskim nie ma między tymi słowami etymologicznego pokrewieństwa. Wniosek z eksperymentu jest następujący: ponieważ przez samo bycie wychowanym w anglojęzycznym otoczeniu nie jest się lepszym albo gorszym filozofem, intuicje epistemiczne osób z wykształceniem filozoficznym są wrażliwe na filozoficznie niepożądane czynniki.

W innym eksperymencie Tobia, Buckwalter i Stich³² pokazali, że etyczne intuicje profesjonalnych filozofów wykazują efekt ujęcia [*framing effect*]. W tym celu poprosili uczestników jednej z konferencji Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego o przeczytanie dwóch scenariuszy. Pierwszy, oparty na eksperymencie myślowym Williama, mówił o botaniku w Ameryce Południowej, który staje przed dylematem. Kapitan oddziału szturmowego, który napadł na wioskę, w której akurat pracował botanik, daje mu wybór: albo naukowiec sam zabije jednego z dwudziestu chłopów, którzy sprzeciwili się kapitanowi (pozostałych dziewiętnastu zostanie puszczonej wolno), albo kapitan rozkaże swoim podwładnym zabić wszystkich dwudziestu. Drugi scenariusz opisywał standardowy problem z wagonikiem: bohater scenariusza może uratować pięciu robotników przez zmianę toru wagonika przy pomocy przekładni; jeżeli to zrobi, przechodzień, który akurat znalazł się na drugim torze, zginie. Pytania zadane do tych scenariuszy to, odpowiednio,

³¹ Tamże, s. 654-567.

³² Zob. K. Tobia, W. Buckwalter, S. Stich, *Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?*, *Philosophical Psychology*, nr 26, 2011.

czy botanik ma moralny obowiązek zabić chłopca i czy przełączenie wajchy jest moralnie dopuszczalne.

Ankieta miała dwie wersje, aktora i obserwatora. Wersja aktora używała drugiej osoby liczby pojedynczej (np. „jeżeli przełączysz wajchę, ocalisz pięciu robotników”, „kapitan stawia Cię przed wyborem...”). W wersji obserwatora autorzy użyli imion bohaterów scenariusza, przez co wszystko było wyrażone w trzeciej osobie³³.

Czytając wersję obserwatora scenariusza o botaniku, niewielu filozofów oceniło, że botanik jest moralnie zobligowany to zabicia chłopca (9%), natomiast nie byli już tacy zgodni w wersji aktora (36%). W przykładzie z wagonikiem ocenili przełączenie wajchy za moralnie dopuszczalne dużo częściej, kiedy czytali wersję obserwatora (89%) niż aktora (64%). Oczywiście rozwiązanie dylematu moralnego nie powinno zależeć od tego, jak jest opisany, jeżeli tylko przedstawia tę samą sytuację.

O dwóch pozostałych eksperymentach jedynie wspomnę. Schultz, Cokley i Feltz³⁴ pokazali – używając scenariusza podobnego do tego ze wspomnianego wcześniej eksperymentu Monroe i Guglielmo – że na intuicje osób z wykształceniem filozoficznym³⁵ dotyczące wolnej woli wpływa ich osobowość (a konkretnie cecha osobowości nazywana serdecznością [*warmth*]) w tym samym stopniu, co wpływa na intuicje osób bez wykształcenia filozoficznego. Innymi słowy, trening filozoficzny nie powoduje, że wpływ osobowości na intuicje maleje.

³³ Tamże, s. 5, 7.

³⁴ Zob. E. Schultz, E. Cokley, A. Feltz, *Persistent bias in expert judgments about free will and moral responsibility: A test of the expertise defense*, *Consciousness and Cognition*, nr 20, 2011.

³⁵ Uczestnicy tego badania byli rekrutowani za pośrednictwem serwisu internetowego (www.unipark.de), którym zarządza Max Planck Institute for Human Development w Berlinie: autorzy badania użyli do tego celu filozoficznych dyskusyjnych list mailingowych, z których korzystają zarówno pracownicy instytutów filozoficznych w Niemczech, jak i studenci filozofii.

Natomiast Schwitzgebel i Cushman³⁶ pokazali przy pomocy bardzo rozbudowanej ankiety, że kolejność przedstawienia scenariuszy ma wpływ nie tylko na intuicje etyczne profesjonalnych filozofów³⁷, ale i na to, jakie argumenty przywołują na ich uzasadnienie. Zbadali trzy reguły moralne: doktrynę podwójnego efektu [the doctrine of double effect], zasadę moralnego przypadku [the principle of moral luck] i rozróżnienie na działanie i zaniechanie [the action / omission principle]. Okazało się, że kolejność scenariuszy wpływa nie tylko na oceny moralne ich bohaterów, ale także na to, czy filozof uzna, że przy ocenie historii kierował się jedną z tych reguł moralnych. Wniosek Schwitzgebela i Cushmana brzmiał, że czasem filozofowie nie tyle rozwiązują dylematy moralne przy pomocy wcześniej przemyślanych reguł, co dopasowują reguły do uprzedniej intuicyjnej odpowiedzi.

Oczywiście te cztery eksperymenty nie pokazują, że profesjonalni filozofowie czy osoby z wykształceniem filozoficznym są podatne na dokładnie te same manipulacje, na które są podatni ludzie bez wykształcenia filozoficznego, ale nie taki był też ich cel. Wniosek, który płynie z tych badań, brzmi następująco: skoro intuicje profesjonalnych filozofów i osób wykształconych filozoficznie są wrażliwe na nieistotne czynniki w tych przykładach, które zostały przebadane, to trening filozoficzny nie dostarcza uniwersalnych narzędzi zapewniających intuicjom stabilność.

³⁶ Zob. E. Schwitzgebel, F. Cushman, *Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers*, *Mind and Language*, nr 27, 2012.

³⁷ Za pośrednictwem serwisu internetowego Moral Sense Test, którym zarządza Moral Psychology Research Lab na Uniwersytecie Harvarda przebadano 324 filozofów (stopień doktora lub magistra w filozofii), 753 ludzi o innym wykształceniu niż filozoficzne (stopień doktora lub magistra w innej dziedzinie niż filozofia) i 1389 osób z wykształceniem niższym niż stopień magistra w jakiegokolwiek dziedzinie. Wśród filozofów 221 (68%) potwierdziło specjalizację lub zainteresowanie w etyce.

4.2. Analiza treningu filozoficznego

Drugą odpowiedzią do zarzutu z biegłości jest teoretyczna analiza treningu filozoficznego, jakiej podjęli się Weinberg i in.³⁸. Z literatury psychologicznej wyabstrahowali trzy cechy treningu prowadzącego do biegłości:

- *informacja zwrotna*: trening jest powtarzany, a adept otrzymuje szybkie i precyzyjne wskazówki co do tego, czy i gdzie zrobił błąd;
- *dekompozycja*: zadanie można rozłożyć na części i adept zdaje sobie sprawę z tej struktury. Podział zadania na części pozwala spełnić poprzednie kryterium dzięki temu, że adept dowiaduje się, w której części zadania popełnił błąd (jeżeli go popełnił);
- *pomoce zewnętrzne*: podejmowanie decyzji jest wspomagane narzędziami [*external decision aids*].

Weinberg i in. zauważają, że zarzut z biegłości ma poważny defekt: albo studenci filozofii otrzymują informację zwrotną od swoich nauczycieli, albo są uczeni na podstawie teorii filozoficznych, które zostały sformułowane w oparciu o intuicje ich autorów (lub obie sytuacje zachodzą jednocześnie). To nie wyjaśnia, dlaczego taki trening miałby prowadzić do biegłości, ponieważ to, dlaczego intuicje nauczycieli lub autorów teorii miałyby być trafne, nadal pozostaje bez odpowiedzi³⁹. Inne braki treningu filozoficznego to niewystarczająca liczba powtórzeń eksperymentów myślowych⁴⁰ i cała gama błędów poznawczych, które mogą wpływać na oceny filozofów⁴¹.

Co więcej, Weinberg i in. podkreślają, że warunkiem na biegłość nie jest po prostu fakt, że ktoś poświęca danej dziedzinie dużo

³⁸ Zob. J. Weinberg, C. Gonnerman, C. Buckner, J. Alexander, *Are philosopher expert intuiters?*, *Philosophical Psychology*, nr 23, 2010

³⁹ Tamże, s. 343.

⁴⁰ Tamże, s. 342.

⁴¹ Tamże, s. 341.

czasu, a nawet że ma ona swoje miejsce na uniwersytecie. Znane są przykłady dziedzin – m.in. psychiatrii i wykrywania kłamstw przy użyciu wariografu – których uprawianie nie prowadzi do biegłości, mimo że zajmują się nimi pracownicy naukowci.

Nie jest jednak tak, że doktorat z filozofii, pisanie i recenzowanie publikacji i przedstawianie i słuchanie prezentacji na konferencjach nie daje żadnych dodatkowych umiejętności, których nie posiadaliby ludzie bez wykształcenia filozoficznego. Weinberg i in. zgadzają się, że filozofowie potrafią analizować teksty, oceniać i konstruować argumenty, używać logiki formalnej, znają współczesną i historyczną literaturę filozoficzną⁴². Problem polega na tym, że te umiejętności nie są użyteczne w ocenach intuicyjnych.

Williamson⁴³ odpowiedział na ten zarzut, starając się dowieść, że trening filozoficzny spełnia trzy warunki praktyki prowadzącej do biegłości, a umiejętności, które – według Weinberga i in. – doktorant zdobywa w czasie studiów filozoficznych, są użyteczne w ocenianiu eksperymentów myślowych.

Wymóg dekompozycji jest, według Williamsona, spełniony. Po pierwsze, czytelnik eksperymentu myślowego musi przeczytać i zrozumieć scenariusz, co odpowiada umiejętności analizy tekstów. Następnie musi zbadać, na czym eksperyment myślowy polega. Williamson używa problemu Gettier'a jako przykładu, żeby pokazać, jaką strukturę ma ocena eksperymentu myślowego: czytelnik musi zrozumieć, że osoba w eksperymencie myślowym ma sąd, że ten sąd jest prawdziwy i że jest uzasadniony, ale że nie jest wiedzą. Następnie musi ocenić, czy ten scenariusz jest możliwy i czy wniosek wynika z przesłanek. W przykładzie Gettier'a polega to na zauważeniu, że z faktu, iż ktoś ma uzasadnione prawdziwe przekonanie, które

⁴² Tamże, s. 334-335.

⁴³ Zob. T. Williamson, *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, *Metaphilosophy*, nr 42, 2011

nie jest wiedzą, wynika, że teoria wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania nie jest właściwa. Według Williamsona w wyprowadzeniu tego wniosku jest pomocna umiejętność konstrukcji i oceny argumentów.

Zewnętrzne pomoce decyzyjne są rzadko używane w przeprowadzaniu eksperymentów myślowych, ale czasem, jak zauważa Williamson, logika formalna pomaga wyjaśnieniu struktury eksperymentu myślowego.

Ostatni, najważniejszy warunek – informacja zwrotna – jest według Williamsona spełniony, ponieważ „do czasu otrzymania tytułu doktora w filozofii analitycznej, student przeważnie przeczytał kilka tuzinów artykułów i książek, w których eksperymenty myślowe grają kluczową rolę, myślał, rozmawiał i pisał o nich przy wielu okazjach i otrzymywał szczegółowe wsparcie od swoich nauczycieli, często bardzo szybkie (np. podczas zajęć)”⁴⁴.

Wydaje się, że kontrargument Williamsona jest raczej słaby: nie potrzeba doktoratu z filozofii, aby zrozumieć większość eksperymentów myślowych, a przeprowadzenie rozumowania w rodzaju „skoro ten sąd jest prawdziwy i uzasadniony, a nie jest wiedzą, to wiedza nie może być identyczna z prawdziwymi uzasadnionymi sądami” nie wymaga ukończenia nawet podstawowego kursu logiki. I, przede wszystkim, Williamson dalej nie wytłumaczył, dlaczego informacja zwrotna od profesorów filozofii miałyby być trafna.

Chcę tu jednak tylko zaznaczyć powyższe problemy, a skupić na błędnych – moim zdaniem – wnioskach, wyprowadzonych przez Williamsona na podstawie analizy struktury tego, jak przebiega przeprowadzenie eksperymentu myślowego. W szczególności postaram się pokazać, że umiejętności, które Williamson przywołuje w obronie biegłości filozofów, nie mają znaczenia w przypadku są-

⁴⁴ Tamże, s. 224.

dów będących przedmiotem intuicji. Aby to zrobić, muszę zacząć od (zarysu) teorii intuicji filozoficznej.

5. Intuicje jako nieinferencyjne klasyfikacje

Przyjrzyjmy się najpierw, jak konstruuje się definicje analityczne. Za przykład przyjmijmy jakiś prosty przypadek, powiedzmy, pojęcie kubka. Jedną z możliwości jest zbadać dwa zbiory, kubków i niekubków, i poszukać takiej listy cech, która jest wspólna wszystkim kubkom, ale żaden niekubek jej nie spełnia (tj. brakuje mu co najmniej jednej cechy z tej listy). Powiedzmy zatem, że w efekcie badania dwóch zbiorów i cech przedmiotów sformułowana jest wstępna definicja, w której podawane są swoiste dla przedmiotów z jednego z tych zbiorów cechy. Jeżeli istnieją jakieś niekubki, które podpadają pod definicję, jest ona za szeroka. Jeżeli jakieś kubki nie spełniają definicji, jest ona za wąska. Nie trzeba od razu podawać ambitnego celu sformułowania tzw. definicji normalnej (inaczej: równościowej): ktoś może być zainteresowany jedynie pytaniem, czy każdy kubek ma uszko. Aby odpowiedzieć negatywnie, trzeba wskazać kubek, który nie ma uszka; aby odpowiedzieć pozytywnie, należałoby pokazać sporą liczbę zróżnicowanych kubków i zauważyć, że mimo iż różnią się między sobą (powiedzmy kształtem, kolorem i rozmiarem), wszystkie mają uszka. Co ciekawe, nie trzeba szukać istniejących kubków: wystarczy wyobrazić sobie różne przedmioty i ocenić, czy są kubkami, czy nie. Chociaż, oczywiście, nie jest tak, że ta decyzja jest zupełnie nieczuła na ograniczenia empiryczne. Jeżeli, powiedzmy, sformułujemy definicję matki biologicznej jako kobiety, która urodziła dziecko, to dopóki nie będzie medycznej możliwości, aby mężczyźni zachodzili w ciążę, prawdopodobnie możemy takie hipotetyczne przypadki po prostu zignorować. Natomiast dobra definicja matki biologicznej musi w tej chwili rozstrzy-

gać, czy jest nią kobieta, która dziecko urodziła, czy ta, od której pochodzi komórka jajowa (czy, na przykład, zrezygnować z warunku, że matka jest tylko jedna), ponieważ istnieją przypadki, w których nie jest to ta sama osoba.

Kluczowym elementem tej procedury jest decyzja, co jest kubkiem, a co nie jest. Co pozwala ludziom formułować taki sąd, skoro nie dysponują jeszcze wyartykułowaną definicją? Psychologia pojęć daje kilka odpowiedzi. Pierwszy model, pochodzący z filozofii, mówi, że pojęcia reprezentowane są jako zestawy koniecznych i wystarczających warunków, które pozwalają na określenie, czy dany przedmiot podpada pod pojęcie⁴⁵.

Eksperymenty psychologiczne każą odrzucić tak prosty model na rzecz, na przykład, teorii prototypów, zgodnie z którą pojęcia reprezentowane są jako lista cech i ich wag. Kiedy średnia ważona cech przedmiotu jest większa niż pewien próg, przedmiot podpada pod pojęcie. Ta teoria pozwala tłumaczyć między innymi sądy o typowości, a więc fakt, że na przykład ludzie uważają wróbla za bardziej typowego ptaka niż pingwina⁴⁶. Inna jeszcze teoria – egzemplarzy – mówi, że pojęcia są reprezentowane przy pomocy zbioru przedstawicieli pojęcia (tj. ich reprezentacji w umyśle) i funkcji podobieństwa. I na przykład naczynie podpada pod pojęcie kubka, jeżeli jest wystarczająco podobne do tych przedmiotów, które osoba wcześniej uznała za kubki⁴⁷. Są jeszcze inne teorie, na przykład teoria-teorii [*theory-theory*]⁴⁸ i teoria neoklasyczna, mówiąca,

⁴⁵ Zob. E. Margolis, S. Laurence, S, *Concepts and Cognitive Science* [w:] *Concepts. Core Readings*, red. E. Margolis i S. Laurence. MIT Press, 1999, s. 8.

⁴⁶ Tamże, s. 27.

⁴⁷ Zob. G. Murphy, *The Big Book of Concepts*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2002, s. 49-54.

⁴⁸ Zob. E. Margolis, S. Laurence, S, *Concepts and Cognitive Science* [w:] *Concepts. Core Readings*, red. E. Margolis i S. Laurence. MIT Press, 1999, s. 47.

że pojęcia są kodowane w postaci częściowych definicji⁴⁹; istnieją też teorie hybrydowe, zgodnie z którymi pojęcia mają jednocześnie dwie (lub więcej) reprezentacji o różnych postaciach (np. jedna jest prototypem a druga częściową definicją).

To, co wspólne wszystkim tym teoriom, to, po pierwsze, analogia z gramatyką. Opisywanie pojęcia przypomina na gruncie tej analogii poszukiwanie zasad gramatycznych: mimo że większość ludzi nie jest w stanie otwarcie sformułować tych zasad, ich wypowiedzi im podlegają, co oznacza, że reguły gramatyczne są reprezentowane w ich umysłach. Innymi słowy, pojęcia są jakoś reprezentowane w umyśle, ale ta reprezentacja nie jest bezpośrednio dostępna świadomości. Po drugie, zgodnie z tymi teoriami aplikacje pojęć (sądy w postaci „czy przedmiot *x* podpada pod pojęcie *y*”) ujawniają, mniej lub bardziej dokładnie, zawartość pojęć (czyli że, powiedzmy, jeżeli wszystko, co ktoś nazywa kubkiem, musi być w stanie przechowywać płyn, to cecha *przechowuje płyny* jest jakoś reprezentowana w umyśle jako przynależna kubkom).

Filozofowie zauważyli, że teorie pojęć świetnie pasują do opisanego, na czym polega przeprowadzanie eksperymentów myślowych⁵⁰. Weźmy cytowany na początku przypadek szaleńca z dialogu Platona: stwierdzenie „nie jest sprawiedliwe oddać mu sztylet” jest aplikacją pojęcia czynu sprawiedliwego do opisanej sytuacji. Podobnie w przypadkach Cohena istotną rolę pełni aplikacja pojęcia wiedzy do nieustawionej i ustawionej loterii. Z pewnością nie

⁴⁹ Tamże, s. 52.

⁵⁰ Zob. A. Goldman, J. Pust, *Philosophical Theory and Intuitional Evidence* [w:] *Pathways to Knowledge*, red. A. Goldman, New York: Oxford University Press, 1998. A. Goldman, *Philosophical naturalism and intuitional methodology*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, nr 84, 2010. S. Stich, *Moral Philosophy and Mental Representation* [w:] *The Origin of Values*, red. M. Hechter, L. Nadel i R. Michod, New York: Aldine de Gruyter, 1993.

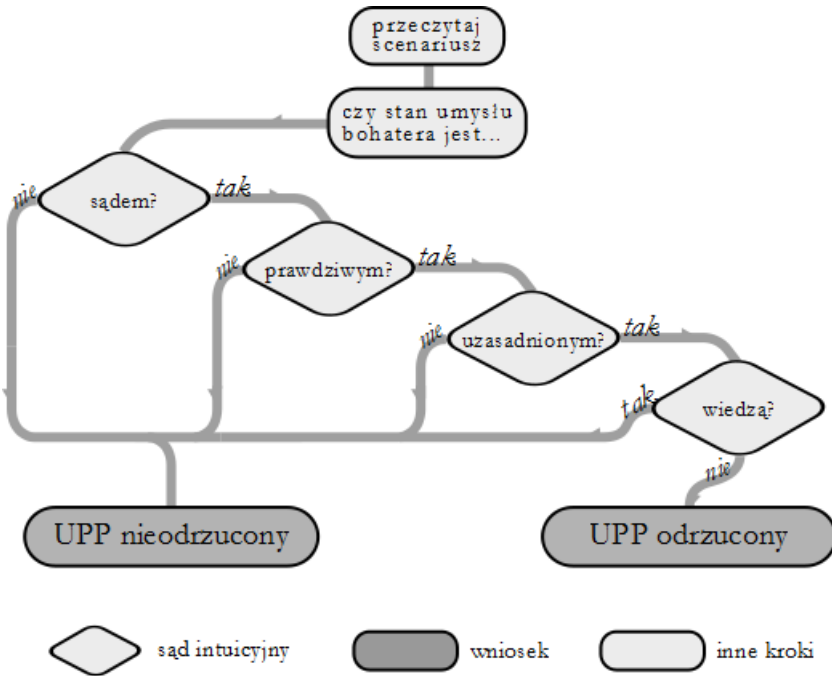
we wszystkich eksperymentach myślowych główną rolę gra aplikacja pojęcia (być może taki jest właśnie przypadek zombie Chalmersa⁵¹), ale w wielu to właśnie ona jest kluczowa.

Co ważne, chodzi o *nieinferencyjną* aplikację pojęć, a więc taką, która nie jest wydedukowana z definicji. Jeżeli ktoś ocenia, czy pojazd jest samochodem na podstawie, powiedzmy, definicji z kodeksu drogowego, nie dokonuje nieinferencyjnej klasyfikacji, ale stosuje podaną już definicję. Będzie natomiast stosował nieinferencyjną aplikację pojęcia samochodu, jeżeli będzie krytykował definicję kodeksu za to, że zgodnie z nią jego meleks nie jest samochodem, wbrew jego osobistemu, żarliwie żywionemu przekonaniu (czytaj: jego nieinferencyjnej aplikacji).

Teraz, po zarysowaniu modelu intuicji filozoficznej jako nieinferencyjnej aplikacji pojęć, mogę wrócić do argumentu Williamsona. Użyję przykładu, który sam wybrał: przykładu Gettier⁵².

⁵¹ W filozofii umysłu Chalmers zaproponował eksperyment myślowy, który miał stanowić argument przeciwko fizykalizmowi. Chalmers rozważa „logiczną możliwość [istnienia] *zombie*”: jeżeli – pozwolę sobie uprościć argument Chalmersa – *zombie* są możliwe, to nie jest prawdą, że świadomość ma naturę wyłącznie fizyczną. Mogłoby się wydawać więc, że argumentacja Chalmersa opiera się na intuicji odnośnie tego, co jest możliwe (lub inaczej: na aplikacji pojęcia możliwości). Sądzę jednak, że przywołanie eksperymentu myślowego w tym wypadku nie miało na celu wywołania u czytelnika intuicji odnośnie możliwości istnienia *zombie*, ale na ustanowieniu możliwości istnienia *zombie* jako przesłanki w argumentie z logicznej możliwości. Zob. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 94.

⁵² Po oryginalne sformułowanie tych przykładów zob. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, *Analysis*, nr 23, 1963.



Rysunek 1. Struktura przykładu Gettier

Rysunek 1 przedstawia schemat przeprowadzenia tego eksperymentu myślowego. Czytelnik musi przeczytać scenariusz i odpowiedzieć sobie na pytania: czy osoba przedstawiona w eksperymencie myślowym żywi sąd, czy ten sąd jest prawdziwy, czy jest uzasadniony i czy jest wiedzą? Jeżeli na pierwsze trzy odpowie *tak*, a na ostatnie *nie*, wtedy teoria wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania (UPP) zostaje odrzucona, ponieważ jest za szeroka. Jeżeli na wszystkie odpowie afirmatywnie, eksperyment myślowy nie da postaw do odrzucenia teorii.⁵³ Gettier, autor eksperymentu,

⁵³ Oczywiście logicznie możliwe jest więcej przykładów: na przykład gdyby czytający uznał sąd za prawdziwy, ale nieuzasadniony i jednocześnie za wiedzę, teoria UPP zostałaby odrzucona jako za wąska. Nie uwzględ-

liczył, że jego czytelnicy odpowiedzą trzy razy tak, zanim powiedzą nie.

W schemacie można w miarę łatwo zidentyfikować sądy będące przedmiotem intuicji – to te, które są wynikiem aplikacji pojęć, odpowiednio, sądu, prawdy, uzasadnienia i wiedzy. *W miarę łatwo*, ponieważ uzasadnienie (i, być może, sąd) można traktować jako pojęcie techniczne. To znaczy, po pierwsze, w tym eksperymencie *uzasadnienie* może być wykorzystane jako pojęcie niezdefiniowane (Gettier nie zdradza w publikacji, czy korzysta z jakiejś konkretnej teorii uzasadnienia), ale którego używają tylko filozofowie, albo jako pojęcie o otwarciu podanej definicji lub procedurze aplikacji (np. zacerpniętej z reliabilizmu)⁵⁴. W pierwszym wypadku analizowanie intuicji zwykłych ludzi nie miałyby sensu (tak jak badanie aplikacji pojęcia samochodu u plemion w Nowej Gwinei), w drugim sąd nie byłby nieinferencyjną aplikacją pojęcia, ale zastosowaniem definicji (a więc aplikacją inferencyjną). To jednak, co jest ważne, to że Gettier krytykuje definicję wiedzy rozumianej potocznie: co prawda *explicite* krytykuje definicję wiedzy w terminach sądu, prawdy i uzasadnienia, ale należy zwrócić uwagę, że do oceny przytaczanych przez niego scenariuszy (ze Smithem i Jonesem) nie potrzeba znać klasycznej definicji wiedzy. Innymi słowy: to, że dany przykład opisany w scenariuszu Gettier'a jest przykładem prawdziwego uzasadnionego przekonania, w ogóle nie musi być brane pod uwagę, jeżeli

niam tych możliwości w schemacie jedynie dlatego, że nie mają znaczenia w literaturze filozoficznej.

⁵⁴ Możliwe jest również, na przykład, że pojęcie uzasadnienia ma kilka nierównoważnych definicji, ponieważ jest pojęciem niewyraźnym, albo że jest pojęciem niezdefiniowanym, ale którego używają nie tylko filozofowie. W takich jednak wypadkach należy stwierdzić, że mamy do czynienia z pojęciem rozumianym potocznie.

Dzieje się tak, na przykład, z tego powodu, że pojęcie uzasadnienia ma kilka nierównoważnych definicji, ponieważ jest pojęciem niewyraźnym i nie wiadomo, którą definicję wybrać

tylko chcemy wiedzieć, czy ten przykład jest oceniany jako wiedza, czy nie. Tym samym jedyne pytanie, które musimy zadać, to czy bohater scenariusza wie (np. że mężczyzna, który dostanie pracę, ma dziesięć monet w kieszeni).

Wiedza w tym wypadku nie jest więc terminem technicznym, ale pochodzi z codziennego języka⁵⁵. Tym samym ostatnia aplikacja pojęcia („czy to jest wiedza?”) zdecydowanie jest sądem będącym przedmiotem intuicji.

6. Czy nieinferencyjne klasyfikacje można trenować?

Uzbrowieni w teorię intuicji jako nieinferencyjnych klasyfikacji możemy przyjrzeć się argumentowi Williamsona raz jeszcze. Według niego studiowanie filozofii podnosi stabilność sądów będących przedmiotem intuicji, ponieważ doktor filozofii lepiej zrozumie scenariusz, będzie lepiej w stanie ocenić jego funkcję w argumentacji, wspomóc się ewentualnie rachunkiem logicznym i ponieważ wcześniej doktor filozofii przeprowadził wiele eksperymentów myślowych.

Wyobraźmy sobie, że przeprowadzamy eksperyment filozoficzny – chcemy zbadać, czy intuicje ludzi potwierdzają rozstrzygnięcie Gettier’a. To, że przypadek opisany w scenariuszu Gettier’a jest przykładem prawdziwego uzasadnionego przekonania, w ogóle nie musi być badane w ankiecie, jeżeli tylko chcemy wiedzieć, czy ten przypadek jest oceniany jako wiedza, czy nie. Tym samym jedyne pytanie, które musimy zadać, to czy bohater scenariusza wie (np.

⁵⁵ Dalszego uzasadnienia, że wiedza rozumiana potocznie nie jest po prostu prawdziwym i uzasadnionym przekonaniem, dostarczają (w odniesieniu do pojęcia wiedzy w języku polskim) badania Danielewiczowej. Zob. M. Danielewiczowa, *Wiedza i niewiedza: studium polskich czasowników epistemicznych*, Uniwersytet Warszawski, Katedra Lingwistyki Formalnej, Warszawa 2002.

która jest godzina). Co więcej, ankietowani nie potrzebują wiedzieć, jaką funkcję eksperyment myślowy pełni w argumentacie. Jedyne, co badani muszą zrobić, to przeczytać uważnie scenariusz: i akurat to jest sprawdzane przy pomocy pytań kontrolnych – ankiety uczestników, którzy odpowiedzą na nie błędnie, nie są brane pod uwagę. Ponadto scenariusze w ankietach są konstruowane tak, aby rzeczywiście sprawdzana była tylko aplikacja pojęcia. Na przykład żadne badanie inspirowane przykładem Gettier'a nie wykorzystywało jego oryginalnych scenariuszy, które zawierały arbitralną koniunkcję i alternatywę warunków (np. wtedy, gdy przekonanie mające stanowić przedmiot oceny, czy jest wiedzą, podane jest jako: albo Jones jeździ Fordem, albo Brown jest w Barcelonie).

Okazuje się zatem, że umiejętności, które wymienia Williamson (umiejętności przeprowadzenia dekompozycji czy korzystania z pomocy zewnętrznych) – chociaż pomocne w konstruowaniu eksperymentu myślowego lub zrozumieniu jego roli w argumentacji – nijak się mają do oceny samego eksperymentu myślowego⁵⁶. Williamsonowi zostaje ostatni element treningu filozoficznego: wsparcie od prowadzących zajęcia. Ale skoro nie ma podstaw twierdzić, że umiejętności, które filozof zdobywa w trakcie swojej edukacji i kariery akademickiej, przekładają się na trafność sądów intuicyjnych, to studenci otrzymujący wsparcie od swoich profesorów co do tego, która intuicja jest trafna, znajdują się w sytuacji ślepców z obrazu Pietera Bruegela.

⁵⁶ Należy bowiem raz jeszcze podkreślić, że struktura logiczna przykładów Gettier'a nie jest skomplikowana. Co więcej, do ich oceny nie jest wymagana żadna wyrafinowana wstępna wiedza; nie używa się w nich także żadnych technicznych pojęć. Trudno zatem powiedzieć, w jaki sposób umiejętności, które zdobywa adept filozofii, mają dawać mu przewagę w ocenie eksperymentów myślowych (w szczególności w ocenie scenariuszy Gettier'a) nad osobami bez wykształcenia filozoficznego

Kiedy nieinferencyjne klasyfikacje można ćwiczyć? Potrzebne byłoby niezależne kryterium, które pozwalałoby na informację zwrotną, co najmniej binarną: klasyfikacja poprawna / klasyfikacja błędna. Devitt, dyskutując zarzut z biegłości, podaje przykład paleontolożki, która widząc kawałek białej materii w ziemi, potrafi powiedzieć, czy to czaszka świni, czy zwykły kamień⁵⁷. Ponieważ widziała już wiele takich elementów i wykopywała je, jej intuicja została wytrenowana – wystarczyło popracować chwilę łopatą, żeby stało się jasne, czy to kość, czy skała. Dzięki temu teraz potrafi ocenić, czy odkopywany fragment to część zwierzęcej czaski, nawet jeżeli nie potrafi wyartykułować powodów, dla których tak uważa.

Devitt twierdzi, że podobnie jest z intuicją filozoficzną. Problem polega na tym, że nie wiadomo, co miałyby pełnić rolę odkopywania łopatą. Jeżeli ekstensją mojego pojęcia wiedzy są wszystkie uzasadnione prawdziwe przekonania, a ekstensją pojęcia wiedzy Gettiera jest pewien ich podzbiór (w których uzdatnienie nie jest przypadkowe), to dopóki w żadnym z nich nie ma niespójności, oba pojęcia są równie dobre.

Podsumowanie

Badania z nurtu negatywnej filozofii eksperymentalnej wskazują, że wykorzystanie intuicji w argumentacji filozoficznej jest ryzykowne. Ponieważ jest ona wrażliwa na filozoficznie nieistotne czynniki, argumenty o nią oparte mają wątpliwą wartość.

Zarzut z biegłości mówi, że negatywna filozofia eksperymentalna nie dostarcza powodów, dla których filozofowie nie powinni ufać swojej intuicji – ich wykształcenie uodparnia ich na te niepożądanе efekty. Staralem się pokazać, że ten wniosek jest nieuzasadnio-

⁵⁷ Zob. M. Devitt, *Experimental Semantics*, Philosophy and Phenomenological Research, nr 82, 2011.

ny. Po pierwsze, intuicje filozofów są podatne na te same manipulacje co intuicje niefilozofów. Po drugie, jeżeli intuicje są nieinferencyjnymi aplikacjami pojęć, trenowanie ich jest niemożliwe. Skoro tak, to wykształcenie filozoficzne nie daje osobie formułującej sąd będący przedmiotem intuicji żadnej przewagi nad osobami nieposiadającymi takiego wykształcenia.

Can philosophical intuition be trained? Noninferential theory of intuition and negative experimental philosophy

The aim of the study presented here is to show that there is little advantage in invoking arguments rather than intuitions to account for how thought experiments are evaluated. I focus on Williamson's attack on the claim that there is no principal difference between intuitions of non-philosophers and philosophers. I discuss empirical results that show that intuitions may be subject to several forms of bias, thereby casting doubt on the viability of intuitions as an evidential source in philosophy. I then discuss another set of empirical studies that contradict a prediction that Williamson seems to be making in his reasoning: that persons with expertise in philosophy should be resistant to these biases. One possible explanation of these results is that the intuitions employed by professional philosophers are not, in principle, different from the unreflective intuitions of lay-person

Sylwia Mazurek

*„Wiarę dał ci Mussolini” – rola quasi-religijnych emocji
w propagandzie reżimu faszystowskiego we Włoszech*

Wstęp

Faszyzm był ideologią, która panowała we Włoszech w latach 1922–1943 i głęboko naznaczyła scenę polityczną tego kraju, wpływając praktycznie na wszystkie sfery życia obywateli. Była to również pierwsza ideologia europejska, która w imię wielkości narodu głosiła konieczność całkowitego i bezwarunkowego podporządkowanie jednostki państwu. Z tego też względu od roku 1926 reżim faszystowski usiłował podporządkować sobie nie tylko politykę i gospodarkę, lecz również życie osobiste obywateli w każdym jego wymiarze. Jednym z narzędzi miało być sterowanie emocjami i postawami ludzi, ukierunkowane na wychowanie „nowego człowieka” całkowicie oddanego państwu i faszyzmowi. Aby osiągnąć ten cel reżim faszystowski otoczył całe życie społeczne gęstą siecią działań propagandowych, poprzez które idee faszyzmu miały bezpośrednio trafiać do dusz i umysłów Włochów.

Propaganda ta była zjawiskiem niezwykle rozległym, obejmującym z jednej strony różne kanały przekazu, a z drugiej różnorodną tematykę. Do przekazywania treści propagandowych używano takich dróg, jak uroczystości państwowe, manifestacje polityczne i okolicznościowe przemówienia – co wydaje się dość oczywiste – lecz posługiwano się także kinem, książkami oraz prasą, a także działaniami związanymi z czasem wolnym, takimi jak zawody sportowe, wystawy, teatr i lekka rozrywka. Państwowa propaganda nie ominęła także szkół, a elementem edukacji, z którego reżim faszystowski był szczególnie dumny, była działająca w Mediolanie Szkoła

Mistyki Faszystowskiej. Ponadto elementy ideologicznej propagandy były widoczne na ulicach, pomnikach, architekturze, oraz tym, co dzisiaj zostałyby nazwane „instalacją uliczną”. Kanałami tymi przekazywano bardzo szeroki wachlarz treści, m.in. kult wodza i państwa, poczucie jedności narodowej, afirmacja takich cech, jak młodość, siła, odwaga i poświęcenie, a także koncepcje dotyczące rzekomej „rzymskości” Włochów, wychowania „nowego człowieka”, oraz mistyki faszystowskiej. Co ważne, wszystkie te treści przedstawiano nie tylko jako pewne ideologiczne założenia, które należy bezkrytycznie przyjąć, ale wręcz miały stanowić quasi-religijne dogmaty, mające być przedmiotem żarliwej wiary i całkowitego oddania się im obywatela. Reżim nie stronił więc od stosowania słownictwa nawiązującego do sfery religijnej ani od używania formuł mających emocjonalnie poruszać odbiorców w celu wzbudzenia w nich jeszcze większego przywiązania do ideologii faszystowskiej.

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie mechanizmów faszystowskiej propagandy, a dokładnie wybranych jej elementów, gdyż ze względu na rozległość tematu niemożliwe jest omówienie wszystkich jej przejawów. Przedstawionych zostanie więc kilka kluczowych punktów ideologicznej działalności reżimu faszystowskiego, ze szczególnym uwzględnieniem zawartej w nich quasi-religijnej retoryki. W pierwszej części, w charakterze wprowadzenia omówione zostaną korzenie faszystowskiej propagandy – koncepcje, którymi Benito Mussolini inspirował się w kwestii użyteczności działań propagandowych. W dalszych rozdziałach zostanie ukazany kult przywódcy w jego różnych formach, zawartość propagandowa filmów i przedstawień teatralnych, propaganda w szkole oraz w organizacjach młodzieżowych. W ostatniej części zostanie przedstawiona wspomniana już Szkoła Mistyki Faszystowskiej.

1. Elity i mity – korzenie faszystowskiej propagandy

Włoski faszyzm, jako pierwszy ustrój w Europie, wprowadził tak szeroko rozbudowaną propagandę państwową. Nie było to działanie spontaniczne ani przypadkowe, ale zaplanowana strategia, za którą w znacznej mierze był odpowiedzialny sam Benito Mussolini. Zamierzał on w ten sposób sprawdzić w praktyce najnowsze teorie z dziedziny filozofii i socjologii, które z zapałem studiował jeszcze zanim powołał do życia Związki Walki, będące załączkiem ruchu faszystowskiego. Szczególnie zaś cennych wskazówek co do funkcji propagandy dostarczyli mu dwaj sławni socjologowie początku XX wieku: Włoch Vilfredo Pareto – na którego zajęcia uczęszczał młody Mussolini i Francuz Gustave Le Bon oraz ideolog syndykalizmu – Georges Sorel¹.

Vilfredo Pareto był wykładowcą na Wydziale Prawa na Uniwersytecie w Lozannie. Mussolini utrzymywał, że był słuchaczem jego wykładów w trakcie swojego pobytu w tym mieście². Był

¹ Teorie Georgesa Sorela młody Benito Mussolini poznał podczas pobytu w Szwajcarii w latach 1902–1904. W tym czasie zapoznawał się on także z myślą innych europejskich socjologów i filozofów, m.in. Friedricha Nietzschego i Vilfredo Pareto. Pierwsza wzmianka odnośnie do Sorela pojawia się w jego artykułach właśnie w 1904 roku i to do tego na łamach mediolańskiego pisma rewolucyjnych syndykalistów „Avanguardia Socialista”. W swoim artykule definiował rewolucyjne związki zawodowe jako „załączki przyszłej wspólnoty socjalistycznej”, a rewolucyjnych syndykalistów jako ówczesnych interpretatorów nauki Marksa. Por. B. Mussolini, *La crisi risolutiva*, „Avanguardia Socialista”, 3.09.1904, cyt. za: E. Gentile, *Początki ideologii faszystowskiej (1918–1925)*, przeł. T. Wituch, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 62.

² Nie wiadomo dokładnie w ilu wykładach V. Pareto brał udział Benito Mussolini, ale często powoływał się na wyniesioną z nich wiedzę. Nie ulega jednak wątpliwości, że Mussolini czytał jego najważniejsze książki, a także interesował się mniej znanymi pracami. W 1904 roku napisał artykuł dotyczący wystąpienia Sorela na kongresie w Genewie, w którym odnosił się bardzo pozytywnie do jego teorii. Szczególnie podobały mu się poglądy

on jednym z prekursorów socjologii, a zwłaszcza studiów nad władzą polityczną. Uważał, że niezależnie od ustroju politycznego państwem zawsze rządzą elity, a różne systemy rządów różnią się tylko ich składem i otwartością. Do elity należą nie politycy i arystokracja, a ludzie mający największe zasługi i wpływy w danej dziedzinie, i to właśnie oni decydują o najważniejszych sprawach w państwie. Reszta społeczeństwa to kierujące się emocjami masy, które w żaden sposób, nawet przez demokratyczne wybory mające w praktyce nikły wpływ na skład elit, nie mogą oddziaływać na zmianę sytuacji w kraju³. Podobny wydzźwięk miała wydana w 1895 roku książka Gustave'a Le Bona *Psychologia tłumu*⁴, w której autor przekonywał, że społeczeństwo kieruje się emocjami i przez to staje się podatne na manipulację, co świadomy tego polityk może z łatwością wykorzystać⁵.

Dzieło Le Bona było wielką inspiracją dla twórcy syndykaliizmu, Francuza Georges'a Sorela (1847–1922). Przeszedł on do historii przede wszystkim jako jeden z najwybitniejszych ideologów syn-

slawnego socjologa na temat nieuniknionych konfliktów społecznych oraz teoria elit, z której wyciągał wnioski, że nie istnieje coś takiego jak „prawa większości”, „prawa osoby” czy też „prawa społeczeństwa”. Pareto – pisał Mussolini – podważa „każdą naukową podstawę suwerennej władzy większości, prawo, które dziś zastępuje dawną boską legitymizację władców i w rezultacie stwierdza bezpodstawność wszystkich wychwalanych teorii praw «osoby», a zatem i praw «społeczeństwa»”. B. Mussolini, *Uomini e idee „L'individuel et le social”*, „Avanguardia Socialista”, 14.10.1904, cyt. za: E. Gentile, *Początki...*, wyd. cyt., s. 61.

³ Por. Z. Skwierczyński, *Pareto Vilfredo* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz i in., TN KUL, Lublin 2010, kol. 1355–1357.

⁴ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, przeł. B. Kaprocki, wyd. 4, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1994.

⁵ Por. R. Eatwell, *Faszizm. Historia*, przeł. T. Oljasz, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 1999, s. 46 nn.

dykalizmu rewolucyjnego⁶, mimo że był syndykalistą tylko przez kilka lat, a następnie, na skutek rozczarowania francuskim strajkiem generalnym z 1909 roku, przeszedł na pozycje prawicowe i stwierdził, że rozkład marksizmu już nastąpił⁷.

Sorel swoje syndykalistyczne poglądy wyłożył głównie w książce *Réflexions sur la violence* (Rozważania o przemocy)⁸, w której przedstawił przede wszystkim ideę walki proletariatu z burżuazją przez wielki strajk generalny. Będąc syndykalistą, uważał się jednocześnie za marksistę, a wręcz za jedyne słusznego interpretatora marksizmu. W przeciwieństwie jednak do wszystkich innych naśladowców Marksa nie zajmował się kwestiami ekonomicznymi ani programami politycznymi – tym, co go najbardziej fascynowało w marksizmie była wizja rewolucji proletariatu skierowanej przeciw burżuazji, chociaż nie miał skonkretyzowanej wizji tego, jak miałyby wyglądać świat po jej zakończeniu. Rewolucja była dla niego nie tyle sposobem na wprowadzenie zmian gospodarczych, ile drogą do skutecznego obalenia systemu parlamentarnego, w którym władzę trzyma słaba, zepsuta moralnie i bezideowa burżuazja, natomiast jedyną grupą, która mogła taką rewolucję przeprowadzić był prosty, gotowy do poświęceń proletariat. Problemem zauważonym przez Sorela był fakt, że masy ludu były nieświadomione, a z zawilgoceniem wywodami ekonomicznymi trudno było dotrzeć do prostego robotnika. Uważał on zresztą, że było to zupełnie zbędne – twierdził, że najniższe warstwy społeczeństwa, żeby zachować radykalizm i moralną czystość, powinny trzymać się jak najdalej od takich szczegółowych rozważań i pustych polemik. Zamiast nich proponował stwo-

⁶ Por. M. Waldenberg, *Prekursorzy Nowej Lewicy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 130.

⁷ Por. Z. Sternhell, M. Sznajder, M. Ashéri, *The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 78.

⁸ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, B.W. Huebsch, Paris 1908.

rzenie dla proletariatu mitów – prostych formuł, haseł lub wizji, które nie wymagają intelektualnego zaangażowania, a mają jedynie rozbudzać emocje i motywować do działania⁹. Mity te często były zestawiane z koncepcjami religijnymi, ponieważ tak jak one miały budzić żarliwe, osobiste zaangażowanie¹⁰. Najlepszym proletariackim mitem był, według Sorela, mit strajku generalnego, który miał szybko i skutecznie obalić ustrój kapitalistyczny, lecz nie wykluczał on, że treścią takiego mitu mogłoby być cokolwiek, co mobilizuje masy do działania, na przykład nacjonalizm¹¹.

Z całej myśli Sorelińskiej to właśnie teoria mitów najbardziej wpłynęła na faszyzm. Mussolini uznał ją za skuteczny sposób dotarcia ze swoimi poglądami do szerokich mas społeczeństwa¹².

⁹ W *Rozważaniach o przemocy* Sorel twierdził, że „trzeba odwoływać się do obrazów, które razem, jeszcze przed wszelką rozważną analizą, mogą wywołać masę uczuć, przekładających się na różne aspekty wojny wydanej społeczeństwu współczesnemu przez socjalizm”. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, cyt. za: P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2007, s. 406.

¹⁰ Rewolucjoniści odwołujący się do koncepcji mitów G. Sorela – w tym sam Mussolini – często porównywali swoje idee polityczne do tradycyjnych religii, używając do ich opisu słownictwa quasi-religijnego, by przedstawić je jako całościowe doświadczenie, mające na celu totalną odnowę cywilizacji i społeczeństwa. Por. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma–Bari 2001, s. 48.

¹¹ Por. A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i Niemczech*, b.m.w., b.r.w., s. 5-15.

¹² Jeszcze jako socjalista Mussolini wyrażał swój entuzjazm wobec „mitu” Sorela: „Sorel naszkicował nam socjalizm zdecydowanie antyintelektualny, wręcz religijny. Mit strajku generalnego w socjalizmie Sorela, mit straszny, groźny, wspaniały (...) jest mitem, czyli bajką, czymś, czego nie da się zademonstrować, czymś niewykonalnym, co musi być aktem wiary – aktem wiary proletariatu. Trzeba wierzyć w strajk generalny, tak jak pierwsi chrześcijanie wierzyli w Apokalipsę. Nie dopytujcie, nie poddawajcie tego mitu waszej racjonalnej krytyce. Nie niszczone wzniesłego zachwyty”.

Istotne znaczenie miała także wyraźna w pismach Sorela wrogość do burżuazji oraz fascynacja bezkompromisową walką w czasie przewidywanej rewolucji. Co prawda po kilku latach, gdy Sorel zaczął sympatyzować z francuskimi nacjonalistami, Mussolini stracił sympatię do niego, ale koncepcje Sorela pozostały silnie zakorzenione w jego umyśle¹³.

2. Kult wodza

Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów systemów totalitarnych jest kult przywódcy, który ma w szczególności sposób stać się wzorem i ideałem dla wszystkich obywateli. Kult ten stanowi podstawę do stworzenia szczególnej emocjonalnej więzi między przywódcą a społeczeństwem. W przypadku włoskiego faszystwu był nim „Duce” (Wódz) Benito Mussolini. Był on typowym przywódcą charyzmatycznym, który „panuje nad ludźmi dzięki cechom nieosiągalnym dla innych i niedającym się pogodzić z prawami myśli i działania rządzącymi codziennym życiem”¹⁴. W odniesieniu do Mussoliniego ta „nieosiągalna dla innych cecha”, to szczególny związek z przeznaczeniem i duchem narodu, którego – zgodnie z faszystowską doktryną – był on wysłannikiem, prorokiem, a we-

B. Mussolini, *Da Guicciardini a Sorel*, „Avanti!”, 18.07.1912, cyt. za: E. Gentile, *Początki...*, wyd. cyt., s. 64.

¹³ Jeszcze po wielu latach, jako faszystowski dyktator, Mussolini w wydanej w 1932 roku *Doktrynie faszystwu* wymieniał Sorela i innych rewolucyjnych syndykalistów jako inspiratorów faszystwu: „w wielkiej rzece faszystwu znajdziecie strugi płynące od Sorela, od Peguya, od Lagardella z Mouvement Socialiste i od kohorty syndykalistów włoskich”. B. Mussolini, *Doktryna faszystwu* [w:] *Faszystw. Idea, doktryna, państwo*, Instytut Norwida, Warszawa 2015, s. 12.

¹⁴ W. Sokół, *Charyzma* [w:] *Teoria polityki*, (Encyklopedia politologii, t. 1), red. M. Żmigrodzki, W. Sokół, „Zakamycze”, Kraków 1999, s. 49-50.

dług niektórych interpretacji¹⁵ wcieleniem. Wpisywał się w ciąg wielkich postaci historycznych zesłanych przez opatrność i mających dokonać wielkich dzieł we Włoszech, lecz był stawiany ponad nimi wszystkimi. W faszystowskiej propagandzie porównywano go do wielkich bohaterów i mitycznych herosów oraz przypisywano mu wszelkie możliwe rodzaje talentów, geniusz, a nawet zdolności ponadnaturalne, takie jak zdolność cudownego uzdrawiania¹⁶. Celne, syntetyczne streszczenie faszystowskiego podejścia do Mussoliniego przedstawia w swojej książce *Il culto del littorio*¹⁷ Emilio Gentile: „[Mussolini] był przedstawiany (...) jako suma i najwyższa synteza wszelkiego typu wielkości człowieka myśli i człowieka czynu, który kiedykolwiek pojawił się w jakiegokolwiek epoce: mąż stanu, prawodawca, filozof, pisarz, artysta, uniwersalny geniusz, lecz także prorok, mesjasz, apostoł, nieomylny mistrz, wysłany przez Boga, wybrany przez przeznaczenie i niosący przeznaczenie, zapowiedziany przez proroków Zjednoczenia, przez Crispiego, przez Oraniego, przez Sorela, przez Battistiego, przez Corridoniego. Żeby określić jego wielkość porównywano go do Cezara i do Augusta, do Machiavellego i do Napoleona, do Sokratesa i do Platona, do Mazziniego i do Garibaldiego, a w końcu także do św. Franciszka, do Chry-

¹⁵ „Opatrznościowy duch, w którego myśl Włoch się wcieliła” – G. Gentile. Cyt. za: W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1997, nr 20, s. 216.

¹⁶ Por. M. Milewska, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 157. Co więcej, Mussoliniemu zdarzało się także sugerować swoje nadludzkie pochodzenie – w wywiadzie z 1932 roku zasugerował, że on sam może być „objawieniem się nadludzkiej siły”, które „może mieć miejsce raz na miliony lat” i dodał: „ludzie mogą modlić się do Boga na wiele sposobów”, uważając się najwyraźniej za jeden z kanałów kontaktu z Bogiem. Por. E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano 1932, s. 175-176.

¹⁷ E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. 7, Laterza, Bari 2009.

stusa i do samego Boga, bo, jak pisał Asvero Graveli, Bóg i historia dzisiaj oznaczają Mussoliniego”¹⁸. Jego osobie nadawano wręcz wymiar boski¹⁹. Ponadto według faszystowskiej propagandy doskonale realizował w sobie wszystkie cechy zawarte *in spe* w charakterze wszystkich Włochów, do rozwinięcia których powinni oni dopiero dążyć. Duce był więc „prototypem nowego Włocha”, „żyjącym i działającym modelem postaci etycznej i politycznej, do której musimy się upodobnić”²⁰, jak pisał jeden z faszystowskich autorów. Mussolini był jednak nie tylko wzorem, z którego jego rodacy mieli brać przykład, lecz także *stwórcą* narodu – hymn partii faszystowskiej, który w czasach reżimu posiadał rangę równą hymnu państwowego, zawierał słowa mówiące o tym, że „Włosi zostali stworzeni na nowo, to Mussolini ich odtworzył na wojnę, która będzie jutro”²¹.

Wielu ludzi szczerze wierzyło, że Mussolini jest wybranym przez Boga i historię herosem, który po latach niepokoju przywrócił w państwie spokój i porządek. Winy za niedostatki zwykłych obywateli przypisywano skorumpowanym, leniwym urzędnikom, natomiast Wodza powszechnie stawiano ponad wszystkimi strukturami pań-

¹⁸ Tamże, s. 242.

¹⁹ M.in. w książce przeznaczonej dla uczniów szkół podstawowych można było przeczytać, że Duce „ma w sobie coś boskiego (...). Jego wola nie ma granic, Jego odwaga usuwa strach, Jego Serce jest syntezą 40 milionów serc, Jego umysł jest sumą wybranych umysłów; Benito Mussolini jest Powszechny”. G. Spina, *Per una nuova anima italiana*, Cassino 1927, s. 47, 53 nn.

²⁰ „Il prototipo dell’italiano nuovo”, „modello vivente ed operante dell’individualità etica e politica alla quale dobbiamo somigliare”. R. Cantalupo, *La classe dirigente*, cyt. za: E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 244.

²¹ „Son rifatti gli italiani, li ha rifatti Mussolini per la guerra di domani”. *Giovinezza*, cyt. za: P. Podemski, *Giovinezza. Młodzież i mit młodości w faszystowskich Włoszech*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2009, s. 118.

stwowymi i idealizowano²². Sprzyjał temu fakt, że bardzo dużo podróżował²³ – nie tylko oficjalnie, ale także prywatnie – i chętnie spotykał się przy tym ze zwykłymi ludźmi. Czytał i odpisywał na otrzymywane listy, czasem spełniając prośby osób, które pisały do niego, przez co zyskiwał opinię wspaniałomyślnego opiekuna narodu²⁴. Mówiono, że nigdy nie śpi, na znak czego w jego biurze przy Piazza Venezia wiecznie paliło się światło. Dzięki swojej aktywności był traktowany przez wielu zwykłych ludzi jako rodzaj cudownego patrona państwa, który może nieoczekiwanie pojawić się w dowolnym miejscu w kraju, by rozwiązać miejscowe kłopoty²⁵.

Jego wystąpieniom publicznym towarzyszyły przejawy religijnej czci, które nasiliły się w drugiej połowie lat trzydziestych. Kiedy w 1938 roku wracał z konferencji w Monachium, przy torach kolejowych można było zobaczyć „klęczących wieśniaków”, natomiast na dworcu, wśród „ekstatycznych zachwytych, które są przywilejem cudotwórców”²⁶, witały go tłumy wzruszonych ludzi²⁷. Po przemówieniu Duce w Trieście jedna z obecnych tam kobiet wyznała: „Wydawał mi się Bogiem! Chciałam całować Go po rękach, ale nie miałam odwagi. Pocałuję Go dziś wieczorem na fotografii”²⁸.

²² Por. M. Burleigh, *Święta racja. „Świeckie religie” XX wieku*, przeł. M. Jatczak, Świat Książki, Warszawa 2011, s. 77.

²³ Por. P. Foro, *Włochy faszystowskie*, przeł. K. Jokeš, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2008, s. 57.

²⁴ Można tu podać przykład pewnej ubogiej dziewczyny, która prosiła Benita Mussoliniego o podarowanie jej maszyny do szycia, by mogła zapracować na swoje utrzymanie. Mussolini nakazał przekazać jej maszynę za pośrednictwem prefekta Ancony. Por. D. Ducret, *Kobiety dyktatorów*, przeł. M. Rostworowska, Znak, Kraków 2012, s. 23 nn.

²⁵ Por. E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 259.

²⁶ Cyt. za: P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 96.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ „Mi sembrava un Dio! Volevo baciarGli le mani ma non ne ho avuto il coraggio. Lo bacerò stasera in fotografia”. Cyt. za: E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 256.

Innym razem, gdy Mussolini odwiedził kobietę, która właśnie otrzymała dom od państwa, kobieta ta upadła przed nim na kolana ze słowami: „Teraz, gdy Pana zobaczyłam, mogę umrzeć”²⁹.

3. Kino i teatr

Jednym z najczęstszych skojarzeń ze słowem „propaganda” jest wyrażenie „film propagandowy” i jest to skojarzenie słuszne, gdyż zazwyczaj reżimy totalitarne chętnie korzystają dla swoich celów z wielkiego ładunku emocjonalnego, jaki może nieść ze sobą realizacja filmowa. Z drugiej strony jednak za czasów reżimu faszystowskiego nie powstało tak dużo filmów propagandowych, jak można by się spodziewać.

Jednym z najważniejszych narzędzi służących do propagandy wizualnej był zajmujący się filmami i fotografią państwowy instytut, założony z woli Mussoliniego w 1924 roku pod nazwą L.U.C.E (L’Unione Cinematografica Educativa – Związek Kinematografii Edukacyjnej), a 1925 roku przemianowany na L’Istituto Nazionale Luce (Instytut Narodowy Luce [Światło]). Zadaniem instytutu było przygotowywanie filmów propagujących ideę faszyzmu, a także dokumentowanie ważnych wydarzeń przez kroniki filmowe i fotografie. Od 1927 roku kronika filmowa LUCE musiała być obowiązkowo wyświetlana w kinach przed każdym seansem, natomiast od 1929 roku Instytut Luce stał się jedynym podmiotem uprawnionym do dokumentacji wizualnej wydarzeń państwowych. Poza wydarzeniami politycznymi, Instytut zajmował się uwiecznieniem codziennego życia w kraju, a także – zwłaszcza – życia Duce, który stał się pierwszoplanową postacią w produkcjach LUCE. Fotografowano i filmowano go zarówno w sytuacjach oficjalnych, takich jak publiczne wystąpienia i udział w państwowych projektach, jak również

²⁹ Cyt. za: P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 96.

w sytuacjach prywatnych, wliczając w to wypoczynek na plaży czy jazdę na nartach³⁰.

Jak już zostało wcześniej stwierdzone, kino włoskie w czasach reżimu nie było zbyt zideologizowane, lecz powstawały także filmy mające służyć celom propagandowym faszyzmu. Z punktu widzenia kultu faszystowskiego największe znaczenie miały te odnoszące się do starożytności, takie jak *Messalina*³¹, *Quo vadis?*³², *Ostatnie dni Pompejów*³³, *Neron*³⁴ czy, najbardziej znany, *Scypion Afrykański*³⁵. Rolą wszystkich tych filmów wpisujących się w faszystowski kult rzymskości było wzbudzenie zachwyty poprzez ukazanie monumentalnych budowli starożytnych i przepychu rzymskiej kultury, ale największe znaczenie miał właśnie *Scypion Afrykański*. Był to film wysławiający rzymski – a więc, w odniesieniu do XX wieku, faszystowski – imperializm, i gloryfikujący postać wielkiego, wojskowego przywódcy, w którym dostrzegano nie poprzednika Mussoliniego, a wręcz jego samego. W rzeczywistości film ten był elementem nie tylko kultu starożytnego Rzymu, lecz przede wszystkim kultu Wodza. Jak pisał na ten temat Giuseppe Bottai w artykule dotyczącym kina i dzieci: „Bohater używa swojego imienia innemu bohaterowi, który może chęć się prawem pierwszeństwa i w istocie to ten drugi całkowicie zajmuje świadomość i sprawia, że pierwszy znika. Dla dzieci Scypion nie jest bohaterem rzymskim, lecz Mussolinim. Dzięki wrodzonej zdolności przeniesienia czyni

³⁰ S. Mannucci, *La fotografia dell'Istituto Luce. Storia e critica*, Stefano Mannucci, [b.m.w.] 2014, [b.n.s].

³¹ *Messalina*, reż. E. Guazzi, Włochy 1923.

³² *Quo vadis?*, reż. G. D'Annunzio, G. Jacoby, Włochy 1924.

³³ *Ostatnie dni Pompejów*, reż. C. Gallone, A. Palermi, Włochy 1926.

³⁴ *Neron*, reż. A. Blasetti, Włochy 1930.

³⁵ *Scypion Afrykański*, C. Gallone, Włochy 1937.

Scypiona stają się czynami Mussoliniego. Analogia staje się tożsamością³⁶.

Teatr znalazł się pod większym wpływem ideologii faszystowskiej być może dlatego, że łatwiej było napisać sztukę niż nakręcić film. Przypisano mu funkcję kształcenia mas, a dokładniej „polityczną funkcję objawiania narodowi jego [faszyzmu] istoty”³⁷. Po ustanowieniu reżimu powstało wiele sztuk teatralnych, w znacznej części pozbawionych większych walorów artystycznych, przedstawiających faszyzm jako religię, która wybawiła Włochy od chaosu i poprzez rewolucję bohaterskich czarnych koszul zaprowadziła w kraju ład i porządek. Należy tu podkreślić, że, przeciwnie niż w wypadku kina, autorzy faszystowskich dzieł teatralnych wprost odwoływali się do religijnej natury faszyzmu, tytułując swoje dzieła m.in. *Faszystowski świt* (*Alba fascista*³⁸), *Jutrzenka* (*Aurora*³⁹), *Współcześni męczennicy* (*Martiri moderni*⁴⁰), *Nowe światło* (*Nuova luce*⁴¹), *Odkupienie* (*Redenzione*⁴²). Autor jednej ze sztuk posunął się nawet do zakończenia swego dzieła sceną, w której Mussolini wznosi się do nieba na czele czarnych koszul⁴³.

4. Szkoła

Szkoła, jako jedno z głównych miejsc wychowania, stanowiła ważny punkt w faszystowskim planie mobilizacji społeczeństwa.

³⁶ Cyt. za: P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 135.

³⁷ „La funzione politica di rivelare al popolo stesso la sua essenza”. A. Zapponi, *Funzione politica del teatro*, cyt. za: E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 183.

³⁸ A. Lambardi, *Alba fascista*, 1941.

³⁹ G. Cantini, *Aurora*, 1943.

⁴⁰ L. Frigerio, *Martiri moderni*, 1938.

⁴¹ I. Catera, *Nuova luce*, 1941.

⁴² A. Birga, *Redenzione*, 1935.

⁴³ E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 182 nn.

W 1925 roku Benito Mussolini ogłosił w przemówieniu do członków Korporacji Szkolnej, że „Rząd wymaga (...), by cała Szkoła na wszystkich swych etapach i we wszystkich swych naukach wychowywała włoską młodzież do zrozumienia Faszyzmu (...), ponieważ faszystowski styl życia musi zaczynać się o poranku”⁴⁴. Program nauczania przepojono więc faszystowskimi ideałami, co było szczególnie widoczne od 1931 roku, kiedy do wszystkich szkół podstawowych wprowadzono ujednolicony państwowy podręcznik, którego 71% tekstu zawierało treści propagandowe⁴⁵. Na podstawie tego podręcznika uczniowie pisali wypracowania na takie tematy, jak „Jakie dzieła faszyzmu podziwiasz najbardziej?”⁴⁶, a liczyć uczyli się na zadaniach o młodych faszystach jadących na wycieczkę lub o ilości broni na statku wojennym⁴⁷. W liceach zmieniono listę lektur, usuwając z niej dzieła niewygodnych autorów takich jak Jean-Jacques Rousseau, Lew Tołstoj czy Karol Marks, a wprowadzono powieść o wyczynach lotniczych Italo Balbo oraz przemówienia Duce⁴⁸.

Od 1927 roku wychowanie fizyczne w szkołach podstawowych i średnich powierzono funkcjonariuszom ONB (Opera Nazionale Balilla), którzy mieli ćwiczyć dzieci i młodzież w duchu militarystycznym – do programu włączono musztrę, marsz, a także choreografię, czyli wspólną gimnastykę, która była przez uczniów prezentowana na wiecach i uroczystościach⁴⁹.

Z punktu widzenia propagandy faszystowskiej, skierowanej na emocjonalne związanie uczniów z ideologią, ważne znaczenie

⁴⁴ Cyt. za: P. Podemski, *Giovinezza...*, wyd. cyt., s. 158.

⁴⁵ S. Paolucci, G. Signorini, L. Marisaldi *L'ora di storia*, Zanichelli, Bologna 2010, s. 402.

⁴⁶ „Quali opere del fascismo tu ammiri di più?”. Cyt. za: tamże, s. 403.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 76 nn.

⁴⁹ Por. P. Podemski, *Giovinezza...*, wyd. cyt., s. 274.

posiadały także różne patriotyczne zwyczaje i zadania, które wprowadzono do szkół. Jednym z nich było składanie hołdu fladze państwowej, które odbywało się w każdą sobotę po lekcjach i przed wakacjami. W trakcie tego obrzędu uczniowie salutowali fladze przez wykonanie pozdrowienia rzymskiego i śpiewali patriotyczne hymny. Nad każdą tego typu uroczystością czuwał wybrany kombatan wojenny, jako żywy wzór bohaterstwa narodowego⁵⁰. Przykładem wychowawczego zadania zlecanego uczniom było sadzenie drzew w parkach pamięci. W listopadzie 1922 roku wyszło rozporządzenie, według którego w każdym mieście miał powstać park lub aleja z drzewami poświęconymi poległym żołnierzom z pierwszej wojny światowej lub – jak zdecydowano rok później – męczennikom rewolucji faszystowskiej. Sadzenie tych drzew wotywnych, a także trzymanie przy nich warty honorowej przy okazji różnych uroczystości, należało właśnie do uczniów. Nauczyciele również byli zachęcani, by zabierać dzieci na wycieczki do Grobu Nieznanego Żołnierza w Rzymie⁵¹.

5. Organizacje młodzieżowe

Faszyści nie uważali przejęcia władzy nad samą szkołą za wystarczające – chcieli objąć kontrolą także czas wolny najmłodszych obywateli. W tym celu w 1926 roku utworzono organizację Dzieło Narodowe Balilla (Opera Nazionale Balilla, ONB), która miała stanowić „całkowicie oryginalny twór moralny Faszystowskiego Państwa” oraz „ideę moralną, która musi determinować całą praktykę wychowania włoskiej młodzieży”⁵². Jak więc widać, faszy-

⁵⁰ Por. E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 60 nn.

⁵¹ Por. tamże, s. 62.

⁵² P. Caporilli, *Fascismo e i giovani*, cyt. za: P. Podemski, *Giovinezza...*, wyd. cyt., s. 247.

ści nie ukrywali, że zgodnie z ich założeniami ONB ma służyć kształtowaniu młodzieży w duchu moralności faszystowskiej. Zamiar ten był widoczny także w formacji, na przykład w dekalogach, obowiązujących członków ONB, a które różniły się nieco w zależności od grupy wiekowej – drugie przykazanie Awangardzistów (*Avanguardisti*) brzmiało: „Jeśli nie jesteś gotów oddać się ciałem i duszą Ojczyźnie, odrzuć faszyzm. Faszyzm odrzuca letnich i miękkich”⁵³.

Pierwszymi utworzonymi organizacjami były Balilla i Małe Włoszki oraz Avanguardisti i Młode Włoszki. W późniejszych latach dodano także grupy Młodzi Faszyści i Młode Faszystki, a także, dla najmłodszych dzieci, Synowie Wilczycy i Córki Wilczycy. Organizacje te przypominały ruch skautowy z innych krajów, lecz wzbogacony o zajęcia paramilitarne oraz wykłady polityczne. Przynależność do nich nie była obowiązkowa, jednak w szkołach istniał silny nacisk na to, by wszyscy uczniowie wstąpili do odpowiedniej grupy wiekowej ONB⁵⁴.

Miały one silnie militarystyczny charakter, co było widoczne szczególnie w przypadkach grup chłopięcych, które były podzielone na wzór starożytnych wojsk rzymskich: na drużyny, manipuły, centurie, kohorty i legiony⁵⁵. Członków obowiązywały mundury złożone z czarnej koszuli, błękitnej chusty z wizerunkiem Duce, zielonoszarych spodni wojskowych, czarnego pasa oraz czarnego fezu. Umundurowanie różniło się nieco w zależności od przedziału wiekowego: najmłodsi chłopcy nosili białe pasy skrzyżowane na piersi, spięte klamrą w kształcie litery „M”, co miało symbolizować ich szczególne oddanie Mussoliniemu⁵⁶.

⁵³ Cyt. za: P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 74.

⁵⁴ Por. P. Podemski, *Giovinazza...*, wyd. cyt., s. 259.

⁵⁵ Tamże, s. 251.

⁵⁶ Tamże.

W 1937 roku wszystkie organizacje młodzieżowe zostały nieznacznie przeorganizowane i połączone w Gioventù Italiana del Littorio (Włoska Młodzież Liktorska, GIL). Organizacja ta została podporządkowana bezpośrednio sekretarzowi partii faszystowskiej, a przynależność do niej stała się obowiązkowa, dzięki czemu w 1939 roku jej liczebność wynosiła 7 890 000 członków⁵⁷. Jej głównym celem było „wytrobienie u młodzieży głębokiego, faszystowskiego sumienia, które może powstać wyłącznie ze ścisłego zrozumienia idealistycznych nakazów i celów Rewolucji”⁵⁸. Każdy wstępujący do GIL musiał składać następującą przysięgę: „W imię Boga i Italii przysięgam wypełniać rozkazy DUCE oraz służyć wszystkimi moimi siłami, a – jeśli trzeba – moją krwią, Sprawie Rewolucji faszystowskiej”⁵⁹.

Formacja chłopców w faszystowskich organizacjach składała się przede wszystkim z zajęć sportowych, wykładów politycznych, kolonii i uczestnictwa w państwowych uroczystościach. Członkowie Balilla mogli wybrać sobie specjalizację, w której chcieli się szkolić; do wyboru mieli grupy: sanitariuszy, narciarzy, operatorów karabinów maszynowych, marynarzy, doboszy i trębaczy. Nie trudno zauważyć, że takie profilowanie grup miało przygotować młodych chłopców do przyszłej służby wojskowej lub, w razie konieczności, do walki w bardzo młodym wieku⁶⁰. Formacja w organizacjach dziewczęcych nie miała charakteru militarnego; zawierała również zajęcia sportowe, lecz poza tym młode kobiety miały do wyboru kursy języków obcych, księgowości, ekonomiki gospodarstwa domowego, wychowawcy kolonijnego czy opieki nad dziećmi⁶¹.

⁵⁷ P. Foro, *Włochy faszystowskie*, wyd. cyt., s. 75.

⁵⁸ P. Caporilli, *Fascismo e i giovani*, cyt. za: P. Podemski, *Giovinetta...*, wyd. cyt., s. 265.

⁵⁹ Cyt. za: tamże, s. 236.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 249 nn.

Zarówno chłopców, jak i dziewczynki, w ramach działalności ONB i GIL obowiązywała, oprócz katolickiej (organizacje te miały swoich kapelanów), faszystowska formacja religijna. Przede wszystkim wszystkich członków dotyczyły wspomniane już organizacyjne dekalogi pisane przez różnych działaczy partyjnych. W *Decalogu Balilli* z 1929 roku⁶² można było przeczytać zalecenia, takie jak: „Nie rośnij bezczynny: kto nie pracuje, nie produkuje nie jest Balillą, dobrym faszystą, Włochem”, „W kościele, przed świętym obrazem, myśl o Bogu; w Parku Pamięci, przed kamieniami poświęconymi Poległym myśl o Włoszech i ślubuj, że jesteś gotowy oddać im całą swoją krew” czy „Balillo, Awangardzisto, Faszysto nie dyskutuj o rozkazach przełożonego, a już nigdy o rozkazach Duce”⁶³. Ponadto istniało wiele książek poświęconych duchowej formacji młodych faszystów, takich jak: *Duchowy brewiarz młodzieży faszystowskiej*⁶⁴, *Przykłady i idee dla nowego Włocha*⁶⁵, *O faszystowskim sposobie życia. Nakazy Benita Mussoliniego wyłożone młodym przez mistrza*⁶⁶. Często można w nich było trafić na takie stwierdzenia, jak „Miej zawsze wiarę. Wiarę dał ci Mussolini, zatem jest to rzecz

⁶² Por. *Varieties of Right-Wing Extremism in Europe*, eds. A. Mammone, E. Godin, B. Jenkins, Routledge, London 2013, s. 271.

⁶³ „Non crescere un ozioso, perché chi non lavora, chi non produce non è un buon Ballila, non è un buon italiano”, „In una Chiesa, dinanzi ad un’immagine sacra, pensa a Dio; nel Parco della Rimembranza, dinanzi ad un monumento o a una lapide ai Caduti, pensa all’Italia e fa voto d’essere pronto a dare per Essa tutto il tuo sangue”, „Balilla, Avanguardista, Fascista, non discutere i comandi del tuo superiore, mai quelli del Duce”.

Cyt. za: *I decaloghi fascisti*,

<http://www.staraldo.com/secondaguerramondiale/decaloghi-fascisti.htm> (dostęp: 28.02.2014).

⁶⁴ P.A. Brasile, *Breviario spirituale della gioventù littoria*, Carabba, Lanciano 1934.

⁶⁵ L. Ferretti, *Esempi e idee per l’italiano nuovo*, Libreria del Littorio, Roma 1930.

⁶⁶ E. Quaresima, *Del modo di vita fascista. Precetti di Benito Mussolini esposti ai giovani da un Maestro*, Arti Graf. A. Scotoni, Trento 1930.

święta. (...) Wszystko to, co twierdzi Wódz jest prawdą. Ze słowem Wodza się nie dyskutuje”⁶⁷.

Ważną uroczystością był pobór faszystowski (wł. *leva fascista*). Uroczystość ta, ustanowiona w 1927 roku, odbywała się 21 kwietnia, w Dzień Narodzin Rzymu we wszystkich miastach, ale najważniejsza miała miejsce w Rzymie, w obecności Mussoliniego. W jej trakcie młodzi faszyci, którzy kończyli formację w organizacjach młodzieżowych, oficjalnie wstępowali do partii faszystowskiej, otrzymując przy tym legitymację partyjną i muszkiet jako symbole wiary i siły⁶⁸.

6. Szkoła Mistyki Faszystowskiej

Dumą reżimu była działająca w ramach Faszystowskich Grup Uniwersyteckich Szkoła Mistyki Faszystowskiej. Powstała ona w 1930 roku w Mediolanie przy wsparciu Arnalda Mussoliniego i nosiła imię jego zmarłego syna Sandro Italico, a jej dyrektorem był Niccolò Giani⁶⁹.

Cel tej organizacji stanowiło kształcenie przyszłych elit całkowicie oddanych idei faszystowskiej, dlatego też wykładało tam wielu wybitnych myślicieli i filozofów, jak choćby sławny filozof i artysta Julius Evola⁷⁰. Szkoła działała poprzez organizowanie wykładów, dyskusji i kursów dwa razy w miesiącu i przeciętnie kształciła kilkudziesięciu słuchaczy rocznie. Od 1938 roku miała także

⁶⁷ „Abbi sempre la fede. La fede te l’ha data Mussolini, perciò è cosa sacra. (...) Tutto quello che il Duce afferma, è vero. La parola del Duce non si discute”. Cyt. za: E. Gentile, *Il culto del littorio*, wyd. cyt., s. 113.

⁶⁸ Por. tamże, s. 134.

⁶⁹ Por. P. Podemski, *Giovinezza...*, wyd. cyt., s. 254.

⁷⁰ Por. M. Veneziani, *I creatori del fascismo divino* [w:] T. Carini, *Niccolò Giani e la Scuola di Mistica Fascista*, Ugo Mursia Editore, Mediolan 2009, s. 8.

własną bibliotekę, która w 1943 roku liczyła 10 000 tomów⁷¹, a od 1939 roku otrzymała do użytku „Gniazdo” (wł. *Covo*), pierwszą siedzibę Il Popolo d’Italia, symboliczne miejsce narodzin faszyzmu⁷².

W szkole tej występowały różne ujęcia mistyki faszystowskiej⁷³, ale wszystkie te nurty łączył wyraźny kult Duce⁷⁴ – jego przemówienia studiowano w trakcie zajęć zwanych *lecturae Ducis*⁷⁵ – koncepcja faszyzmu jako idei uniwersalnej⁷⁶ oraz rozumienie mistyki faszystowskiej jako rozwinięcia Mazziniańskiego hasła *pensiero e azione*⁷⁷ – myśl i działanie. Dobrze wyrażają to „Filary” szkoły,

⁷¹ Por. L. Fantini, *Essenza mistica...*, wyd. cyt., s. 121.

⁷² Por. tamże, s. 79.

⁷³ Na przykład z jednej strony optujące za podporządkowaniem tej mistyki idealistycznej filozofii G. Gentile, a z drugiej sprzeciwiające się zawodowej filozofii. Por. M. Veneziani, *I creatori del fascismo divino...*, wyd. cyt., s. 9.

⁷⁴ „Źródłem, jednym jedynym źródłem mistyki jest w rzeczywistości Mussolini, wyłącznie Mussolini. To jest zasadniczy punkt, podstawowa charakterystyka mistyki” [La fonte, la sola, l’unica fonte della mistica è infatti Mussolini, esclusivamente Mussolini. E questo punto fermo, è la fondamentale caratteristica della mistica]. Cyt. za: L. Fantini, *Essenza mistica*

del fascismo totalitario. Dalla Scuola di Mistica Fascista alle Brigate Nere, Associazione culturale Uno dicembre 1943, Perugia 2004, s. 90.

⁷⁵ P. Podemski, *Giovinezza...*, wyd. cyt., s. 254.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ „Są w historii pewne powiedzenia, które stały się zwyczajowymi i reprezentacyjnymi dla całego określonego kierunku myśli, polityki i wiary. Takim było hasło «myśli i działanie» G. Mazziniego (...) Szczególna treść Mistyki Faszystowskiej musi się więc znajdować (...) w spirytualizacji ludzkiej myśli i działania” [Ci sono nella storia dei detti che divengono abituali e rappresentativi di tutto un indirizzo di pensiero, di politica e di fede. Tale fu il binomio: «pensiero ed azione» di G. Mazzini (...) Il contenuto particolare della Mistica Fascista si deve trovare quindi nella spiritualizzazione del pensiero e dell’azione umani]. E. Martinoli, *Funzione della mistica nella Rivoluzione Fascista*, cyt. za: L. Fantini, *Essenza mistica...*, wyd. cyt., s. 34.

wśród których znajdują się takie punkty, jak: „1) Duce, heroiczny mit Rasy Śródziemnomorskiej, jest duchem wybawicielem rodu Włoskiego, któremu wraz z faszyzmem nadał świadomość i wolę własnej światowej misji: tylko On jest nieomylnym Przywódcą. 2) Faszyzm, który Duce objawił, jest aktywną wiarą Rodu Włoskiego, która jako jedyna wypływa z jego tysiącletniej historii: jest to idea, która zawiera duchowe dziedzictwo nowej cywilizacji i działanie, poprzez które realizuje się i ukonkretnia współczesna misja Rasy Śródziemnomorskiej w świecie (...). 13) Faszyzm nie liczy wrogów i nie mierzy przeszkód, ponieważ wnosi w świat współczesny, żywiony egoizmami, światło Ideału, i tak, jak dla dania mu świadectwa ofiarowali się pierwsi Męczennicy, tak dla jego zwycięstwa i jego nieuniknionego tryumfu w świecie musi być gotowy poświęcić się każdy, kto w niego wierzy”⁷⁸. Ponadto szkoła miała także własny dekalog podkreślający znaczenie pracy nad sobą, skromności oraz poświęcenia⁷⁹.

Działająca w oparciu o takie założenia szkoła miała stanowić rodzaj „Zakonu» mistycznego i religijnego, formującego i kształcącego najwznioślejszy model nowego Włocha, Włocha, który zniwe-

⁷⁸ „1) Il Duce, mito eroico della Razza Mediterranea, è il genio salvatore della stirpe Italica, alla duale col fascismo Egli ha dato coscienza e volontà della propria universale missione: Egli solo è il Capo infallibile. 2) Il Fascismo che il Duce ha rivelato, è la fede attiva della Stirpe Italiana quale sola scaturisce dalla sua storia millenaria: esso è l’idea che racchiude il patrimonio spirituale della civiltà nuova e l’azione mediante la quale si estrinseca

e si concreta la moderna missione della Razza Mediterranea nel mondo. (...) 13) Il Fascismo non conta i nemici e non misura gli ostacoli perchè porta nel mondo contemporaneo, alimentato dagli egoismi, la luce dell’Ideale e come per la sua affermazione si sono immolati i primi Martiri, così per il suo fatale trionfo nel mondo deve pronto a sacrificarsi chi in esso crede”. Cyt. za: L. Fantini, *Essenza mistica...*, wyd. cyt., s. 76 nn.

⁷⁹ Por. tamże, s. 74.

czył się i odrodził pod znakiem różg liktorskich”⁸⁰, miała formować nowych Włochów, którzy z kolei mieli zmieniać faszystowskie społeczeństwo. Działalność tej instytucji nie przyniosła jednak znaczących efektów na skalę państwa. Nie udało jej się ukształtować nowej warstwy faszystowskiej elity. Pozostała ona raczej na uboczu i źródła z epoki niewiele o niej wspominają⁸¹. Zakończyła działalność w 1942 roku, gdy wielu z jej uczniów – na czele z samym dyrektorem Gianim – którzy wcześniej uroczyście wyznawali wiarę w „konieczność walki dla dobra, w piękno poświęcenia, w poezję bohaterstwa”⁸², zgłosiło się na ochotnika do wojska i poległo na froncie.

Podsumowanie

Przedstawione wyżej przykłady ilustrują usiłowania reżimu faszystowskiego zmierzające do emocjonalnego podporządkowania sobie obywateli poprzez wzbudzenie w nich osobistego poczucia więzi z ideologią faszystowską, opartej na osobistym poświęceniu i głębokim przekonaniu o prawdziwości faszystowskich dogmatów politycznych. Treści kierowane do obywateli w każdym wieku, poprzez publiczne wystąpienia Mussoliniego i innych państwowych oficjeli, przez lekcje w szkole i działalność organizacji młodzieżowych, kino i teatr oraz wiele innych kanałów propagandy, składały się na spójny przekaz zawierający przede wszystkim kult państwa i wodza. Przybierał on często formy quasi-religijne lub – w interpretacji samych faszystów – wręcz religijne, co osiągnano poprzez uży-

⁸⁰ „«Ordine» mistico e religioso formatore ed educatore del piu elevato modello di italiano nuovo, l'italiano annullatosi e rinato sotto il simbolo del fascio littorio”. Tamże, s. 122.

⁸¹ Por. P. Podemski, *Giovinanza...*, wyd. cyt., s. 254.

⁸² „Necessità della lotta per il bene, nella bellezza del sacrificio, nella poesia dell'eroismo”. *Il nostro credo*, cyt. za: L. Fantini, *Essenza mistica...*, wyd. cyt., s. 61.

wanie słownictwa z zakresu sfery religijnej, zawieranie treści sugerujących, że faszyzm stanowi ostateczne rozwiązanie ludzkich problemów oraz wprowadzenie uroczystości w quasi-religijnej formie. Działania te miały na celu wzbudzeniu we Włochach poczucia żarliwego oddania wobec faszyzmu, zbudowanego raczej na irracjonalnych odczuciach emocjonalnych niż na rozumowej analizie faktów.

Niniejszy artykuł ze względu na ograniczoną objętość przedstawia tylko pewien fragment faszystowskiej propagandy zmierzającej do manipulacji emocjami obywateli poprzez użycie quasi-religijnej retoryki, niemniej temat ten zasługuje na szersze zbadanie i opisanie, co niewątpliwie wzbogaciłoby wiedzę dotyczącą faszyzmu włoskiego w ogóle.

„The faith had been given to you by Mussolini” – the role of quasi-religious emotions in the propaganda of the Fascist regime in Italy.

Following article presents the role of quasi religious feelings in the propaganda of the Fascist regime in Italy. The first part describes the concepts that have influenced the development of fascist propaganda: Vilfredo Pareto's elitist theory, Gustave Le Bon's psychology of the crowd and Georges Sorel's theory of political myth. The following sections discuss the attempts of the fascist regime to emotionally subjugate it's citizens by creating a personal sense of belonging to the fascist ideology based on personal devotion and the conviction of the truth of Fascist political dogma. The propaganda of emotions in the worship of the leader, in various manifestations, the ideological content of films and theatrical performances, propaganda in schools and youth organizations is described. The last chapter present the School of Fascist Mysticism.

Beata Belica

Palestyńczycy: naród zrodzony z buntu?

Wprowadzenie

Region Bliskiego Wschodu w perspektywie relacji międzynarodowych i bezpieczeństwa regionalnego nierozdzielnie wiąże się z konfliktem, zaś konflikt pomiędzy Żydami a Arabami jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych i najkrwawszych w regionie. Historia sporu oraz jego trwanie, mimo upływu czasu, w dalszym ciągu są przedmiotem wielu publikacji naukowych, co świadczy o doniosłości problemu. Dotychczas nie udało się go zażegnać, co uzasadnia stwierdzenie, że jego przyczyna leży głębiej niż proklamacja niepodległości Państwa Izrael. W literaturze zwraca się uwagę na kwestię polityki brytyjskiej w okresie mandatowym, która poprzez spreczne obietnice składane stronom późniejszego sporu, doprowadziła do wybuchu tego krwawego, długotrwałego konfliktu.

Jak zauważa Jerzy Wiatr, każde zjawisko społeczne ma swój aspekt kulturalny, ekonomiczny oraz psychologiczny¹. Wielość płaszczyzn, na których rozgrywają się wydarzenia społeczno-polityczne, wymaga ujmowania ich w dynamicznej perspektywie i wystrzegania się pomijania jakiegokolwiek sfery wpływającej na te wydarzenia oraz spłykania zdarzeń tylko do jednej z nich². Również bunt, strajki i protesty, które miały miejsce od początku XX wieku w Palestynie, cechowały się dynamiką oraz wielopłaszczyznowością. Należy zatem wskazać, jakie czynniki zdecydowały o *buncie mas*,

¹ J. Wiatr, *Socjologia stosunków politycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 345. Od strony filozoficzno-psychologicznej problem buntów ujmuje Jose Ortega y Gasset: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Muza, przeł. Piotr Niklewicz, Warszawa 2002, *passim*.

² Tamże.

doprowadzając do jednego z najbardziej krwawych konfliktów w historii Bliskiego Wschodu. Wskazuje się, że czynniki wywołujące bunt można podzielić na wewnętrzne (np. biedę, zacofanie gospodarcze) i na zewnętrzne, związane z wpływami silniejszych podmiotów, które poprzez swoje działania pogłębiają biedę państw zacofanych³. Jak dowodzi niniejszy artykuł, w przypadku Palestyńczyków o wybuchu *buntu mas* zdecydowały zarówno czynniki o charakterze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Ciekawe uwagi teoretyczne związane ze strajkiem, buntem i oporem czyni Andrzej Paczkowski⁴. Jego rozważania pozwalają dostrzec złożoność zjawiska, jakim jest bunt. Złożoność ta nie pozwala na opisanie skomplikowanego procesu dochodzenia do buntu w tak krótkiej formie, jaką do dyspozycji ma autorka niniejszej pracy.

Celem artykułu jest zatem jedynie opisanie sytuacji w Palestynie przed powstaniem Izraela oraz ukazanie reakcji Arabów palestyńskich wobec działań dyplomacji brytyjskiej. Tym samym autorka wskaże, jak rozwijała się kwestia palestyńska począwszy od czasów I wojny światowej aż do proklamacji niepodległości Izraela i formalnego podziału terytorium Palestyny. Czytelnika zainteresowanego jakże ciekawym zjawiskiem społecznym, jakim jest bunt, pozostaje zatem autorce odesłać do niezwykle bogatej literatury przedmiotu opisującej to zjawisko.

1. Rola syjonizmu

Powstanie ruchu syjonistycznego spowodowało wzrost znaczenia Palestyny zarówno na arenie międzynarodowej, jak i w świa-

³ M. Bodziany, *Kryzysy społeczne i bunty mas we współczesnym świecie*, „Riadenie Bezpečnosti Zožitých Systémov” 2015, s. 97.

⁴ A. Paczkowski, *Strajki, bunty, manifestacje jako „polska droga” przez socjalizm*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2003, s. 5-17.

domości Żydów. Syjonizm może odnosić się do kwestii religijnych lub politycznych⁵. W niniejszej pracy syjonizm należy rozumieć jako pojęcie *sensu stricte* polityczne. Dla rozważań odnośnie problemu palestyńskiego należy zatem przybliżyć pojęcie syjonizmu politycznego – ruchu, który powstał w drugiej połowie XIX wieku. Jego celem było ustanowienie państwa żydowskiego w Palestynie, zaś doraźnie umacniał on poczucie wspólnoty wśród diaspory żydowskiej i propagował emigrację do Palestyny⁶.

W 1882 roku Leon Pinsker próbował rozbudzić świadomość narodową Żydów, zdając jednak sobie sprawę z utopii, jaką w tamtym czasie wydawała się ojczyzna żydowska w Palestynie. Dlatego też podjął próbę rozbudzenia owej świadomości innymi metodami, m.in. zaczął postulować powszechne używanie języka hebrajskiego, co miało umacniać poczucie wyjątkowości i odrębności diaspory⁷.

Głównym ideologiem ruchu syjonistycznego został jednak Teodor Herzl, który w 1896 roku wydał broszurę pt. *Państwo żydowskie*; zawarł w niej główne założenia tego ruchu. Na mocy rozpisu, jaki nabrała sprawa żydowska, w 1897 roku, podczas I Kongresu Syjonistycznego w Bazylei, podjęto decyzję o powołaniu Światowej Organizacji Syjonistycznej. Początkowo ruch syjonistyczny nie cieszył się jednak dużym poparciem Żydów⁸, dopiero w miarę upływu czasu, gdy nurty nacjonalistyczne w Europie przybierały na znaczeniu i wzrastał poziom antysemityzmu, postrzeganie syjonizmu politycznego zyskało poparcie Żydów. Ruch syjonistyczny rozważał

⁵ J. Bryła, *Bliski i Środkowy Wschód w stosunkach międzynarodowych*, cz. 1 [w:] *Stosunki międzynarodowe*, red. W. Malendowski, C. Mojsiewicz, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 2000, s. 136.

⁶ A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka*, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 15.

⁷ J. Piotrowski, *Spór o Palestynę*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1983, s. 22.

⁸ A. Bukowska, wyd. cyt., s. 17-18.

różne lokalizacje na siedzibę przyszłego państwa żydowskiego, jednak ze względów historycznych i religijnych przez cały czas skłaniał się w stronę Palestyny. W zamian za oddanie skrawka ziemi pod państwo żydowskie przywódcy ruchu oferowali nawet sułtanowi osmańskiemu Abdulhamidowi spłatę osmańskich długów⁹.

Ze względu na konieczność uzyskania poparcia dla swoich starań zmierzających do budowy własnego państwa, ruch syjonistyczny szukał wsparcia ze strony Niemiec czy Wielkiej Brytanii. Chęć pozyskania przez Niemcy przychylności świata muzułmańskiego spowodowała jednak, że niemieccy dyplomaci nie chcieli się opowiadać po stronie ruchu syjonistycznego¹⁰. Uwaga syjonistów skupiła się zatem na Wielkiej Brytanii.

2. Polityka brytyjska wobec Palestyny

Wielka Brytania była zainteresowana planami ruchu syjonistycznego, zwłaszcza planami osiedlenia Żydów w Palestynie, co miało zapewnić ochronę brytyjskich interesów na Bliskim Wschodzie. Jeszcze w ramach Imperium Osmańskiego wywalczyła sobie prawo do opieki nad Druzami, protestantami i żydami¹¹. Niemniej jednak w 1902 roku, kiedy syjoniści zwrócili się do Brytyjczyków z prośbą o poparcie, uzyskali odpowiedź odmowną. Brytyjczycy bowiem chcieli zabezpieczyć swoje interesy w regionie poprzez utrzymywanie dobrych stosunków zarówno z sułtanem osmańskim, jak i z Żydami.

W trakcie I wojny światowej istotne stało się zmobilizowanie Arabów do wystąpienia przeciwko Imperium Osmańskiemu.

⁹ Tamże, s. 18; A. Motyl, *Przyczyny konfliktu arabsko-izraelskiego i jego rozwój w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Politeja” 2008, nr 1(9), s. 113.

¹⁰ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 24.

¹¹ A. Bukowska, wyd. cyt., s. 19.

Zwłaszcza Wielka Brytania i Francja upatrywały w tym możliwość poszerzenia swoich stref wpływów kosztem sułtana osmańskiego. Przykładem porozumienia pomiędzy Brytyjczykami a Arabami jest korespondencja z 1915 roku pomiędzy szarifem Mekki Husajnem ibn Alim a komisarzem brytyjskim w Kairze Henrym McMahonem, w której zachęcano Arabów do walki przeciwko sułtanowi po stronie brytyjskiej w zamian za obietnicę utworzenia niepodległego państwa arabskiego, obejmującego także Palestynę¹². Wskazuje się, że układ ten miał formalny charakter i wiązał obie strony¹³. Zgodnie z obietnicą uzyskaną od Brytyjczyków szarif Husajn ogłosił zatem powstanie państwa Hijaz¹⁴.

Jednakże jeszcze przed proklamacją państwa Hijaz (26 kwietnia 1916) doszło do zawarcia tajnego porozumienia Sykes–Picot, pomiędzy Wielką Brytanią a Francją, które stało w sprzeczności z obietnicami złożonymi Arabom. Ziemie pomiędzy Zatoką Arabską a Morzem Śródziemnym planowano podzielić pomiędzy sygnatariuszy paktu. W myśl porozumienia Palestyna miała pozostać pod zarządem międzynarodowym.

Kiedy porozumienie zostało ujawnione, nadzieje żydowskie pokładane w poparcie Wielkiej Brytanii uległy osłabieniu. Jednak już rok po podpisaniu porozumienia Sykes–Picot (2 listopada 1917) doszło do ogłoszenia tzw. deklaracji Balfoura, czyli wymiany korespondencji pomiędzy lordem Arthurem Balfourem a lordem Lionelem Rotschildem, w której ten pierwszy poparł, w imieniu rządu

¹² W. Dobrzycki, *Historia stosunków międzynarodowych w czasach nowożytnych 1815–1945*, Scholar, Warszawa 1996, s. 274.

¹³ W. Szczepański, *Palestyna po wojnie światowej. Światła i cienie*, „Przeгляд Powszechny”, Kraków 1923, s. 220–221.

¹⁴ Powstanie państwa Hijaz nastąpiło 5 czerwca 1916 roku, zob. tamże, s. 275.

brytyjskiego, powstanie żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie (*national Home for the Jewish people*)¹⁵.

Konsekwencje polityki brytyjskiej okazały się nad wyraz długofalowe. 1917 roku wojska brytyjskie wkroczyły do Palestyny, jednak formalnie mandat nad Palestyną objęły w 1922 roku (traktat z Sevres oddający Palestynę we władanie Wielkiej Brytanii wszedł życie w 1923 roku)¹⁶. Efekty sprzecznych obietnic brytyjskich wobec Palestyny dało się zauważyć już w 1920 roku.

3. *Nacjonalizm arabski i palestyński*

Wielu badaczy przyznaje, że przed objęciem brytyjskiego mandatu w Palestynie nie istniała palestyńska świadomość narodo-
wa, zaś okres mandatu również uważa się za przedłużenie tendencji panarabistycznych, które stały się popularne w świecie arabskim w drugiej połowie XIX wieku. Dążeń nacjonalistycznych w Palestynie, we współczesnym rozumieniu nacjonalizmu, nie obserwowano w owym czasie, gdyż jako taka Palestyna znajdowała się w granicach Syrii. Wszelkie dążenia odnoszono zatem do świata arabskiego jako całości. Należy też zaznaczyć, że arabscy nacjona-
liści od czasu pojawienia się syjonizmu zauważali zagrożenie, jakie może spowodować dla niepodległości arabskiej¹⁷.

¹⁵ Tamże. Deklaracja Balfoura była wynikiem rozmów, jakie w 1917 roku toczyli brytyjski minister spraw zagranicznych Arthur Balfour i reprezentant żydowskich osadników, Chaim Weizmann. Zob. A.S. Bidwell, *Dzieje Wielkiej Brytanii w XX wieku. Od światowego imperium do „małego państwa” na obrzeżach Europy*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2008, s. 60-61. Szerzej na temat roli deklaracji Balfoura: A. Motyl, wyd. cyt., s. 116-118.

¹⁶ D. Gold, *The Fight for Jerusalem. Radical Islam, the West, and the Future of the Holy City*, Regnery Publishing, Washington 2007, s. 122.

¹⁷ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 32.

Jednakże nie należy przyjmować okresu po I wojnie światowej jako początku buntów arabskich; mandat brytyjski nasilił, w połączeniu z polityką ruchu syjonistycznego, arabski sprzeciw, jednak już wcześniej Żydzi byli obecni na ziemiach palestyńskich, przedtem także wybuchały protesty. Trzeba wspomnieć, że w czasie Imperium Osmańskiego rozwijał się ruch antyturecki wśród Arabów zamieszkujących Palestynę¹⁸, dzięki czemu możliwe było m.in. zmobilizowanie Arabów do walki przeciwko sułtanowi w latach I wojny światowej. Jak wskazuje Benny Morris, już w 1891 roku doszło do pierwszego protestu, który można uznać za „narodowy” (ang. *national*)¹⁹. Wybuch niezadowolenia był reakcją na przybycie do Palestyny znacznej liczby rosyjskich Żydów oraz na rozpowszechnianą opinię, że Żydzi chcą wykupu arabskiej ziemi i zwiększenia swych wpływów na obszarze Palestyny.

Pierwszy wyraźny sprzeciw wobec polityki Wielkiej Brytanii na obszarze Palestyny zaobserwować można po publicznym ogłoszeniu porozumienia Sykes–Picot i deklaracji Balfoura. W ramach sprzeciwu wobec polityki brytyjskiej Arabowie zaczęli domagać się niepodległości dla Syrii oraz dla południowej prowincji Syrii – Palestyny²⁰. W wyniku protestów zawiązano w 1918 roku Syryjską Partię Unionistyczną, zaś 7 listopada 1918 roku uznano prawo Iraku i Syrii do samostanowienia. Prawo to nie obejmowało jednak Palestyny, co wywołało oburzenie ze strony Arabów. Przekonani byli oni bo-

¹⁸ Szerzej na temat wzajemnych stosunków pomiędzy Imperium Osmańskim a palestyńskimi Arabami: N. Mandel, *Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908*, part I, „Middle Eastern Studies” 1974, Vol. 10, No. 3, *passim*.

¹⁹ B. Morris, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001*, Vintage Books, New York 2001, s. 56.

²⁰ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 33.

wiem, że jedynie niepodzielność Syrii uchroni Palestynę przed podaniem jej wpływowi syjonistycznemu²¹.

Na rzecz jedności Palestyny z Syrią prowadzono działania do końca 1920 roku, zmianę wywołał upadek króla Fajsala i podział tzw. Wielkiej Syrii pomiędzy mocarstwa kolonialne. Wskazuje się, że grudzień 1920 roku, kiedy powstał zdominowany przez palestyński ród Husajnich Arabski Komitet Wykonawczy (Egzekutywa Arabska), stanowi początek nacjonalizmu palestyńsko-arabskiego²². Egzekutywa aż do 1936 roku stanowiła ważny ośrodek nacjonalizmu palestyńskiego.

4. Płaszczyzny konfliktu

Rdzenna ludność arabska zajmowała się głównie rolnictwem i hodowlą zwierząt. Pod względem religijnym oraz kulturowym była homogeniczna. Obawy Arabów koncentrowały się wokół zepchnięcia ich do gorszej kategorii obywateli po przybyciu dobrze wykształconej grupy Żydów dotowanej przez zamożną diasporę. Obawy dotyczyły zarówno utraty znaczenia w handlu i w rolnictwie, jak i utraty samej ziemi uprawnej.

Dysproporcje pomiędzy Żydami przybywającymi do Palestyny a palestyńskimi Arabami dało się zauważyć bardzo szybko. Dotyczyły one wielu kwestii, m.in. zamożności. Finanse wpływały na poziom rozwoju gospodarczego i możliwość wykupienia ziemi z rąk arabskich²³. W związku z tym tereny zamieszkałe przez Żydów

²¹ Tamże.

²² A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, Trio, Warszawa 2001, s. 17; J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 34.

²³ Za wykup ziemi z rąk arabskich odpowiadał stworzony w 1901 roku Żydowski Fundusz Narodowy, zob. K. Bojko, *Izrael a aspiracje Palestyńczyków 1987–2006*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2006, s. 21; J. Quigley, *The Case for Palestine. An International Law Per-*

cechowały się wyższym poziomem rozwoju gospodarczego, wyższą profesjonalizacją i wydajnością rolnictwa oraz większym udziałem przemysłu niż w części arabskiej; tam bowiem dominowały prymitywne metody rolnictwa, zaś większość produkcji przeznaczona była do konsumpcji wewnętrznej²⁴. Pojawił się ponadto problem wykupu ziemi z rąk arabskich. Spychało to Arabów na ziemi jakościowo gorsze, co jedynie pogłębiało rozbieżności pomiędzy opisywanymi grupami.

Kolejnym czynnikiem, na który należy zwrócić uwagę, była kwestia demograficzna. Napływ dużej grupy Żydów do Palestyny zakłócił bowiem proporcje demograficzne pomiędzy ludnością arabską a ludnością napływową. W połowie XIX wieku Palestynę zamieszkiwało około 20–30 tysięcy Żydów, zaś pod koniec XIX wieku było ich już blisko 50 tysięcy. Według danych ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 1922 roku we Palestynie zamieszkiwało już około 83 tysięcy Żydów²⁵. W późniejszym okresie, w związku z rozwojem nazizmu, liczby te uległy dalszemu wzrostowi²⁶. Powiększająca się liczebność ludności żydowskiej wiązała się także ze zmianą własności ziem. Ta następowała bardzo dynamicznie, co widać w poniższej tabeli.

Tabela 1. Ziemie palestyńskie w rękach żydowskich osadników w latach 1882–1947:

spective, Duke University Press, London 2005, s. 4. Na temat celów i rozwoju organizacji pisze: W. Lehn, *The Jewish National Fund*, „Journal of Palestine Studies” 1974, Vol. 3, No. 4, *passim*.

²⁴ B. Belica, *Uwarunkowania funkcjonowania palestyńskiego ruchu narodowyzwoleńczego w latach 1919–2006*, „Przegląd Prawniczy Ekonomiczny i Społeczny” 2014, nr 3, s. 29; A. Motyl, wyd. cyt., s. 122; A. Chojnowski, J. Tomaszewski, wyd. cyt., s. 16.

²⁵ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 40.

²⁶ Skalę migracji w poszczególnych latach opisują: A. Chojnowski, J. Tomaszewski, wyd. cyt., s. 20–21.

Rok	Procent ziem palestyńskich w rękach żydowskich [w %]
1882	0,09
1900	0,8
1914	1,6
1927	3,2
1936	4,7
1947	6,6

Opracowanie własne na podstawie: S. Halbrook, *The Alienation of a Homeland: How Palestine Became Israel*, „The Journal of Libertarian Studies” 1981, Vol. 5, No. 4, s. 368.

Kontrowersje dotyczyły także kwestii religijnych oraz statusu miejsc świętych. Wskazuje się, że dotychczas to na tym polu najtrudniej było osiągnąć porozumienie pomiędzy zwaśnionymi stronami. Zarówno Jerozolima, jak i Hebron stają się zarzewiem sporu na tle religijnym. Jerozolima wiąże się z osobą Abrahama i wybudowaną później w miejscu biblijnych wydarzeń świątynią Salomona. W miejscu zburzonej świątyni muzułmanie wzniesli Meczet Omara (Kopułę na Skale), zaś mur otaczający świątynię do dzisiaj znany jest jako Ściana Płaczu (to tam przenieśli się Żydzi oplakujący zburzenie świątyni Salomona)²⁷. Również w Hebronie dochodzi do potyczek na tle religijnym, bowiem w miejscu meczetu mają się znajdować groby patriarchów.

Do jednej z pierwszych potyczek pomiędzy Arabami z Żydami doszło właśnie z powodu religijnych. W 1919 roku Żydzi pró-

²⁷ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 50-51.

bowali kupić Ścianę Płaczu, co spotkało się z nieprzychylną reakcją Arabów. Obawiali się bowiem, że w odsprzedanym Żydom miejscu może zostać wybudowana synagoga²⁸.

5. Arabski bunt

Wszystkie wskazane wcześniej czynniki zadecydowały o tym, że ludność arabska przeciwstawiała się brytyjskiej polityce. Dlatego też okres dwudziestolecia międzywojennego w Palestynie naznaczony był licznymi powstaniem arabskimi, które dotyczyły zarówno prawa do samostanowienia, jak też były sprzeciwem wobec rządów brytyjskiej administracji kolonialnej. Największe i najbardziej krwawe zamieszki miały miejsce w latach 1920–1921, 1929 i 1936–1939. Należy jednak pamiętać, że w opisywanym okresie bardziej zasadnym byłoby mówić o okresie walk, niż o okresie spokoju, cały czas wybuchały bowiem pomniejsze protesty, które wywołane były drobnymi incydentami. Jedynie okres sprawowania rządów w kolonii przez Herberta Plumera (1925–1928) można zaliczyć do relatywnie spokojnego w czasie trwania mandatu brytyjskiego²⁹.

W kwietniu 1920 roku, podczas świąt Nebi Musa, poświęconych Mojżeszowi (obchodzonych zarówno przez Żydów, jak i przez muzułmanów), ogólne nastroje spowodowane sytuacją międzynarodową³⁰ doprowadziły do wybuchu zamieszek, w których zginęło 9 osób, zaś 200 zostało rannych³¹. Ponownie eskalacja przemocy nastąpiła we wrześniu 1920 roku, a przyczynę należy upatrywać

²⁸ Tamże, s. 51.

²⁹ Tamże, s. 57.

³⁰ Chodzi m.in. o wydarzenia w Syrii, Libanie, Iraku i Transjordanii i przekazanie ich pod panowanie mocarstw kolonialnych.

³¹ A. Chojnowski, J. Tomaszewski, wyd. cyt., s. 19.

w wydaniu tzw. ustawy imigracyjnej, określającej kwoty ludności żydowskiej mającej przybyć do Palestyny³².

W maju 1921 roku w Jaffie również doszło do starć, zaś o ich inspirację oskarża się arabską klasę posiadającą, która obawiała się osłabienia swoich pozycji w wyniku napływu bogatych Żydów³³. Administracja brytyjska podjęła kroki zmierzające do uspokojenia sytuacji, m.in. powołała Najwyższą Radę Muzułmańską oraz wydała tzw. Białą Księgę Churchilla, zawierającą zapisy dotyczące konieczności zapewnienia gwarancji ludności arabskiej prawa do ochrony języka i kultury. Wobec nieskuteczności posunięć dyplomatycznych administracja brytyjska podjęła zbrojną interwencję w celu uspokojenia sytuacji³⁴. W późniejszym czasie wysuwała względem Arabów propozycję, mającą na celu zapewnienie reprezentacji Arabów w Palestynie, ci jednak przyjęli taktykę permanentnego bojkotowania działań administracji mandatowej³⁵.

W połowie 1929 roku starcia znów się nasiliły. Bezpośrednią ich przyczyną były próby poszerzenia przez Żydów kontroli nad Ścianą Płaczu, jednak zarzewie sporu tkwiło głębiej. Muzułmanie zaatakowali świątynie i miejsca publiczne w części zamieszkałej przez Żydów, ci zaś w reakcji na to napadli na miejsca publiczne i miejsca kultu religijnego muzułmanów. W wyniku zamieszek, które objęły cały kraj, zginęło 500 Żydów i 250 Arabów, zaś brak skuteczności policji i poczucie bezkarności poskutkowało dokonaną przez Palestyńczyków masakrą w Hebronie, w której zginęło ok. 70 Żydów³⁶. Wskazuje się także na rozwój dążeń niepodległościowych, które były głównym motywem walk. Przyczyny zająć miała zbadać powołana przez Brytyjczyków tzw. Komisja Shawa; ustaliła ona,

³² J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 54.

³³ Tamże.

³⁴ A. Motyl, wyd. cyt., s. 123.

³⁵ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 56-57.

³⁶ A. Motyl, wyd. cyt., s. 124-125.

że głównym motywem działań arabskich był sprzeciw wobec imigracji żydowskiej i obawy o dominację Żydów w Palestynie³⁷. Niemniej jednak, kiedy rok później Arabowie przedłożyli władzom brytyjskim dokumenty, w których domagali się wstrzymania imigracji, nie zostały one rozpatrzone. W reakcji na zajścia dokonano jedynie reorganizacji sił policyjnych, zwiększenia personelu sił bezpieczeństwa, a także powołano jednostki do ochrony osiedli żydowskich³⁸.

Kiedy w 1930 roku administracja brytyjska wydała tzw. Białą Księgę Passfieldda, wśród Arabów na nowo zrodziła się nadzieja na osiągnięcie celu, jakim było ustanowienie własnego państwa. Dokument krytykował bowiem żydowskie instytucje oraz rekomendował wstrzymanie imigracji³⁹. Stanowisko to zostało jednak szybko zmienione, bowiem już po miesiącu brytyjski premier Ramsay MacDonald łagodził sformułowania zawarte w Białej Księdze w korespondencji z Chaimem Weizmannem⁴⁰.

Lata 30. XX wieku przyniosły zaostrzenie sytuacji; w Europie szerzył się nazizm, w związku z czym imigracja Żydów do Palestyny przybrała większe niż dotychczas rozmiary, syjoniści zaś z bardziej natężonym niż dotychczas naciskiem dążyli do utworzenia siedziby narodowej w Palestynie⁴¹. W związku z tym Egzekutywa Arabska zarządziła strajk generalny, wyznaczony na 13 października 1933 roku; władze brytyjskie stłumiły ów strajk przy użyciu ostrych środków represyjnych. Do najpoważniejszych starć doszło m.in. w Nablusie, w Jaffie, w Jerozolimie i w Hajfie. W odróżnieniu od

³⁷ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 58.

³⁸ Tamże.

³⁹ Dokument ten został sprecyzowany przez tzw. raport Hope Simpsona, w którym krytykowano politykę administracji brytyjskiej wobec Palestyny, wskazując na złe warunki ekonomiczne wśród Arabów, spowodowane rozwarstwieniem społecznym w związku z imigracją Żydów. Zob. A. Motyl, wyd. cyt., s. 126.

⁴⁰ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 59-60.

⁴¹ Tamże, s. 60-61.

strajków i protestów, jakie wybuchały w latach 20. XX wieku (mających podłoże głównie antysyjonistyczne), strajk generalny z 1933 roku był wymierzony przeciwko władzom kolonialnym, które zaczęto postrzegać jako główną przeszkodę na drodze do realizacji palestyńskiego prawa do samostanowienia⁴². W odpowiedzi na zamieszki brytyjski komisarz Arthur Wauchope podjął decyzję o zmniejszeniu imigracji żydowskiej. Jego decyzja nie była jednak realizowana w praktyce, bowiem liczebność Żydów przybywających do Palestyny nie zmniejszyła się, a wręcz uległa zwiększeniu.

Chęć dalszego utrzymania kontroli nad Palestyną oraz brak wdrożenia deklaracji politycznych przez Wielką Brytanię spowodowały dalsze protesty⁴³. Kolejny duży wybuch niezadowolenia nastąpił w 1936 roku. To właśnie wówczas odbyły się najpoważniejsze wystąpienia przeciwko Brytyjczykom. W kwietniu 1936 roku strajki miały miejsce w większości palestyńskich wsi i miast. Bunt ten przerodził się w ogólnonarodowe powstanie⁴⁴. W reakcji na wydarzenia działacze arabscy pod przywództwem Hadża Amina al-Husseiniego powołali Wysoki Komitet Arabski, mający zarządzać akcją strajkową⁴⁵. Na wystąpienia władze brytyjskie zareagowały represjami. Doszło do licznych aresztowań, wprowadzono też stan wyjątkowy. Arabowie palestyńscy zamykani byli w obozach pracy, które powstały w Sarafand – w okolicach Jaffy i na Synaju⁴⁶. W związku z planem stłumienia zamieszek zwiększono jeszcze w 1936 roku liczebność wojsk brytyjskich w Palestynie z 10 tysięcy do 30 tysięcy,

⁴² Tamże, s. 61.

⁴³ A. Motyl, wyd. cyt., s. 127.

⁴⁴ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 63.

⁴⁵ K. Bojko, wyd. cyt., s. 27.

⁴⁶ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 64. Szerzej na temat tłumienia protestów z 1936 roku: M. Hughes, *From Law and Order to Pacification: Britain's Suppression of the Arab Revolt in Palestine, 1936–39*, „Journal of Palestine Studies” 2010, Vol. 39, No. 2, *passim*.

by na szeroką skalę rozpocząć działania pacyfikacyjne⁴⁷. Strajk sparaliżował życie w mandacie Palestyny, przez co uderzył nie tylko w Żydów, ale także w Arabów, w związku z czym już 12 października został odwołany, nie osiągnięto jednak podstawowych zakładanych celów. Wybuch strajku spowodował jednak umocnienie się Żydów, którzy domagali się większego udziału w siłach policyjnych i uzyskania zezwolenia na stworzenie żydowskich sił militarnych.

W celu uspokojenia sytuacji w 1937 roku do Palestyny przybyła komisja podziałowa pod przewodnictwem Williama Peela. Postulowała ona podział Palestyny na dwa państwa oraz zakończenie mandatu, jednocześnie po raz pierwszy wyraźnie wskazując na sprzeczność obietnic brytyjskich składanych obu nacjom⁴⁸. Strona arabska nie zaakceptowała propozycji podziału. Wskazuje się, że raport był najbardziej obiektywny spośród dokumentów, które administracja brytyjska wytworzyła względem Palestyny w dwudziestolecie międzywojennym. Raport obalał jednocześnie szereg rozpowszechnionych twierdzeń związanych z imigracją żydowską i wskazywał na pozytywne skutki płynące z imigracji bogatych Żydów do Palestyny⁴⁹. Komisja rekomendowała także podział terytorium⁵⁰. Kolejne zamieszki, spowodowane rekomendacjami komisji podziałowej, doprowadziły do bezprecedensowego zdarzenia, jakim było zabicie Lewisa Andrewsa, pełniącego funkcję komisarza Galilei. W odpowiedzi władze kolonialne zdelegalizowały Wysoki Komitet Arabski oraz deportowały na Seszele przywódców arabskich; ponad-

⁴⁷ A. Chojnowski, J. Tomaszewski, wyd. cyt., s. 35; J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 64.

⁴⁸ Tamże, s. 65.

⁴⁹ A. Motyl, wyd. cyt., s. 130.

⁵⁰ A.S. Bidwell, wyd. cyt., s. 98.

to wprowadziły sądownictwo wojskowe i umożliwiły stosowanie kary śmierci⁵¹.

Już w 1938 roku do Palestyny przybyła komisja podziałowa Johna Woodheada, która miała zbadać możliwości podziału kraju. Przedstawiła ona trzy warianty podziału kraju, jednak jego przeprowadzenie uniemożliwił rozwój sytuacji w Palestynie, którą ogarnęło otwarte powstanie arabskie. Atakowane były posterunki policji i urzędy. Próbowano opanować sytuację za pomocą środków polityczno-dyplomatycznych. Rozpoczęto od zmian personalnych w administracji kolonialnej, nie przyniosły one jednak oczekiwanego rezultatu. Wobec niemożności zahamowania protestów, mimo oficjalnego sprzeciwu, dozbrajano i szkolono żydowskie siły militarne⁵².

Gdy władze brytyjskie zdały sobie sprawę z niepowodzenia planu podziału, zorganizowały konferencję, na której obie strony konfliktu miały się porozumieć między sobą w kwestii przyszłości Palestyny. Konferencja odbyła się 7 lutego 1939 roku, jednak wobec niechęci stron do rozmów obrady toczyły się w dwóch grupach – żydowskiej i arabskiej⁵³. Konferencja została zerwana na początku marca 1939 roku. W maju zaś opublikowano kolejną Białą Księgę, która miała uporządkować brytyjskie deklaracje co do terytorium Palestyny⁵⁴. Arabowie odrzucili jednakże stanowisko rządu brytyjskiego, obawiając się, że – podobnie jak w przeszłości – także przedstawione gwarancje praw dla Arabów nie będą miały pokrycia w rzeczywistości. Arabowie domagali się natychmiastowego przyznania niepodległości Palestynie. Mimo mankamentów i wielu niepowodzeń trzeba wskazać, że owa Biała Księga z maja 1939 roku

⁵¹ J. Piotrowski, wyd. cyt., s. 66-67.

⁵² Tamże, s. 69.

⁵³ Tamże, s. 70-71.

⁵⁴ O szczegółowych wytycznych zawartych w Białej Księdze: J. Quigley, wyd. cyt., s. 27.

ukierunkowała politykę brytyjską aż do 1947 roku (do chwili zrzeczenia się przez Wielką Brytanię mandatu nad Palestyną)⁵⁵, tym samym wywołała nierozwiązany do chwili obecnej konflikt pomiędzy Żydami i Palestyńczykami.

Podsumowanie

Okres dwudziestolecia międzywojennego zapisał się w historii Palestyny jako czas niepokoju i protestów. Jedynie lata pełnienia funkcji komisarza brytyjskiego w Palestynie przez Herberta Plumera (1925–1928) zaliczają się do okresu, w którym nie miały miejsca większe rozruchy w regionie.

Pierwsze protesty palestyńskich Arabów obserwować można było już w 1917 roku, po ujawnieniu tajnego porozumienia Sykes–Picot. Następnie duże strajki objęły Palestynę w latach 1920–1921 i 1929 roku. Protesty te były wyrazem sprzeciwu wobec działań ruchu syjonistycznego i imigracji żydowskiej do Palestyny. Okres lat 20. i 30. XX wieku stanowi przełom w postrzeganiu przez Arabów kwestii palestyńskiej. Wówczas stracił na znaczeniu sprzeciw inspirowany brakiem poparcia dla działań ruchu syjonistycznego, a główną przeszkodę uniemożliwiającą powstanie niepodległego państwa Arabów palestyńskich widziano w polityce władz kolonialnych. W latach 30. XX wieku sytuacja w Palestynie spowodowała szereg protestów. Miały one miejsce w latach 1936–1939 i objęły całą Palestynę. Znane są jako Wielka Rewolucja Arabska.

Pod koniec lat 30. XX wieku mimo prób dyplomatycznego zażegnania protestów, nie udało się tego dokonać. Lata II wojny światowej zaliczane są do relatywnie spokojnego okresu w historii Palestyny, co nie oznacza jednak, że spór pomiędzy Żydami a Arabami palestyńskimi został zażegnany. Okres po II wojnie światowej,

⁵⁵ A. Motyl, wyd. cyt., s. 133.

od chwili powstania Izraela w 1948 roku, naznaczony był wojnami pomiędzy nowo powstałym państwem a zamieszkującymi Palestynę Arabami. Cztery wojny izraelsko-arabskie, dwie intifady i szereg operacji wojskowych przeciwko Palestyńczykom świadczą o olbrzymim kryzysie, w jakim znajdują się stosunki izraelsko-arabskie. Niemniej jednak to lata międzywojenne zadecydowały o ukształtowaniu się palestyńskiej świadomości narodowej. Późniejszy okres stanowi jej rozszerzanie i pogłębianie poprzez, na przykład, ukonstytuowanie się uznanego na arenie międzynarodowej przedstawicielstwa Palestyńczyków.

Tym samym bunt i sprzeciw są wpisane w historię palestyńskiej świadomości narodowej, zaś teza, że naród palestyński zrodził się na gruncie sprzeciwu wobec imigracji żydowskiej, jest jak najbardziej uzasadniona.

Palestinians: nation born of rebellion?

The Middle East region, in the perspective of international relations and regional security, is inseparably linked to conflict. The conflict between Jews and Arabs is one of the most recognizable and bloodiest conflicts in the region. The history of this conflict and its duration, despite the passage of time, continue to be the subject of numerous scientific publications, which testifies to the seriousness of the problem. So far, the conflict has not been resolved, which justifies the statement that the conflict is deeper than the proclamation of the independence of the State of Israel. In literature, attention is paid to British policy issues during the mandate period, which, through contradictory promises made to the parties to the later dis-

pute, led to the outbreak of this bloody, long-lasting conflict. The intention of this paper is to describe the situation in Palestine before the proclamation of Israel and to show the reaction of the Palestinian Arabs to the efforts of British diplomacy. Thus, the author will show, how the Palestinian issue developed from the time of 1st World War until the proclamation of Israel independence in 1948 and the formal division of Palestine.

Katarzyna Doroszevska

Punitywność a populizm penalny – rola emocji w procesie legislacyjnym

Wprowadzenie

Każdy kto choćby pobieżnie śledzi zmiany w polskim więziennictwie bądź chciałby dowiedzieć się czegoś o polskiej polityce karnej, prędzej czy później natknie się na stwierdzenie o punitywności polskiego prawa karnego¹. Zazwyczaj formułuje się sądy o punitywności polskiego prawa bądź o punitywności polskiego wymiaru sprawiedliwości. Często jednak te określenia pozostają niewyjaśnione, co utrudnia zrozumienie tekstu. Należy bowiem zwrócić uwagę na to, że określenie „punitywności” prawa bądź postaw nie jest określeniem powszechnym. Posługują się nim jedynie badacze zajmujący się analizą wymiaru sprawiedliwości, a co za tym idzie „punitywność” jako słowo należy do języka specjalistycznego. Nie jest w tym nic dziwnego, w każdej dziedzinie można znaleźć wiele przykładów specjalistycznych określeń. Niestety, w doktrynie można zaobserwować brak jednolitego rozumienia tego terminu; każdy z autorów tworzy własną koncepcję na użytek swojej pracy. Ta niejednolitość rozumienia używanych pojęć zaciemnia obraz i utrudnia dyskusję na temat tworzenia polityki karnej.

¹ E. Łętowska, K. Sobczak, *Rzeźbienie państwa prawa: 20 lat później*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012, s. 223; P. Stępiak, *Francuski system redukcji kary*, „Państwo i Prawo” 2009, nr 2, s. 78; <http://s.jp.pwn.pl/korpus/zrodlo/punitywnych;1120,1;17685.html> (dostęp: 12.04.2017).

Przyjęcie jednego rozumienia pojęcia „punitowności” może ułatwić analizę problemów legislacji karnej, zwłaszcza w kontekście proponowanych i wprowadzonych obecnie zmian w prawie.

1. Znaczenie pojęcia punitowności

Interpretację pojęcia należy rozpocząć od analizy językowej. Według definicji słownikowej przymiotnik „punitowny” oznacza związek z karą, karaniem². Jednakże takie rozumienie jest związane z analizą języka powszechnego, przez co nie do końca odpowiada znaczeniu nadawanemu w języku prawniczym. Przyjmując definicję języka powszechnego należałoby uznać za punitowne wszystko co ma związek z prawem karnym, co jedynie zaciemniłoby obraz. Punitownym byłby cały kodeks karny, jak również wszelkie wyroki, a nawet analizy prawne przeprowadzane przez dogmatyków prawa.

Prawnicy posługujący się tym pojęciem rozumieją punitowność różnorako i często na potrzeby swoich prac przyjmują jedną z definicji. Można jednak wyróżnić kilka różnych koncepcji jej rozumienia. Według Adama Podgóreckiego należy rozumieć „rygoryzm (punitowność), bądź to jako surowość dalej idącą, aniżeli przeciętnie przyjmowana w określonym środowisku, czy systemie społecznym, bądź jako tendencję do wyboru kar najsurowszych z puli kar w ogóle dostępnych”³. Jerzy Jasiński definiuje to pojęcie jako „rezultat tendencji do posługiwania się instrumentami przewidzianymi w normach prawa karnego do ograniczania zasięgu zjawisk ocenianych jako społecznie niepożądane albo do uciekania się przy zwalczaniu przestępczości do środków bardziej surowych, o więk-

² <http://sjp.pl/punitowny>, <http://sjp.pwn.pl/sjp/punitowny;2573079> (dostęp: 12.04.2014).

³ M. Melezini *Punitowność polskiego wymiaru sprawiedliwości w XX wieku*, Temida, Białystok 2003, s. 14.

szym ładunku dolegliwości, szerzej ingerujących w swobody obywateli”⁴. Natomiast Leszek Lernell uznawał, że są to wszelkie rozwiązania prowadzące do poszerzenia obszaru represji⁵. Podobnie Andrzej Wąsek określa prawo jako punitywne, jeśli kryminalizuje ono szeroki zakres czynów bądź przewiduje surowe kary⁶.

Zatem jak wynika z przytoczonych definicji, zjawisko punitywności może być rozumiane różnie w zależności od kontekstu i wybranego kryterium. Przede wszystkim należy wyróżnić znaczenie punitywności jako rygoryzmu ponad miarę bądź też postępowania w jakikolwiek sposób zrelatywizowanego do ocen otoczenia (Jasiński, Podgórecki) oraz znaczenie pozbawione relatywizacji (Lernell).

Można wyróżnić również punitywność jako określenie dotyczące stanowienia prawa oraz stosowania prawa. W pierwszym przypadku można to zjawisko rozumieć jako żądanie podwyższenia granic ustawowego zagrożenia bądź rozszerzenia zakresu kryminalizacji. Natomiast w drugim nacisk jest położony na proces stosowania prawa. Mirosława Melezini w pracy dotyczącej punitywności stosowania prawa przez wymiar sprawiedliwości uznaje ją za cechę stosowania prawa uzewnętrznąoną w decyzji stanowiącej wiążące ustalenie konsekwencji prawnokarnych jako rezultat tendencji do wybo-

⁴ J. Jasiński, *Punitywność systemów karnych. Rozważania nad zakresem, formami i intensywnością penalizacji*, „Studia Prawnicze” 1973, nr 35, s. 35, za: W. Klaus, I. Rzeplińska, D. Woźniakowska-Fajst, *Punitywność? Kierunki zmian w polskiej polityce kryminalnej* [w:] *Pozbawienie wolności – funkcje i koszty. Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Szymanowskiego*, red. A. Rzepliński, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2013, s. 295.

⁵ M. Melezini, *Punitywność polskiego wymiaru sprawiedliwości w XX wieku*, wyd. cyt., s. 15.

⁶ A. Wąsek, *Prawo karne – minimum moralności?*, „Annales UMCS” 1984, nr 31, s. 46.

ru surowszych konsekwencji prawnokarnych⁷. Ten aspekt punitywności można stosunkowo łatwo zbadać poprzez analizę kar wymierzanych i wykonywanych w danym okresie. Podobne badania były już przeprowadzane na gruncie prawa polskiego i niecelowe jest przytaczanie ich wyników w tym miejscu. Można jednak wskazać na obszerną analizę wspomnianej już Melezini, obejmującą niemal cały wiek XX⁸.

Innym, być może jeszcze ciekawszym, spojrzeniem na kwestię punitywności jest traktowanie jej jako postawy ludzkiej. Dotyczy w szczególności postaw traktujących prawo karne instrumentalnie, jako środek do rozwiązywania problemów społecznych. Postawa taka wiąże się z poczuciem, że prawo karne jest zbyt liberalne, zarówno jeśli chodzi o proces stanowienia, jak i stosowania, więc należałoby je zmienić na bardziej rygorystyczne. W niniejszej pracy ta koncepcja została uznana za najbardziej przydatną. Badania nad postawami punitywnymi można prowadzić w różnych aspektach, najbardziej jednak rozpowszechnionym jest analiza punitywności postaw ogółu społeczeństwa. Należy wspomnieć, że punitywne żądanie zwiększenia rygoryzmu prawnego opiera się na nieracjonalnych podstawach, przy czym za podstawy nieracjonalne uznaje się powody niemające bezpośredniego źródła w funkcjach prawa karnego i niezwiązane z celem regulacji, natomiast za racjonalne – te związane z celem regulacji i ukierunkowane na osiągnięcie tego celu⁹. Nie oznacza to od razu odrzucenia działania nieracjonalnego jako złego czy nieprzydatnego, lecz po prostu bazującego na innej argumentacji. To ujęcie zostało przyjęte również w niniejszej pracy.

⁷ M. Melezini, *Punitywność polskiego wymiaru sprawiedliwości w XX wieku*, wyd. cyt., s. 23.

⁸ Tamże.

⁹ L. Gardocki, *Zagadnienia teorii kryminalizacji*, PWN, Warszawa 1990, s. 53.

2. Przyczyny postaw punitywnych w społeczeństwie

Zwyczajowo przyjmuje się, że społeczeństwo polskie jest niezwykle punitywne. Tak twierdzą psychologowie, prawnicy, oraz dziennikarze. Stanowisko to ma niewielu przeciwników i co do zasady nikt nie kwestionuje jego słuszności. Zazwyczaj przyjmuje się również, że postawa punitywna jest wyrazem konserwatyzmu, czy wręcz zacofania społecznego. Przyczyn oceny odnośnie do rygoryzmu Polaków można upatrywać w kilku faktach. Przede wszystkim, według przeprowadzonych badań, bardzo wiele osób popiera karę śmierci – odsetek zwolenników powrotu tej kary oscyluje wokół 60%¹⁰. Stwarza to wrażenie, że Polacy optując za najsurowszą z kar, pragną nie sprawiedliwości, lecz zemsty. Co więcej, ankiety dotyczące punitywności wykazują, że na tle innych państw Unii Europejskiej Polacy są bardziej skłonni do wymierzania wysokich kar¹¹. Jednakże czasami może to wynikać z obranej metodologii badań – często zadaje się pytania o opinię na temat obecnego stanu prawnego, którego respondent nie zna w dostatecznym stopniu. Odpowiedź na to pytanie siłą rzeczy będzie niemiarodajna.

Sama postawa punitywna w społeczeństwie może wynikać z kilku powodów. Istnieje wiele hipotez dotyczących wpływu różnych czynników na postawy społeczne. Przede wszystkim znaczenie może mieć lęk społeczeństwa przed przestępczością. Teza ta opiera się na założeniu, że człowiek, który obawia się o własne dobro (mienie, zdrowie bądź życie), będzie bardziej skłonny do „wymierzania” surowych kar ze względu na chęć jego obrony. Analizując badania

¹⁰ W 1993 roku 64%, a w 1995 roku 62% Polaków było przeciwnych zniesieniu kary śmierci; w roku 2008 62% uznało, że należy tę karę przywrócić. Zob. A. Szymanowska, *Polacy wobec przestępstw i karania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 81.

¹¹ W. Klaus, I. Rzeplińska, D. Woźniakowska-Fajst, *Punitywność? Kierunki zmian w polskiej polityce kryminalnej*, wyd. cyt., s. 300.

empiryczne przeprowadzone w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat, można zauważyć, że współczynnik poczucia bezpieczeństwa wśród Polaków zmieniał się kilkakrotnie. W latach osiemdziesiątych aż 74% badanych uważało Polskę za kraj bezpieczny. Po zmianie ustrojowej odsetek Polaków czujących się bezpiecznie drastycznie spadł – nawet do 19% w 1995 roku. W późniejszych latach stopniowo wzrastał – do 70% w roku 2011 i 80% w 2016 roku¹². Zatem można powiedzieć, że Polacy uznają swój kraj za bezpieczny, a lęk przed przestępczością nie powinien znacząco wpływać na ich postawy dotyczące polityki karnej.

Sam lęk przed przestępczością nie jest jedynym czynnikiem, który może mieć wpływ na postawy społeczne. Istotną kwestią jest również realny poziom przestępczości w Polsce. Jednak nie można uznać, że te dwie wartości są ze sobą bezpośrednio związane. Wedle statystyk dotyczących przestępczości, realny poziom dokonywanych czynów zabronionych sukcesywnie spada. Zmienia się również profil przestępczości w Polsce – od początku XXI wieku coraz więcej przestępstw to przestępstwa gospodarcze, a nie kryminalne, oraz większość przestępstw to czyny wymierzone przeciwko mieniu. Także liczba przestępstw kryminalnych spada z roku na rok¹³.

Badania poczucia bezpieczeństwa Polaków zestawione z realnym poziomem przestępczości w Polsce jasno wykazują, że te dwie wartości nie mają bezpośredniego przełożenia. Lęk przed przestępczością jest oparty na abstrakcyjnej wiedzy i indywidualnych odczuciach, nie opiera się natomiast na realnych doświadczeniach i wskazaniach badań naukowych.

¹² Opracowanie badań Centrum Badań Opinii Społecznej, komunikat nr 61/2016, s. 3.

¹³ I. Bąk, *Struktura i typologia przestrzenna przestępczości w Polsce*, „*Ekonometria*” 2015, nr 4(50), s. 46-48.

Niewątpliwie duże znaczenie w dyskusji o postawach społecznych ma stan wiedzy społeczeństwa o poziomie przestępczości i o wymiarze sprawiedliwości karnej w Polsce. Prawnicy często zapominają o tym, że nie wszyscy znają prawo i nie wszyscy rozumieją skomplikowane zależności między poszczególnymi regulacjami. Większość osób zna jedynie podstawy prawa potrzebne w życiu zawodowym. Badania dotyczące znajomości prawa dowodzą, że niewiele osób niebędących prawnikami interesuje się tematyką prawniczą. Wiedza, jaką posiadają na temat przepisów pochodzi z różnych źródeł. Częściowo informacje są przekazywane przez nauczycieli w szkole, częściowo przez rodzinę i środowisko rówieśnicze, ale niemal nigdy nie są to akty prawne¹⁴. Niestety, nie można stwierdzić, że edukacja prawnicza w szkołach jest prowadzona w odpowiedni sposób i realnie wpływa na poziom wiedzy ucznia. W podstawach programowych zawarte są podstawy prawa wyborczego i ustroju państwa, lecz brakuje choćby elementarnej wiedzy na temat prawa cywilnego, karnego lub administracyjnego. Co więcej, praktyka nauczania często odbiega od zagadnień opisanych w podstawach programowych¹⁵. Sfery prawa, w których obywatele mają największą wiedzę są powiązane z ich pracą zawodową bądź sytuacją osobistą (np. przepisy prawa pracy, czy też dotyczące prowadzenia działalności gospodarczej). Nie da się ukryć, że informacje odnośnie do kwestii niezwiązanych z kwestiami osobistymi przekazują media – bezpośrednio bądź poprzez relacjonowanie istotnych wydarzeń w państwie. To zagadnienie zostanie przedstawione poniżej.

¹⁴ O. Sitarz, *Znajomość prawa karnego w zakresie czynnego żalu w społeczeństwie polskim* [w:] *Pozbawienie...*, wyd. cyt., s. 937.

¹⁵ Tamże, s. 936-937.

3. Wpływ mediów

Współczesne media jako środek przekazu przeszły ogromną przemianę od lat osiemdziesiątych. Zmiana ustroju i podstawowych zasad rządzących państwem umożliwiła realizację postulatu wolności słowa. Media niemalże z dnia na dzień przestały być narzędziem w ręku władzy. Wolność słowa nie oznaczała jednak automatycznego zwiększenia wiarygodności publikowanych wiadomości. Nie oznacza też, że wszystkie ważne informacje stały się dostępne dla obywatela. Wraz z nastaniem wolnego rynku powstał też rynek medialny – w świat prasy i telewizji wkroczyły mechanizmy konkurencji. Każde wydawnictwo szukało sposobu na zwiększenie popytu i wzmocnienie pozycji na rynku. Czytelnicy chętniej czytają artykuły budzące w nich emocje – pozytywne bądź negatywne. Największe emocje budzą zaś informacje drastyczne, czyli związane z przestępczością. Co więcej, nie wszystkie czyny zabronione wywołują takie same reakcje. Największe kontrowersje budzą czyny godzące w obyczajność, takie jak pedofilia, zgwałcenie, kazirodztwo, czy rozpowszechnianie pornografii, a zatem można spodziewać się większego zainteresowania czytelników tą tematyką. Przykładowo, ten sam artykuł można zatytułować *Dwunastolatka urodziła dziecko* lub też *Młode małżeństwo Romów doczekało się potomka*¹⁶. Takie zabiegi mają na celu zwiększenie zainteresowania czytelników artykułu, co przełoży się na sukces pisma.

Media prowadzą selekcję wydarzeń, które należy relacjonować szerszej publiczności. Kolejnym etapem jest opisanie wydarze-

¹⁶ Artykuł zatytułowany *12-latka urodziła dziecko. Szok. Najmłodsza rodzica w tym szpitalu*, <http://www.tvn24.pl/krakow,50/kielce-12-latka-urodzila-dziecko-29-latkiem-zajmuje-sie-prokuratura,677680.html> (dostęp: 20.04.2017); *12-latka urodziła dziecko w Kielcach. Kto jest ojcem?*, <http://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/wroclaw/kielce-12-letnia-dziewczynka-urodzila-dziecko/d93g487> (dostęp: 20.04.2017).

nia w taki sposób, by nie tylko przekazać dane, lecz również utrzymać zainteresowanie czytelnika¹⁷. Poprzez odpowiedni styl pisanania można wpłynąć na jego odczucia, przekonać go o prawdziwości tez postawionych w tekście. Zatem prasa i telewizja będą relacjonować jedynie najbardziej drastyczne przestępstwa, a częstotliwość takich doniesień budzi poczucie o powszechności czynu, np. zgwałcenia. Konsekwencją takich zabiegów jest rozdzźwięk pomiędzy opinią czytelników o rozmiarach przestępczości a rzeczywistymi rozmiarami, a także zaburzenie poczucia bezpieczeństwa. Co więcej, relacjonowanie „głośnych” procesów sądowych, jak również procesów zakończonych wyrokami skazującymi na łagodny wymiar kary bądź oddalającymi zarzuty wobec osób napiętnowanych już przez media jako winne, tworzy fałszywy obraz wymiaru sprawiedliwości. Obywatel po lekturze kilku artykułów o łagodnych wymiarach kary będzie przekonany o wyjątkowym liberalizmie prawa karnego. Można zwrócić też uwagę na to, że niedostateczna wiedza dziennikarzy wpływa na sposób przekazywania informacji oraz ich odbiór.

Należy również zwrócić uwagę na to, że czasopisma publikują nie tylko doniesienia na temat najnowszych wydarzeń, lecz także wywiady, czy też wypowiedzi znanych osób. Członkowie partii politycznych, a także przedstawiciele władzy chętnie dzielą się swoimi poglądami z dziennikarzami, zwłaszcza jeśli miałyby to poprawić ich wizerunek i w przyszłości zaowocować zwiększeniem poparcia politycznego.

Warto wskazać kilka sytuacji, w których to media stały się narzędziem dla polityków. Na początku XXI wieku ówczesny minister sprawiedliwości postulował wprowadzenie surowszych kar, nawet jeśli „nie wpłynie to na rzeczywisty rozmiar przestępczości”, co można uznać tylko za propagowanie postawy punitywnej, a nie za

¹⁷ <http://getfound.pl/rozdamy-za-darmo-telewizory-plazmowe-czyli-jak-tytulem-przyciagnac-twoja-uwage/> (dostęp: dnia 20.04.2017).

merytoryczny głos w dyskusji o polityce karnej. Kilka lat później medialnym tematem stała się tzw. kastracja farmakologiczna. Przywoływanie aktów przemocy seksualnej wobec małoletnich wywarło wpływ na opinię publiczną odnośnie do zastosowania tej metody¹⁸.

4. Rzeczywisty rozmiar punitywnych postaw społecznych

Jak nietrudno się domyślić, badanie postaw punitywnych społeczeństwa stanowi niezwykle trudne zadanie. Przede wszystkim należy uściślić co dokładnie jest badane. Także wybór metody badawczej i pytań zadawanych w kwestionariuszu ankiety stanowi duże wyzwanie. W szczególności ze względu na rzeczywistą wiedzę obywateli na temat prawa karnego, która bywa fragmentaryczna, nieaktualna bądź przekłamana, należy ostrożnie formułować pytania. Istotna jest również odpowiednia konstrukcja pytań, na które odpowiadają respondenci. Mimo wspomnianych problemów, można wskazać różne badania, które dobrze odwzorowują postawy społeczne.

Badania postaw społeczeństwa polskiego były prowadzone już od dawna. Ze względu na to jak wiele zmian zaszło w polskim prawie i polskiej rzeczywistości od lat sześćdziesiątych, wyniki przedstawiają ewolucję podejścia polskiego społeczeństwa do prawa karnego. Wpływ na to mają nie tylko zmiany regulacji prawnych, ale również sposób stosowania prawa przez wymiar sprawiedliwości oraz tendencję do upolityczniania prawa karnego okresu socjalistycznego.

Według badań przeprowadzonych w latach siedemdziesiątych, społeczeństwo polskie zostało uznane za rygorystyczne – ponad połowa respondentów opowiadała się za okrutnymi karami, ta-

¹⁸ W. Klaus, I. Rzeplińska, D. Woźniakowska-Fajst, wyd. cyt., s. 301-303.

kimi jak chłosta¹⁹. Jednakże ówczesne badania można zinterpretować także w inny sposób – sprawcom zabójstwa respondenci „wymierzali” karę śmierci (8%), karę pozbawienia wolności (65,3%). Zatem, aż jedna trzecia społeczeństwa opowiadała się za karami nieizolacyjnymi nawet w tak drastycznym przypadku jak zabójstwo²⁰.

Należy też zwrócić uwagę na to, że ze względu na wysokość kar wymierzanych w okresie socjalistycznym, a także sposób wykonywania kar orzeczonych, nastąpiło zjawisko tzw. inflacji kary²¹. Jako że najczęściej wspominaną karą była kara pozbawienia wolności i to w dość długim wymiarze, w społeczeństwie powstało wrażenie, że jest to jedyna właściwa kara, jaką należy orzekać wobec sprawców przestępstw.

Kodeks karny z 1997 roku oparty był na zupełnie innych podstawach niż akt z 1969 roku²². Już na początku lat dziewięćdziesiątych rozpoczęto reformę prawa karnego. Kolejne nowelizacje stopniowo pozbawiały prawo rygoryzmu. Nowy kodeks karny był oparty na bardziej liberalnych założeniach²³, a kara pozbawienia wolności powoli zaczęła przyjmować rolę środka *ultima ratio*, a nie kary podstawowej, co zresztą było zgodne z przyjętą polityką karną opartą na badaniach empirycznych²⁴. To zresztą sprawiło,

¹⁹ K. Krajewski, H. Kury, *Punitywność społecznych postaw wobec przestępczości – przegląd wyników badań*, „Czasopismo Prawa Karnego” 1998, nr 1–2, s. 100.

²⁰ Tamże, s. 100-101.

²¹ Tamże, s. 91.

²² A. Szwarz, *Represyjność polskiego prawa karnego* [w:] *Pozbawienie wolności...*, wyd. cyt., s. 162.

²³ T. Szymanowski, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych* [w:] *System prawa karnego. Zagadnienia ogólne*, t. 1, red. A. Marek, C.H. Beck – INP PAN, Warszawa 2010, s. 265.

²⁴ Tamże, s. 228-229.

że kodeks ten był wielokrotnie oceniany negatywnie jako zbyt łagodny²⁵.

Choć nowe przepisy były stosowane od 1998 roku, to świadomość społeczna zaczęła zmieniać się nieco później. Spośród polskich badań kryminologicznych należy wspomnieć o tych przeprowadzonych w 2008 roku przez Aleksandrę Szymanowską. Badania te stanowiły kontynuację badań Szymanowskiej i Teodora Szymanowskiego z lat 1993 i 1995²⁶. Pytania, podobnie jak we wcześniejszych badaniach, dotyczyły stosunku do kary śmierci, celu wykonywania kary, stopnia potępienia pewnych czynów oraz propozycji wymierzenia konkretnej kary sprawcy przedstawionemu w kazusie. W odpowiedzi na ostatnie pytanie większość respondentów uznała, że najodpowiedniejszą karą za przestępstwa wywołujące emocjonalną reakcję (jak zabójstwo lub zgwałcenie) jest kara pozbawienia wolności. Za inne czyny respondenci proponowali kary ograniczenia wolności, grzywny, czy pozbawienia wolności z warunkowym zawieszeniem jej wykonania. Warto podkreślić, że nie były to czyny aprobowane, lecz powszechnie potępiane²⁷. Pytanie polegające na zaproponowaniu wymiaru kary było zadawane niejako podwójnie – w drugiej wersji zostało uzupełnione o krótki kazus, w którym rozwinięto część dotyczącą motywacji i sytuacji osobistej sprawcy, a także ofiary i relacji między nimi. Wielu respondentów po przeczytaniu kazusu zmieniało wcześniejszą odpowiedź – tym razem propo-

²⁵ K. Daszkiewicz, *Kodeks karny z 1997 roku: uwagi krytyczne*, Infor, Gdańsk 2001, s. 45-55.

²⁶ A. Szymanowska, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, wyd. cyt., s. 11-12; T. Szymanowski, A. Szymanowska, *Opinia społeczna w Polsce o niektórych patologicznych zachowaniach kontrowersyjnych, przestępstwach i środkach kontroli prawnokarnej*, Centralny Zarząd Zakładów Karnych Ministerstwa Sprawiedliwości – Stowarzyszenie „Patronat”, Warszawa 1996, s. 7-8.

²⁷ A. Szymanowska, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, wyd. cyt., s. 298.

nowali oni kary łagodniejsze, zbliżone do tych wymierzanych przez sądy. Najbardziej surowe kary było proponowane wobec sprawców czynów wywołujących emocje, zwłaszcza jeśli ofiarami były dzieci (np. pornografia pedofilska)²⁸.

Być może oczywistością jest fakt, że postawy społeczne nie stanowią monolitu. Często opinie wyrażane w abstrakcyjnych przypadkach różnią się od ocen wyrażanych *in concreto*. Potwierdzają to też badania nad poparciem dla kary śmierci przeprowadzone w latach 1993 i 1995. W ankiecie dotyczącej abstrakcyjnych postaw poparcie dla tej kary wyraziło odpowiednio 64% i 62% badanych²⁹. Natomiast w badaniach przeprowadzonych w tych samych latach, polegających na wskazaniu kary w konkretnym przypadku zabójstwa terrorystycznego, karę śmierci zaproponowało odpowiednio 47% i 40% badanych³⁰. Co ciekawe, nawet opinie wyrażane wobec abstrakcyjnych czynów nie różniły się od kar proponowanych przez kodeks karny z roku 1969, a nawet były od nich łagodniejsze³¹, co wskazuje na to, że tendencja do liberalizacji prawa karnego w latach dziewięćdziesiątych miała poparcie społeczne³².

Podsumowując wyniki przytoczonych badań, należy zauważyć, że teza o rygorystycznych postawach Polaków jest błędna. Część społeczeństwa jest niezadowolona z kar wymierzanych przez sądy (a przynajmniej w procesach relacjonowanych przez media) i w związku z tym postuluje zaostrzenie kar możliwych do wymierzenia bądź zwiększenie rygoryzmu sądów. Natomiast gdy te same osoby mają zaproponować karę za dany czyn, ich odpowiedź zależy od

²⁸ Tamże, s. 298-299.

²⁹ Tamże, s. 81.

³⁰ K. Krajewski, H. Kury, *Punitywność społecznych postaw wobec przestępności – przegląd wyników badań*, wyd. cyt., s. 103.

³¹ Tamże, s. 105.

³² Tamże, s. 107.

wiedzy na temat okoliczności dokonania czynu³³. Większość proponowanych kar stanowią jednak kary nieizolacyjne³⁴. Być może stwierdzenie, że Polacy żądają zbyt surowych kar, a prawo nie spełnia ich oczekiwań, jest przesadą.

5. *Postawy punitywne a populizm penalny*

Kodeks karny został uchwalony dokładnie 20 lat temu. Nic zatem dziwnego, że od momentu wejścia w życie był wielokrotnie nowelizowany. Niektóre ze zmian wynikały z konieczności przystosowania tekstu prawnego do zmieniającego się świata, inne wprowadzały konieczne poprawki. Rzecz jasna nie bez znaczenia w procesie tworzenia prawa są postawy polityków, a także społeczeństwa. Łatwo zauważyć, że polityk pragnący poparcia pewnej grupy społecznej działa na rzecz wprowadzenia konkretnych, korzystnych dla grupy lub popieranym przez tę grupę zmian. Jednakże tworzenie prawa to nie tylko proces podobny do handlu. W tej dziedzinie nie ma ekwiwalentnych świadczeń, a potencjalni wyborcy nie są kontrahentami polityków. Zwłaszcza w perspektywie prawa karnego nie można zapominać o tym, że każda zmiana wywołuje określone skutki społeczne. Nie bez powodu utworzone zostały „zasady prawidłowej legislacji”. Założenie o racjonalności prawodawcy od początku swego istnienia było założeniem kontrfaktycznym, lecz przecież prawodawca powinien starać się o jak największą racjonalizację działań, w tym ukształtowanie procesu legislacyjnego w odpowiedni sposób.

Wśród nowelizacji kodeksu karnego można wskazać te zmiany, które nie miały racjonalnego uzasadnienia. Zostały wprowadzone do tekstu aktu prawnego jedynie ze względu na postawy

³³ Tamże, s. 103.

³⁴ A. Szymanowska, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, wyd. cyt., s. 303.

punitywne – społeczeństwa oraz polityków. Taką kryminalizację można nazwać kryminalizacją emocjonalną, spowodowaną przez negatywne emocje propagujących zmiany³⁵.

W 2005 roku zmieniono zakres zagrożenia ustawowego za zabójstwo w typie kwalifikowanym (art. 148 § 2). Według nowelizacji za zabójstwo ze szczególnym okrucieństwem sprawcy można było wymierzyć jedynie karę 25 lat pozbawienia wolności bądź karę dożywotniego pozbawienia wolności. Zmiana ta została uznana za niekonstytucyjną przez Trybunał Konstytucyjny³⁶.

W 2007 roku do kodeksu karnego został wprowadzony art. 57a dotyczący występku o charakterze chuligańskim, który nakazuje wymierzać karę w wysokości nie niższej od dolnej granicy ustawowego zagrożenia zwiększonego o połowę. Przepis ten był krytykowany w doktrynie, jednakże nie został usunięty z systemu prawnego³⁷.

Rzecz jasna nie są to wszystkie przejawy punitywnych zmian w prawie karnym. Warto wspomnieć choćby o uznaniu prowadzenia pojazdu mechanicznego za przestępstwo, czyli o art. 178a kk. To działanie zmieniło „na niespotykaną dotąd w Polsce skalę całą strukturę przestępczości”³⁸. Łatwo można zauważyć znaczący wzrost liczby przestępstw po wejściu w życie tego przepisu.

Zmiany dotyczyły również typów czynów zabronionych umieszczonych w rozdziale dotyczącym przestępstw przeciwko wolności seksualnej i obyczajności, co nie dziwi, biorąc pod uwagę fakt,

³⁵ L. Gardocki, *Zagadnienia teorii kryminalizacji*, wyd. cyt., s. 76-78.

³⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego, sygn. akt P 11/08. (Dz.U. 2009 nr 63, poz. 533).

³⁷ W. Wróbel, *Tryb przyspieszony i występki chuligańskie w projekcie ustawodawczym. Opinia w sprawie rządowego projektu ustawy o zmianie ustawy Kodeks karny oraz niektórych innych ustaw (Druk Sejmowy nr 485), „Prokurator” 2006, nr 3, s. 15-17.*

³⁸ T. Szymanowski, wyd. cyt., *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, s. 215.

że większość społeczeństwa bardzo emocjonalnie podchodzi do tego rodzaju czynów. W przypadku art. 200 kk, kryminalizującego obcowanie z małoletnim, nie tylko podniesiono w 2005 roku zarówno dolną, jak i górną granicę zagrożenia ustawowego (z przedziału 1–10 lat do 2–12 lat), ale w 2014 roku dodano również kolejne przepisy dotyczące prezentowania małoletniemu treści o charakterze pornograficznym.

Kilka powyższych przykładów rzecz jasna nie stanowi kompletnego katalogu zmian opartych na punitywności. W historii kodeksu karnego wielokrotnie pojawiały się nowelizacje oparte jedynie na postawach społecznych bądź opiniach o postawach. Nie dziwi też propozycja Ministerstwa Sprawiedliwości dotycząca zmiany struktury kar. Planowane jest wycofanie podziału na karę pozbawienia wolności do 15 lat, 25 lat oraz dożywotniego pozbawienia wolności; w zamian planuje się wprowadzenie kary pozbawienia wolności w zakresie od 1 miesiąca do 30 lat. Dodatkowo kary za drastyczne przestępstwa seksualne mają być zwiększone niemal dwukrotnie³⁹. Uzasadnieniem wprowadzenia tych zmian mają być opinie sędziów działających czynnie, a także opinia społeczna, według której kary wymierzane za przestępstwa seksualne są zbyt niskie⁴⁰.

Plan wprowadzenia takich zmian w prawie karnym jest szeroko komentowany w doktrynie. Szczegółowa analiza tego projektu nie stanowi przedmiotu niniejszego artykułu, wystarczy zatem stwierdzić, że propozycje zmian są oceniane negatywnie⁴¹, a na do-

³⁹ Według informacji Ministerstwa Sprawiedliwości, https://scontent-frt3-1.xx.fbcdn.net/v/t1.09/13342893_1161595123892626_3701796234737455329_n.png?oh=2a4711451981b353e53267d92a382d8f&oe=598AC7A5 (dostęp: 25.04. 2017).

⁴⁰ <http://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/924560,zbigniew-ziobro-prawo-karne-zaostrenie-kar.html> (dostęp: 25.04.2017).

⁴¹ <https://dogmatykarnisty.blogspot.com/2016/03/30-lat-wiezienia.html> (dostęp: 25.04.2017).

datek zaprzeczają roli kary pozbawienia wolności jako *ultima ratio* wśród kar.

Powoływanie się przez twórców zmian na konieczność odpowiedzi na potrzeby społeczne jest ukierunkowane na uzyskanie politycznych korzyści w postaci zwiększenia bądź utrzymania poparcia wyborców. Twórcy projektów często poprzez potrzeby społeczne rozumieją potrzeby o charakterze punitywnym, jednak nie przywołują dowodów na poparcie swoich tez. Przyjmują oni założenie o punitywności społeczeństwa, a poprzez promowanie punitywnych zmian, promują także taką postawę.

Podsumowanie

Można zauważyć, że polityczne wypowiedzi i działania oraz doniesienia medialne, a także postawy społeczne tworzą niezwykle trudny do zbadania system. Nie jest łatwo jednoznacznie stwierdzić, co w tym układzie stanowi przyczynę, a co skutek. Czy punitywna postawa społeczeństwa skłania polityków do zmiany prawa? A być może to postawa polityków wraz z doniesieniami mediów indukuje postawę rygorystyczną w społeczeństwie? Rozplątanie sieci wzajemnych oddziaływań w tym zakresie wydaje się niemal niemożliwe. Nie należy jednak zapominać o roli poszczególnych czynników tego układu.

Ze względu na niedostateczną wiedzę społeczeństwa w zakresie prawa⁴², członkowie tej grupy są podatni na manipulacje. Prawo wciąż pozostaje tworem nieznanym, a niemal wszystkie informacje na jego temat przekazywane są obywatelom za pośrednictwem mediów. Niestety, są to informacje wybiórcze, a często wręcz błędne. Media ze względu na siłę swojego oddziaływania mogą kre-

⁴² W przypadku niniejszego artykułu dotyczy to prawa karnego, lecz należy podkreślić, że odnosi się to do wszystkich gałęzi prawa.

ować postawy społeczne⁴³. Należy docenić rolę edukacyjną programów o tematyce prawnej emitowanych przez media⁴⁴. Ten kierunek działań mediów jest niewątpliwie pozytywny, lecz zazwyczaj informacje przekazywane szerszej publiczności mają za cel wywołać emocje czytelników, a nie ich edukować. Dlatego też poza procesami kontrowersyjnymi (taki jak proces w sprawie spowodowania śmierci Ewy Tylman⁴⁵) rozprawy nie są relacjonowane w środkach masowego przekazu. Zresztą nawet najwierniejsze sprawozdanie z procesu karnego może być napisane w sposób wyrażający dezaprobatę piszącego, którą stara się on przekazać czytelnikowi.

Z rozważań na temat postawy punitywnej w społeczeństwie można wysnuć dwa podstawowe wnioski. Przede wszystkim Polacy nie przejawiają aż tak rygorystycznych postaw, a ocena sądu tak naprawdę nie różni się aż tak bardzo od oceny obywatela, który nie ma wykształcenia prawniczego.

Mimo że wpływy rygorystycznego prawa socjalistycznego wciąż pozostają obecne w kulturze prawnej⁴⁶, co wpływa na kształt polityki karnej, postawy punitywne nie są aż tak rozpowszechnione. Może to świadczyć o tym, że po dwudziestu latach od wprowadzenia nowego kodeksu karnego powoli rozpoczyna się proces zmiany poglądów na mniej punitywne. Dla nowego pokolenia kara śmierci

⁴³ K. Krajewski, H. Kury, *Punitywność społecznych postaw wobec przestępczości – przegląd wyników badań*, wyd. cyt., s. 91.

⁴⁴ Przykładowo można wskazać seriale: *Sędzia Anna Maria Wesołowska*, <http://www.filmweb.pl/serial/S%C4%99dzia+Anna+Maria+Weso%C5%82owska-2006-304133#> (dostęp: 30.04.2017) oraz *Prawo Agaty*, <http://www.filmweb.pl/serial/Prawo+Agaty-2012627156> (dostęp: 30.04.2017).

⁴⁵ <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/proces-ws-zabojstwa-ewy-tylman-relacja/8hvvz6c6> (dostęp: 29.04.2017).

⁴⁶ K. Krajewski, *Dlaczego Polska ma wielkich rozmiarów populację więzienną?* [w:] *Problemy penologii i praw człowieka na początku XXI stulecia. Księga poświęcona pamięci Zbigniewa Holdy*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2011, s. 650.

istnieje tylko w teorii, dla starszego stała się już odległym wspomnieniem. Ze względu na te zmiany abstrakcyjne poparcie dla wysokich kar nie jest miarodajne, ponieważ nie odzwierciedla prawdziwych przekonań społeczeństwa. To poparcie stanowi jedynie refleks ogólnych informacji otrzymywanych przez obywateli. W konkretnych przypadkach respondenci proszeni o podanie „sprawiedliwego” wymiaru kary, proponowali kary podobne do rzeczywiście wymierzanych przez sądy⁴⁷.

Drugi wniosek stanowi w pewnym sensie postulat dotyczący postępowania osób mających wpływ na proces legislacyjny. Należy ów proces uodpornić na wpływy nieracjonalne. Emocje wywoływane przez konkretne wydarzenia, czy też przez poglądy pewnych osób, nie powinny wpływać na prawodawstwo karne. Wybór metody tzw. kryminalizacji emocjonalnej prowadzi do uznania, że wszystko co wywołuje negatywne emocje, może być zakazane przez prawo karne. Takie podejście prowadzi do nieuzasadnionego paternalizmu państwa. Dodanie do tego uzasadnienia o charakterze populistycznym, odwołującego się do postaw punitywnych w społeczeństwie, stanowi wykorzystywanie prawa do własnych celów (w tym przypadku – do narzucenia jednego systemu moralnego), a nie dla dobra ogółu.

⁴⁷ A. Szymanowska, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, wyd. cyt., s. 298-299, T. Szymanowski, *Polityka karna w Polsce współczesnej w świetle przepisów prawa i danych empirycznych*, wyd. cyt., s. 217.

*Punitivity and penal populism – the role of emotions
in legislation*

Polish Criminal law could be described in many ways, in accordance to different aspects. One of the most popular words used for description of Polish law is „punitivity”. It can be unclear to person, who does not work as a lawyer in area of criminal law. The frequency of occurrence of this word in scientific discussion about criminal law is the reason why it should be explained/kindled?. Only in that case, the question about punitivity of criminal law and its influence on criminal politics could be raised.

Prima facie, the meaning of punitivity is clear. As says the dictionary – punitive is something which is linked with penalty, but it would be everything connected with criminal law. Wedlug one of the Polish criminologist J. Jasiński, the punitivity is tendence to use criminal law for limitation zjawisk assumed as negative for society.

In the article, the main problem is the meaning of punitivity, grounds for its existence and the political consequences of punitive attitude to criminal law. Usually the mass media cause punitive tendencies in country and the tendencies are used by politicians. The emotions behind punitive attitude are leading to irrational criminalisation, which is highly undesirable.

Michał Kowalczyk

*Zamieszki w Budapeszcie w 2006 roku.
Katalizator rozwoju węgierskiego nacjonalizmu*

Wstęp

Problematyka węgierska przyciąga w ostatnich latach szczególną uwagę wielu polskich polityków, politologów, dziennikarzy, czy przeróżnych komentatorów życia publicznego. Rządy Fideszu, podobnie jak sama postać Viktora Orbána, stały się punktem pozytywnego lub negatywnego odniesienia, w zależności od posiadanych sympatii politycznych. Prasa i politycy prawicowi uznają zmiany na Węgrzech za przykład godny naśladowania, który powinien mieć swoje odzworowanie w Polsce. W tej perspektywie Orbán jest mężem stanu wytrwale broniącym interesów swojego kraju, potrafiącym sprzeciwić się najpotężniejszym przywódcom świata. Co więcej, jest on także obrońcą chrześcijańskiej Europy, chroniącym nie tylko Węgry od najazdu niezliczonej masy nielegalnych imigrantów. Zupełnie inaczej jawi się węgierski premier w narracji lewicowej oraz liberalnej. Wedle tego ujęcia dąży on do wprowadzenia nad Dunajem dyktatury (stąd niekiedy określa się go „Viktatorem”), podsycy też nastroje ksenofobiczne oraz rasistowskie, jak również pragnie rozbicia Europy, m.in. poprzez rzekomo zażyłe kontakty z Moskwą.

Tematem niniejszego tekstu są wydarzenia, które przyczyniły się do tego, że w środkach masowego przekazu dosyć często słyszemy o polityce na Węgrzech, o deklaracjach węgierskiego premiera, czy decyzjach jego rządu. Tymi wydarzeniami były zamieszki w Budapeszcie jesienią 2006 roku, spowodowane ujawnieniem wy-

powiedzi ówczesnego premiera Ferenc Gyurcsányego. To właśnie przyczyniło się do daleko idącej zmiany układu sił na węgierskiej scenie politycznej. W następnych latach doszło bowiem do spektakularnej klęski rządzącej koalicji postkomunistów i liberałów, z czego łatwo skorzystał Fidesz: wybory z 2010 roku przyniosły mu ponad dwie trzecie miejsc w parlamencie Węgier. Jednak nie tylko Fidesz stał się beneficjentem wydarzeń z 2006 roku. Ich skutkiem był również gwałtowny rozwój innego środowiska politycznego: węgierskich nacjonalistów. Stawiam tezę, że zamieszki z roku 2006 wyraźnie przyczyniły się do dynamicznego rozwoju węgierskiego nacjonalizmu, choć nie stanowią jedyne wytłumaczenia tego fenomenu w okresie ostatniej dekady.

Na początku przedstawione zostanie rozumienie pojęcia „nacjonalizm”, co jest potrzebne dla poprawności dalszego operowania tym terminem. Następnie scharakteryzujemy węgierską scenę polityczną przed 2006 rokiem, jak również samo środowisko nacjonalistów. Dalej ukazana będzie droga do klęski koalicji postkomunistów oraz liberałów, a także wyciek słynnego przemówienia z Ószöd. Jego bezpośrednim skutkiem były zamieszki, których przebieg zostanie pokrótce opisany. W ostatniej części przyjrzymy się rozwojowi środowiska węgierskich nacjonalistów na przykładzie partii Jobbik.

1. Definicja terminu „nacjonalizm”

Nacjonalizm jest pojęciem dość młodym, upowszechnionym dopiero w XX wieku. Można zaryzykować tezę, że jeszcze dziewiętnastowieczni nacjonaści sami siebie nie określali w ten sposób, choć w XX wieku poczęto określać niektóre dziewiętnastowieczne ruchy narodowe (np. z okresu tzw. Wiosny Ludów) mianem nacjonalizmów, a ich przedstawicieli – nacjonalistami. W drugiej połowie

minionego stulecia poświęcono wiele uwagi badaniom nad narodem oraz nacjonalizmem, co jednak nie pozwoliło na wypracowanie jednej definicji. Według polskiego badacza Marka Waldenberga pod pojęciem nacjonalizmu można znaleźć różnorakie znaczenia: (1) proces kształtowania się narodu; (2) ruch narodowy; (3) określony stan świadomości narodowej; (4) idea państwa narodowego oraz dążenie do jego realizacji; (5) określony system poglądów (ideologia) dotyczący narodu i stosunków między narodami; (6) określona postawa wobec własnego narodu oraz innych narodów¹. Natomiast brytyjski socjolog Anthony D. Smith pisze, że termin nacjonalizmu wiążemy na ogół z pięcioma znaczeniami: (1) proces kształtowania się lub rozwoju narodów; (2) sentyment narodowy lub świadomość przynależności do narodu; (3) język i symbolika narodu; (4) społeczny i polityczny ruch na rzecz narodu; (5) doktryna i/lub ideologia narodu, zarówno ogólna, jak i jednostkowa².

Spośród definicji nacjonalizmu można wyróżnić takie, gdzie termin ten pojmowany jest aksjologicznie neutralnie, jak również wartościujące nacjonalizm oraz oceniające to zjawisko zdecydowanie negatywnie (widząc w nim przyczynę wielu nieszczęść, które spadły na ludzkość zwłaszcza w XX wieku). Jednym z najbardziej znanych badaczy (oraz krytyków) nacjonalizmu był Ernest Gellner. Jego zdaniem, nacjonalizm jest „przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”³. Dodaje również, iż można zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch. „Sentyment nacjonalistyczny to uczucie gniewu, wzbudzone przez jej naruszenie, bądź

¹ M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 40.

² A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 16-17.

³ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Difin, Warszawa 2009, s. 75.

uczucie satysfakcji, wzbudzone przez jej przestrzeganie. Ruch nacjonalistyczny zaś to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem”⁴.

Zdecydowanie bardziej neutralne aksjologicznie stanowisko wobec nacjonalizmu przyjmuje Smith. Przekonuje on, że istnieją przeróżne typy ideologii nacjonalistycznych: religijne, świeckie, konserwatywne, radykalne, imperialne, secesjonistyczne oraz inne⁵. Tak naprawdę trudno więc mówić o jednym nacjonalizmie, choć posiadają one punkty zbieżne. Zdaniem Smitha nacjonalizmy łączą jednak chociażby główne tezy, których zbiór można określić „podstawową doktryną” nacjonalizmu: (1) świat podzielony jest na narody, każdy z nich ma swój własny charakter, historię i przeznaczenie; (2) naród jest wyłącznym źródłem władzy politycznej; (3) lojalność wobec narodu jest nadrzędna w stosunku do wszystkich innych typów lojalności; (4) aby być wolną, każda jednostka musi przynależeć do narodu; (5) każdy naród pragnie możliwości pełnej autoekspresji i autonomii; (6) aby na świecie panował pokój i sprawiedliwość, musi być to świat autonomicznych narodów⁶.

Przyjmijmy zatem w tym krótkim tekście definicję nacjonalizmu autorstwa Smitha: „Ruch ideologiczny skierowany na zdobycie i zachowanie autonomii, jedności i tożsamości społeczności, której członkowie uznawani są za stanowiących rzeczywisty lub potencjalny «naród»”⁷. Niewątpliwą zaletą takiego podejścia jest możliwość jego zastosowania wobec wielu, częstokroć skrajnie różnych nacjonalizmów. Warto przywołać również zdanie Adama Bromke: „Nacjonalizm jest pojęciem neutralnym – jak ogień. Dopóki pali się w kominku, ogrzewa domostwo, przyrządza się na nim posiłki i wo-

⁴ Tamże.

⁵ A. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, wyd. cyt., s. 36.

⁶ Tamże, s. 37.

⁷ Tamże, s. 21.

kół niego skupia się rodzina. Dopiero kiedy zagrozi pożarem, mogącym przerzucić się na sąsiednie domostwa, staje się destruktywny”⁸.

2. Węgierska scena polityczna przed 2006 rokiem

Warto w tym miejscu przybliżyć sytuację na scenie politycznej Węgier po transformacji ustrojowej, z której zdecydowaną krytyką wystąpili węgierscy nacjonalisci. Począwszy od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych główna oś podziału na węgierskiej scenie politycznej przebiegała pomiędzy Węgierską Partią Socjalistyczną (Magyar Szocialista Párt, MSZP), wspieraną przez Związek Wolnych Demokratów (Szabad Demokraták Szövetsége, SZDSZ), a rządzącym obecnie Fideszem.

Należy podkreślić, że MSZP to sukcesorka komunistycznej Węgierskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (Magyar Szocialista Munkáspárt, MSZMP), która przez dekady rządziła Węgrami. Jednak MSZP szybko odeszła od dogmatów komunizmu (czy wręcz jakiegokolwiek lewicowości w spojrzeniu na gospodarkę), a zatem już w latach dziewięćdziesiątych była czołowym propagatorem zmian w duchu neoliberalizmu, podobnie jak jej wieloletni koalicjant, czyli SZDSZ⁹. Ta partia z kolei była powszechnie utożsamiana ze sferami inteligenckimi o nastawieniu liberalnym oraz wyborcami największych miast. Fakt, że w MSZP nie brakowało osób służących w komunistycznym aparacie bezpieczeństwa, nie przeszkodził w dość trwałym porozumieniu z byłymi opozycjonistami z SZDSZ. Obydwie formacje cieszyły się przychylnością znaczącej części mediów na Wę-

⁸ A. Bromke, *Nacjonalizm w nowoczesnym świecie* [w:] *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Helnarski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 10.

⁹ Zob. L. Tóth, *Postkomunistyczna koalicja rządowa na Węgrzech* [w:] *Janusowe oblicze transformacji na Węgrzech 1990–1998*, red. M. Schmidt i L. Tóth, Kairosz–Pax, Budapeszt–Warszawa 2001, s. 414–443.

grzech, a ponadto MSZP dysponowała rzeszą wiernych jej pracowników administracji państwowej, co było oczywiście spadkiem po MSZMP¹⁰. Ugrupowania współrzędziły krajem w latach 1994–1998 oraz 2002–2008 (w 2008 roku SZDSZ opuścił koalicyjny gabinet i przez ostatnie dwa lata kadencji MSZP samodzielnie tworzyła rząd mniejszościowy)¹¹.

Po drugiej stronie politycznej barykady stał Fidesz, czyli inaczej Związek Młodych Demokratów (Fiatal Demokraták Szövetsége). Został on założony w 1988 roku przez studentów o nastawieniu antykomunistycznym i liberalnym, zaś na przywódcę organizacji wyrósł charyzmatyczny Viktor Orbán. Fidesz przeszedł w latach dziewięćdziesiątych ewolucję od partii o profilu liberalnym (warto podkreślić, że ugrupowanie nawet przynależało do Międzynarodówki Liberalnej) do ludowo-konserwatywnej. Formacja ta coraz bardziej zaczęła kwestionować sposób transformacji ustrojowej i radykalizowała swój dyskurs oraz postulaty¹². W wyborach parlamentarnych z 1998 roku Fidesz uzyskał wynik, który umożliwił mu skonstruowanie koalicji wyborczej i rządzenie przez cztery lata. Był to zatem pierwszy gabinet z Orbánem jako premierem¹³. Tymczasem w 2002 roku ugrupowanie odniosło szokującą porażkę wyborczą i przez kolejne osiem lat znajdowało się w opozycji wobec rządów koalicji MSZP–SZDSZ, aż do spektakularnego zwycięstwa w 2010 roku¹⁴. Od kongresu w 2003 roku pełna zaś nazwa partii to Fidesz –

¹⁰ Tamże.

¹¹ Z. Bogád, Gy. Nagy, *SZDSZ: Gyurcsány mentálistan alkalmatlan*, <http://index.hu/belfold/szdszmnt0803/> (dostęp: 20.02.2017).

¹² B. Góralczyk, *Węgierski pakiet*, Studio Wydawnicze FAMILIA, Warszawa 2000, s. 216–220.

¹³ *Országgyűlési választások Magyarországon 1998*, http://www.valasztas.hu/hu/ovi/51/51_0.html (dostęp: 20.02.2017).

¹⁴ *The History of Fidesz*, <https://web.archive.org/web/20071010152354/http://www.fidesz.hu/index.php?Cikk=68476> (dostęp: 20.02.2017).

Węgierska Unia Obywatelska (Fidesz – Magyar Polgári Szövetség)¹⁵.

3. Węgierskie środowisko nacjonalistyczne przed 2006 rokiem

Transformacja ustrojowa w krajach Europy Środkowo-Wschodniej przyczyniła się do stopniowego odradzania nacjonalizmów w tym regionie. Ruchy nacjonalistyczne nie cieszyły się na ogół przychylnością demokratycznie wybranych władz, jednakże uzyskały możliwość legalnej działalności – tak jak wiele innych ruchów politycznych. Zwłaszcza Węgry wydawać by się mogły idealnym krajem dla nacjonalistów, ku czemu jest kilka powodów. Po pierwsze, nacjonalizm węgierski odgrywał ważną rolę w życiu państwa już w XIX wieku, później zaś po I wojnie światowej¹⁶. Warto tutaj wspomnieć chociażby o Narodowej Partii Jedności (Nemzeti Egység Pártja), która w latach trzydziestych odgrywała kluczową rolę na węgierskiej scenie politycznej, a jej przywódca Gyula Gömbös był w latach 1932–1936 premierem kraju¹⁷. Po drugie, po zmia-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Węgierski nacjonalizm posiadał (i nadal posiada) liczne nurty, które warto rozróżniać. Można wymienić m.in. nurt liberalny (zwłaszcza w XIX wieku), konserwatywny oraz chrześcijański, korporacyjny, turański, neopogański, jak również narodowo-socjalistyczny (strzałokrzyżowcy). Niektóre z nich wzajemnie się przenikały (np. turański i neopogański). Częstym błędem jest sprowadzanie całości zagadnienia węgierskiego nacjonalizmu do działalności strzałokrzyżowców Ferenc Szálasiego. Dokonali oni licznych zbrodni pod koniec II wojny światowej, natomiast nie cieszyli się większą popularnością w społeczeństwie. Doszli do władzy tylko dzięki wsparciu III Rzeszy po obaleniu adm. Miklósa Horthyego.

¹⁷ Gömbös wzorował się na Benito Mussolinim, dążył także do sojuszu z faszystowskimi Włochami oraz III Rzeszą. W polityce wewnętrznej dążył do uzyskania poparcia robotników oraz chłopów, znany był również ze swojej niechęci wobec arystokracji. Zob. J. Gergely, *Gömbös Gyula. Politikai pályakép*, Vincze Kiadó, Budapest 2001.

nie systemu odżyło zainteresowanie rodakami w krajach sąsiednich, zamieszkującymi terytoria należące jeszcze w pierwszej połowie XX wieku do Węgier¹⁸. To natomiast sprzyja postawom rewizjonistycznym, prezentowanym zwłaszcza wobec Rumunii, Słowacji, Serbii oraz Ukrainy. Węgierscy nacjonałiści otwarcie kwestionują postanowienia Traktatu z Trianon (4 czerwca 1920) i określają go dyktatem¹⁹. Trauma trianońska stanowi zresztą ważny element tożsamości narodowej Węgrów, a Trianon odgrywa w debacie publicznej rolę złowrogiego symbolu tragedii narodu. Po trzecie, coraz większy problem zaczęła stanowić kwestia integracji ze społeczeństwem ludności cygańskiej (romskiej), którą to powszechnie oskarża się o brak chęci do pracy czy szczególną skłonność do przestępczości. Wśród wielu Węgrów pojawiło się przekonanie o braku należytej ochrony ze strony państwa oraz o marnotrawieniu pieniędzy na zasiłki dla tej mniejszości²⁰. Po czwarte, rozczarowanie transformacją ustrojową oraz spadkiem poziomu życia sprzyja postulatowi radykalnym.

Pomimo tego wszystkiego, przez prawie dwadzieścia lat po

¹⁸ Konkretnie do Królestwa Węgier, określanego też Zalitawią lub – oficjalnie – Krajami Korony Świętego Stefana, w ramach Austro-Węgier.

¹⁹ W taki sposób Trianon określił m.in. przywódca Jobbiku. Zob. *Gabor Vona: Europe kept silent-interview*, http://www.jobbik.com/gabor_vona_europe_kept_silent_-_interview (dostęp: 9.06.2017).

²⁰ Różne badania wykazują niechętną postawę Węgrów wobec Cyganów. Według badań Társadalmi Konfliktusok Kutatóközpont (Centrum Badań Konfliktów Społecznych) z 2013 roku 65% Węgrów nie wyobraża sobie przedstawiciela mniejszości cygańskiej jako premiera Węgier, 69% nie chciałoby mieć partnera, 37% nie zaakceptowałoby zaś sąsiada tej narodowości. Cyganie dość powszechnie są tutaj kojarzeni z przestępczością czy brakiem troski o utrzymywanie czystości. Zob. *Cigányellenesség ma: a cigányokról alkotott kép a mai Magyarországon*, http://konfliktuskutato.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=367%3Aciganyellenesség-ma-a-ciganyokrol-alkotott-kép-a-mai-magyarorszagon&catid=44%3Arasszizmus&Itemid=216 (dostęp: 9.06.2017).

zmianie systemu nacjonalisci nie odgrywali istotnej roli na węgierskiej scenie politycznej. Najważniejszą formacj polityczną, którą można okreli mianem nacjonalistycznej, była Węgierska Partia Sprawiedliwości i życia (Magyar Igazsg s Élet Prtja, MIÉP), zaozona w 1993 roku przez znanego pisarza i polityka Istvna Csurk, po opuszczeniu przez niego rdzcego wówczas krajem Węgierskiego Forum Demokratycznego (Magyar Demokrata Fórum, MDF)²¹. Była to partia narodowo-konserwatywna, którą tylko raz (1998) przekroczyła w wyborach parlamentarnych próg wyborczy²². Aż do momentu pojawienia się Jobbiku, to głównie ta formacja reprezentowała węgierski nacjonalizm. Csurka krytykowa rdzy komunistyczne, jak również liberałów, zarzuca im m.in. brak wartości moralnych i skupianie się tylko na zysku. Apelow do Węgrów o odrzucenie nihilizmu oraz posłuszeństwa wobec si zewnętrznych. Wystpow także z adaniem ochrony rodaków zamieszkujących sąsiednie państwa, pozostawionych poza terytorium Węgier w wyniku niekorzystnego dla Węgier biegu historii²³. Chociaż MIÉP nie by ugrupowaniem bardziej radykalnym od Jobbiku, to stanowi przez wiele lat idealny „straszak” dla elit lewicowych oraz liberalnych, którą przypisywały Fideszowi ciche porozumienie z parti Csurki²⁴.

W celu lepszego zrozumienia fenomenu węgierskiego nacjonalizmu w ciągu ostatniej dekady należy podkreślić aktywną działalność nie tylko na niwie *stricto* politycznej. Szczególnie warty uwagi jest rozkwit treści nacjonalistycznych na gruncie kultury, czy raczej popkultury. W latach poprzedzających wydarzenia z 2006 roku coraz

²¹ B. Góralczyk, *Węgierski pakiet*, wyd. cyt., s. 204.

²² *Orszggylési választások Magyarországon 1998*, wyd. cyt.

²³ B. Góralczyk, *Węgierski pakiet*, wyd. cyt., s. 203.

²⁴ T. Fischer, *Węgierski tygrys* [w:] *Przekraczając uprzedzenia i entuzjazm. Druga kadencja Viktora Orbána*, red. J. O’Sullivan i K. Pczy, Ośrodek Myśli Politycznej – Danube Institute, Kraków–Budapeszt 2006, s. 55.

popularniejsze zaczęły stawać się zespoły muzyczne grające narodowego rocka (*Nemzeti Rock*), które pozyskały licznych fanów, zwłaszcza wśród młodzieży²⁵. Szczególną popularność zdobyła założona w 2003 roku Kárpátia²⁶, częstokroć skupiająca się na tematyce utraconych przez Węgier ziem²⁷. W 2014 roku władze rumuńskie oskarżyły zespół o podżeganie do nastrojów antyrumuńskich podczas ich koncertu w Transylwanii dla tamtejszych Węgrów²⁸. Znaczącą popularnością cieszą się również inne zespoły grające narodowego rocka: Ismerős Arcok²⁹, Romantikus Erőszak³⁰, Egészséges Fejbőr³¹, czy Hungarica³². Mówiąc na marginesie, ten ostatni zespół skupia się w ostatnich latach na tematyce przyjaźni polsko-węgierskiej i nagrywa piosenki także w języku polskim, co musi budzić – niezależnie od oceny zjawiska – pewien podziw dla wykazanej determinacji w nauce naszej mowy³³. Ciekawym zespołem wydaje się być też Palmetta, która łączy muzykę folkową oraz rock, jest również jednym z niewielu zespołów narodowego rocka z woka-

²⁵ A. Harmati, *Rockzene a nemzetért*,

http://alfahir.hu/rockzene_a_nemzetert-20121118 (dostęp: 20.02.2017).

²⁶ Strona zespołu: <http://www.karpatiazenekar.hu/>

²⁷ W 2012 roku Kárpátia zagrała koncert w Warszawie na zaproszenie posła Artura Górskiego. W trakcie koncertu wokalista grupy János Petrás wyraził nadzieję, że zostanie przywrócona granica polsko-węgierska. Zob. A. Górski, *Karpatia na Ursynowie – jak do tego doszło*,

<http://www.fronda.pl/blogi/posel-na-sejm-rp/karpatia-na-ursynowie-jak-do-tego-doszlo,30946.html> (dostęp: 20.02.2017).

²⁸ *Uszítás miatt vádat emeltek a Kárpátia énekese ellen Romániában*,

<http://www.blikk.hu/aktualis/kulfold/uszitas-miatt-vadat-emeltek-a-karpatia-enekese-ellen-romaniaban/p66r8pe>

(dostęp: 20.02.2017).

²⁹ Strona zespołu: <http://www.ismerosarcok.hu/>

³⁰ Strona zespołu: <http://www.romantikuserozsak.hu/>

³¹ Strona zespołu: <http://www.egeszsegesfejbor.hu/>

³² Strona zespołu: <http://www.hungaricamusica.hu/>

³³ Tamże.

lem żeńskim³⁴.

Można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że jeden udany utwór muzyczny jest w stanie osiągnąć większy efekt, niż nieskończona ilość wieców, programów czy deklaracji politycznych. Jego wysłuchanie nie wymaga większego wysiłku od odbiorcy, natomiast może skutkować rozbudzeniem emocji, zwłaszcza jeżeli odwołuje się do historii, tożsamości narodowej czy – niekiedy – do emocji wyraźnie negatywnych. W węgierskim narodowym rocku można dostrzec treści pozytywne: miłość do ojczyzny, dumę z pochodzenia, ludowych zwyczajów i legend, czy nawet wychwalanie narodowych trunków³⁵. Pojawiają się również treści negatywne: groźenie niektórym państwom sąsiednim, którym zarzuca się okupację węgierskich ziem, czy deklaracje wojny wobec wszelkich wrogów Węgier.

Tymczasem jeszcze przed wydarzeniami z 2006 roku pojawiło się radio internetowe skupiające się na rozpowszechnianiu narodowego rocka – Radio Świętej Korony (Szent Korona Rádió)³⁶. Ważną tutaj rolę odegrał też odbywający się corocznie od 2001 roku festiwal Węgierska Wyspa (Magyar Sziget)³⁷, przyciągający tysiące uczestników (w tym Węgrów z krajów sąsiednich). Mogli oni nie tylko wysłuchać ulubionych grup muzycznych grających narodowego rocka, ale również ujrzeć występy folkowe, rekonstrukcje historyczne, pokazy jazdy konnej, czy spróbować sił w przeróżnych spor-

³⁴ Strona zespołu: <http://palmettazenekar.hu/>

³⁵ Jeden z najbardziej znanych utworów Kárpátii dotyczy palinki – wysokoprocentowego alkoholu produkowanego na bazie przeróżnych owoców. Zob. *Kárpátia – Pálinka*, <http://www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/26700/karpatia-/palinka-zeneszoveg.html> (dostęp: 20.02.2017).

³⁶ Strona: <http://szentkoronaradio.com/>

³⁷ Nie należy mylić z festiwalem Sziget, który co roku gości w Budapeszcie gwiazdy światowej muzyki.

tach (m.in. w strzelaniu z łuku)³⁸. Organizacją wydarzenia zajmuje się Ruch Młodzieżowy 64. Komitatów (Hatvannégy Vármegye Ifjús-Ifjúsági Mozgalom, HVIM)³⁹, którego wieloletni przywódca, László Toroczkai, był w 2006 roku jednym z przywódców protestów rządowych, zaś obecnie jest wiceprezesem Jobbiku⁴⁰. Środowisko węgierskich nacjonalistów rosło zatem w siłę, natomiast wciąż nie było w stanie wyraźnie zaznaczyć swojej obecności na gruncie tycznym. Doskonała okazja nadeszła właśnie w 2006 roku.

4. Na drodze do klęski koalicji MSZP–SZDSZ

Wiosną 2006 roku odbyły się na Węgrzech wybory parlamentarne, drugie z kolei zwycięstwo odniosła MSZP, premierem z jej ramienia był już od 2004 roku Ferenc Gyurcsány. Kolejny gabinet utworzono oczywiście z udziałem SZDSZ⁴¹. Rząd w trakcie kampanii wyborczej obiecywał obywatelom dalszy wzrost poziomu życia, który w sposób widoczny poprawił się w latach 2002–2006. Dla części obywateli były to wiarygodne zapewnienia, wszak już w 2002 roku udało się koalicji MSZP–SZDSZ odnieść triumf nad Fideszem właśnie poprzez liczne obietnice wyborcze, które następnie częściowo spełniono, m.in. w ramach „Programu 100 dni”. Podniesiono kwoty pensji pracowników sektora publicznego, zasiłków dla rodzin, jak również emerytur⁴². Zostało to ciepło przyjęte przez spo-

³⁸ Profil festiwalu na portalu społecznościowym, Facebook:

<https://www.facebook.com/magyarsziget/>

³⁹ *Mi lesz veled, Magyar Sziget?*,

http://alfahir.hu/mi_lesz_veled_magyar_sziget (dostęp: 20.02.2017).

⁴⁰ *Toroczkai László*, <https://jobbik.hu/kepviseloink/toroczkai-laszlo> (dostęp: 20.02.2017).

⁴¹ *Országgyűlési választások 2006*,

http://www.valasztas.hu/hu/ovi/44/44_0.html (dostęp: 21.02.2017).

⁴² Zob. B. Szolomayer, *Lewicowe eksperymenty [w:] Przekraczając uprzedzenia i entuzjizm...*, wyd. cyt., s. 99-126.

leczeństwo, choć zaczął pogłębiać się deficyt budżetowy. Złamana została tymczasem niepisana zasada wszystkich dotychczasowych rządów na Węgrzech po 1989 roku, iż nie finansuje się wydatków socjalnych z kredytów⁴³.

Latem 2005 roku koalicja MSZP i SZDSZ ogłosiła „Program 100 kroków”, który zapoczątkował kolejne rozdawnictwo publicznych pieniędzy oraz był poniekąd reakcją na coraz lepsze w sondażach wyniki Fideszu. Udało się zyskać ponownie przewagę nad partią Viktora Orbána, choć rządzący zdawali sobie już najpewniej sprawę, że państwo zbliża się do bankructwa i po wyborach parlamentarnych w 2006 roku kraj czekają drastyczne reformy⁴⁴. Pomimo to przeznaczono ogromne sumy na kampanię wyborczą, przekonując obywateli, że Węgry czekają kolejne lata dynamicznego rozwoju pod rządami koalicji MSZP–SZDSZ. Tymczasem Fidesz argumentował, że kraj niebawem znajdzie się w kryzysie gospodarczym, co jednak nie przekonało wystarczającej liczby wyborców. Liczne pożyczki, w tym zaciągane w obcych walutach, sprawiały, iż poziom życia przeciętnego Węgra szybko się poprawiał w latach 2002–2006. Koalicja postkomunistów i liberałów ukrywała tymczasem dane budżetowe, dokonując nawet fałszerstw w sprawozdaniach dla Unii Europejskiej. Co więcej, wiosną 2006 roku wstrzymano publikację kwartalnych sprawozdań Centralnego Urzędu Statystycznego, aby nie wpłynęło to na przebieg wyborów parlamentarnych. To zaś spowodowało, że Fidesz nie mógł poprzeć swoich prognoz twardymi danymi⁴⁵.

Wkrótce po wyborach okazało się, że politycy MSZP i SZDSZ zaklinali rzeczywistość. Balázs Szolomayer zwraca uwagę, iż po raz pierwszy nie prowadzono polityki rozdawnictwa publicz-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

nych pieniędzy bezpośrednio po wyborach parlamentarnych⁴⁶. Węgierski system wyborczy jest tak skonstruowany, że wybory samorządowe odbywają się na jesieni tego roku, w którym obywatele wybierają wcześniej (wiosną) posłów do parlamentu. Dlatego praktyką stało się spełnianie chociażby części obietnic wyborczych w okresie pomiędzy wiosną a jesienią roku wyborczego. Tymczasem już latem węgierskich wyborców dotknęły drastyczne oszczędności, co wywoływało poczucie bycia oszukanymi przez rządzących⁴⁷. Co więcej, 17 września wyciekło nagranie zwane „Przemówieniem z Ószöd” (*Ószödi beszéd*), które rozpalilo polityczne emocje na niespotykaną, przynajmniej po 1989 roku, skalę. Było to wystąpienie premiera Gyurcsányego z maja 2006 roku, czyli kilka tygodni po wyborach parlamentarnych, skierowane do posłów MSZP na specjalnym posiedzeniu w Balatonószöd, czyli niewielkim kurorcie nad Balatonem. Przemowa miała zostać utrzymana w tajemnicy, jednakże w niedzielę 17 września wyemitowało je Radio Węgierskie (Magyar Rádió).

Ujawnione przemówienie Gyurcsányego unaocznilo fakt okłamywania przez postkomunistów swojego elektoratu. Nie tylko na Węgrzech, lecz również w wielu państwach Europy znane stały się takie stwierdzenia premiera, jak „kłamaliśmy rano, nocą i wieczorem” (*hazudtunk reggel, éjjel, meg este*), czy „Nie ma wielu opcji. Nie ma, dlatego, że spieprzyliśmy. Nie trochę, ale bardzo” (*Nincsen sok választás. Azért nincsen, mert elkértük. Nem kicsit, nagyon*)⁴⁸. Gyurcsány przyznał, iż świadomie okłamywano obywateli i utrzymywano w tajemnicy przed społeczeństwem fatalny stan gospodarki kraju, tak aby nie mogło to wpłynąć na wyniki wyborów.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *A teljes balatonószödi szöveg*, <http://nol.hu/archivum/archiv-417593-228304> (dostęp: 21.02.2017).

Oświadczył również, że w ciągu ostatnich lat rząd nie uczynił tak naprawdę czegokolwiek, z czego można by być dumnym, zaś obecnie państwo znajduje się na krawędzi bankructwa. Oprócz tego, premier Węgier wyrażał się w skrajnie wulgarny sposób na temat własnego kraju⁴⁹.

5. Przebieg zamieszek

Po wyemitowaniu przemówienia Gyurcsányego, opozycja parlamentarna na czele z Fideszem wezwała premiera do natychmiastowej dymisji. Potwierdził on autentyczność nagrania, jednakże stanowczo odmówił rezygnacji. Zaznaczył jednocześnie, że na zamkniętych spotkaniach mówi się w inny sposób, aniżeli wobec szerszej publiczności⁵⁰. Nie przekonało to społeczeństwa, zatem już wieczorem 17 września kilkuset demonstrantów zgromadziło się na budapesztańskim placu Kossutha (czyli przed budynkiem parlamentu). Pierwszy dzień protestów minął spokojnie, skandowano hasła antyrządowe oraz wezwano premiera do niezwłocznej dymisji⁵¹. 18 września już kilkadziesiąt tysięcy osób demonstrowało w tym miejscu. Natomiast następnego dnia doszło do pierwszych starć z policją, gdy tłum zebrany na pobliskim placu Wolności zaatakował budynek telewizji państwowej. Został on zdobyty przez demonstrantów, a następnie splądrowany. Wydarzenia te stały się znane jako „oblężenie telewizji”. Demonstranci początkowo domagali się tylko przedstawienia na wizji ich petycji, co zakończyło się fiaskiem⁵². Wśród uczestników starć wyróżnili się właśnie węgierscy nacjionali-

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ *Gyurcsány szívesen magyarázza a kiszivárogtatott felvételt*, <http://index.hu/belfold/kiszivarog09/> (dostęp: 21.02.2017).

⁵¹ *Tüntetések, tévéfoglalások percről percre*, <http://index.hu/belfold/tuntet0917/> (dostęp: 21.02.2017).

⁵² B. Szolomayer, *Lewicowe eksperymenty*, wyd. cyt., s. 117.

ści⁵³. Jednym z ich przywódców był wspomniany już Toroczkaï, który wezwał do buntu względem władzy. Znalazł się też wśród członków powstałego wówczas Węgierskiego Komitetu Narodowego 2006 (Magyar Nemzeti Bizottság 2006)⁵⁴.

Premier Gyurcsány rozkazał spacyfikować demonstrantów i zgodził się na użycie wszelkich środków. W Budapeszcie wybuchały kolejne zamieszki, m.in. pod siedzibą MSZP, dochodziło również do manifestacji w innych miastach⁵⁵. Tymczasem 23 października odbywały się niezwykle ważne obchody pięćdziesiątej rocznicy rewolucji z 1956 roku. Fakt, że organizował je rząd złożony z byłych aparatczyków partii komunistycznej, którzy we wcześniejszym okresie swoich karier wspierali władze odpowiedzialne za terror wobec powstańców, wywoływał niezadowolenie wielu Węgrów⁵⁶. Policja z kolei złamała umowę z demonstrantami i zaatakowała ich w nocy z 22 na 23 października. Usunęła powstałe miasteczko namiotowe⁵⁷. Natomiast demonstranci uruchomili stary czołg, stanowiący część muzealnej wystawy z okazji rocznicy rewolucji. Jak się okazało, był sprawny, toteż postanowiono go wykorzystać w walkach z policją⁵⁸. Obchody pięćdziesiątej rocznicy pamiętnych wydarzeń z 1956 roku, na których gościło wielu światowych przywódców, odbywały się zatem z zamieszkami w tle.

Policja dopuściła się wielu aktów bezprawia i brutalnie pacy-

⁵³ *Csata a Szabadság téren - ostrommal foglalták el az MTV-t*, <http://index.hu/belfold/ost060919/> (dostęp: 21.02.2017).

⁵⁴ *Toroczkaï László: A 2006-os forradalomról*, <http://alfahir.hu/node/858> (dostęp: 21.02.2017).

⁵⁵ *Tüntetések, tévéfoglalások percről percre*, wyd. cyt.

⁵⁶ B. Szolomayer, *Lewicowe eksperymenty*, wyd. cyt., s. 118.

⁵⁷ *Ünneplés helyett utcai harcok Budapesten*, <http://www.origo.hu/itthon/20061023egyre.html?pIdx=2> (dostęp: 21.02.2017).

⁵⁸ *Idén is lesz egy tank október 23-án a fővárosban*, <http://alfahir.hu/node/38870> (dostęp: 21.02.2017).

fikowała demonstrujących. Atakowała bowiem także pokojowe wiece, np. za pomocą gazu łzawiącego, gumowych pocisków czy pałek teleskopowych. Ucierpieli m.in. ludzie rozchodzący się po antyrządowym wiecu zorganizowanym przez największą wówczas partię opozycyjną, czyli Fidesz. Pomimo tego Unia Europejska uznała zamieszki za wewnętrzną sprawę Węgier i nie wyraziła zaniepokojenia łamaniem praw obywatelskich. Zupełnie załamało się zatem zaufanie nie tylko wobec węgierskiego rządu, lecz również względem elit unijnych⁵⁹. Ma to istotne przełożenie na współczesny odbiór zagranicznej krytyki wobec rządów Orbána. Zarzuty naruszania praw obywatelskich przez rządy Fideszu wydają się zupełnie niezrozumiałe (a nawet mogą powodować oskarżenia o stosowanie podwójnych standardów), kiedy ma się na uwadze tolerowanie przez Unię decyzji o brutalnej pacyfikacji wystąpień antyrządowych z 2006 roku. Co więcej, wyraźnie rzuca się w oczy rozbieżność stanowiska Brukseli wobec wydarzeń z Budapesztu sprzed ponad dekady a względem tzw. Euromajdanu na Ukrainie w 2014 roku, kiedy to przywódcy unijni potępili ówczesne władze w Kijowie.

W trakcie zamieszek nacjonałiści wyraźnie zaznaczyli swoją obecność, zaś spektakularna klęska rządów koalicji MSZP–SZDSZ pozwoliła im wkrótce zebrać polityczne profity. Pamiętny rok 2006 stał się natomiast ważnym symbolem buntu przeciwko władzy i katalizatorem dla dynamicznego rozwoju nacjonalizmu na Węgrzech⁶⁰. Warto na marginesie podkreślić, że Kárpátia zadedykowała wydarzeniom z 2006 roku piosenkę pt. *Barátom mondd merre vagy* (Przyjacielu powiedz mi, gdzie jesteś). Szybko stała się ona popularna,

⁵⁹ B. Szolomayer, *Lewicowe eksperymenty*, wyd. cyt., s. 118-119.

⁶⁰ Zob. *10 évvel ezelőtt valami elkezdődött – francia dokumentumfilm 2006-os eseményekről*, http://kormend.jobbik.hu/hirek/10_evvel_ezelott_valami_elkezdodott_francia_dokumentumfilm_2006_os_esemenyekrol (dostęp: 24.02.2017).

m.in. wśród radykalnie nastawionej młodzieży⁶¹.

6. Rozwój węgierskiego nacjonalizmu na przykładzie partii Jobbik

Po 2006 roku doszło na Węgrzech do dynamicznego rozwoju środowisk nacjonalistycznych, nie tylko na niwie *stricte* politycznej. Jednakże najbardziej spektakularny sukces odniosła partia Ruch na rzecz Lepszych Węgier (Jobbik Magyarorszáért Mozgalom), określana na ogół po prostu Jobbikiem. Formacja została założona 24 października 2003 roku, bazując m.in. na istniejącym od 1999 roku Stowarzyszeniu Młodzieży Prawicowej (Jobboldali Ifjúsági Közösség). Była to grupa młodzieży, w tym studentów, o poglądach narodowych⁶². Jobbik wziął sobie natomiast za cel stworzenie alternatywy politycznej wobec wspomnianej wyżej Węgierskiej Partii Sprawiedliwości i Życia, która skupiała wówczas głosy „radykalnie prawicowych” wyborców⁶³. W swoim manifestie formacja zadeklarowała zakończenie zmiany systemu politycznego oraz stworzenie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa. Potępiono zarówno dziedzictwo komunizmu, jak i dążenia do stworzenia „ultra-liberalnego, tak zwanego społeczeństwa otwartego”⁶⁴. Ugrupowanie określiło się wówczas jako „skoncentrowana na wartościach, konserwatywna, partia chrześcijańska z radykalnymi metodami”⁶⁵. Zadeklarowano również, że Jobbik kładzie nacisk na ochronę narodowych wartości oraz interesów. Zadeklarowano sprzeciw wobec prób wyeliminowa-

⁶¹ Tekst utworu: *Kárpátia - Barátom mondd merre vagy?*, <http://www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/31304/karpatia-/baratom-mondd-merre-vagy-zeneszoveg.html> (dostęp: 24.02.2017).

⁶² *A kezdetek: A Jobbik megalakulása*, <https://jobbik.hu/jobbikrol/kezdetek-jobbik-megalakulasa> (dostęp: 24.02.2017).

⁶³ Tamże.

⁶⁴ *Manifesto*, http://jobbik.com/manifesto_0 (dostęp: 24.02.2017).

⁶⁵ Tamże.

nia narodów jako „fundamentalnych społeczności ludzkiej egzystencji”, a także wyrażono pragnienie kraju zapewniającego oraz promującego „duchowy, mentalny oraz materialny postęp narodu węgierskiego”⁶⁶.

Jobbik pierwszy raz wziął udział w wyborach parlamentarnych wiosną 2006 roku, tworząc jednak koalicję wyborczą ze wspomnianą wyżej MIÉP. Otrzymano zaledwie 2,2% głosów, co nie mogło być uznane za sukces wyborczy⁶⁷. Poparcie dla Jobbiku zaczęło szybko wzrastać właśnie po wydarzeniach mających miejsce kilka miesięcy później. Wyborcy poczęli bowiem postrzegać w tej formacji alternatywę wobec dotychczasowych elit politycznych. Pierwszy sukces wyborczy Jobbik odniósł w 2009 roku podczas wyborów do Parlamentu Europejskiego: 14,77% – był to trzeci wynik spośród wszystkich komitetów wyborczych⁶⁸. Warto podkreślić, że rządząca wówczas jeszcze MSZP uzyskała 17,37%, natomiast jej długoletni koalicjant SZDSZ nawet nie przekroczył progu wyborczego (2,16%). Zdecydowane zwycięstwo odniósł oczywiście Fidesz w koalicji z Chrześcijańsko-Demokratyczną Partią Ludową (Kereszténydemokrata Néppárt, KDNP): 56,36%⁶⁹. Wybory parlamentarne z 2010 roku ukazały zdecydowany zwrot Węgrów w prawą stronę. Jobbik uzyskał 16,67% głosów w pierwszej turze (na listy partyjne), zwyciężyła zaś koalicja Fidesz–KDNP: 52,73%⁷⁰. Trend potwierdził się w 2014 roku. Jobbik zdobył 14,67% poparcia w majowych wybo-

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ 2006 *Országgyűlési Választások*,

http://www.valasztas.hu/parval2006/main_hu.html (dostęp: 24.02.2017).

⁶⁸ *Az Európai Parlament tagjainak választása 2009. június 7. Az Európai Parlamenti választás összesített eredménye*,

http://www.valasztas.hu/hu/ep2009/7/7_0_index.html (dostęp: 24.02.2017).

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ 2010. évi *Országgyűlési Képviselő Választás. 1. fordulója - 2010. április 11*, <http://www.valasztas.hu/dyn/pv10/outroot/vdin1/hu/1120.htm> (dostęp: 24.02.2017).

rach do Parlamentu Europejskiego⁷¹, natomiast aż 20,22% w przeprowadzonych miesiąc wcześniej krajowych wyborach parlamentarnych⁷². Jest to najważniejszy, jak do tej pory, sukces wyborczy partii.

Warto jednak podkreślić, że w ostatnim czasie Jobbik określa się coraz częściej jako „partia ludowa” czy też „narodowa partia ludowa” oraz łagodzi swój dyskurs⁷³. Coraz trudniej znaleźć w wypowiedziach polityków Jobbiku bezpośrednie odwoływanie się do nacjonalizmu, na co wpływ mogą mieć negatywne skojarzenia związane z tym pojęciem. Partia pragnie pozyskać kolejnych wyborców, także umiarkowanych, przedstawiając Jobbik jako jedyną alternatywę wobec Fideszu. Z drugiej strony, niezmiennie pozostają cele partii, takie jak ochrona interesów oraz wartości narodowych, sprzeciw wobec liberalizmu, globalizacji itd.⁷⁴ Dlatego Jobbik można nadal określać mianem ugrupowania nacjonalistycznego, przy znaczeniu, iż ma to charakter aksjologicznie neutralny.

Zakończenie

Najnowsze sondaże potwierdzają popularność Jobbiku, lecz również zdecydowaną przewagę koalicji Fidesz–KDNP. Według badań agencji Századvég z lutego 2017 roku, prawie połowa pewnych swoich preferencji wyborczych Węgrów (49%) oddałaby głos

⁷¹ *Az Európai Parlament tagjainak 2014. évi választása*, <http://www.valasztas.hu/dyn/ep14/szavossz/hu/emjk.html> (dostęp: 24.02.2017).

⁷² *Országgyűlési képviselők választása. 2014. április. 6.*, <http://valasztas.hu/dyn/pv14/szavossz/hu/hatar.html> (dostęp: 25.02.2017).

⁷³ *Nemzeti néppárt*, <https://jobbik.hu/hireink/nemzeti-neppart> (dostęp: 25.02.2017).

⁷⁴ *Zob. A Jobbikról*, <https://jobbik.hu/jobbikrol> (dostęp: 25.02.2017).

na koalicję Fidesz–KDNP, 19% na Jobbik, 18% na MSZP⁷⁵. Warto też przywołać badania Foundation for European Progressive Studies (FEPS) z 2016 roku, które ukazują, że 53% Węgrów pomiędzy 15 a 34 rokiem życia zagłosowałoby na Jobbik, 17% wybrałoby Fidesz, 11% formację Polityka Może Być Inna (Lehet Más a Politika, LMP), a tylko 6% wskazało MSZP⁷⁶. Oznacza to zatem, iż co najmniej 70% młodych Węgrów zagłosowałoby na formacje prawicowe. W badaniach zapytano też o wybór ulubionego polityka wśród młodej generacji. Najpopularniejszym okazał się lider Jobbiku, Gábor Vona, uzyskując 26% głosów badanych, podczas gdy Viktor Orbán 13%⁷⁷. Jobbik okazał się również, zdaniem młodych Węgrów, formacją najbardziej uczciwą (38%), najbardziej sprzeciwiającą się korupcji (44%) oraz najlepiej rozumiejącą młodzież (48% głosów)⁷⁸. Te wyniki wyraźnie ukazują, że Jobbik ma szansę stać się alternatywą dla Fideszu, nie zaś formacje o profilu lewicowym lub liberalnym, jak zapewne chciałoby wielu krytyków rządów Orbána.

Trudno tymczasem nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że popularność nacjonalizmu w danym punkcie dziejów jest efektem radykalizacji nastrojów, niegodzenia się z zastanym porządkiem politycznym, społecznym czy gospodarczym. Można śmiało postawić tezę, iż żyjemy w epoce odradzania się nacjonalizmów, które jednak nie muszą przybrać wynaturzonych form z pierwszej połowy XX wieku. W całej Europie (i nie tylko, co dobitnie pokazują wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych) widać zwrot ku partyku-

⁷⁵ *Századvég – Erősödő Fidesz–KDNP*,

<http://szazadveg.hu/hu/kutatasok/az-alapitvany-kutatasai/piackutatas-kozvelemeny-kutatas/erosodo-fidesz-kdnp> (dostęp: 25.02.2017).

⁷⁶ *The Millennial Dialogue Report. Hungary*,

<https://www.millennialdialogue.com/media/1062/millennial-dialogue-hungary-report-v3.pdf> (dostęp: 25.02.2017).

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

larnym interesom narodowym, krytykę ładu gospodarczego opartego na neoliberalizmie, jak również coraz ostrzejszy sprzeciw wobec polityki tzw. wielokulturowości. Jeżeli zamieszki z 2006 roku były katalizatorem rozwoju węgierskich środowisk nacjonalistycznych, to w skali europejskiej podobną funkcję może pełnić kryzys imigracyjny. Oczywistymi beneficjentami politycznymi nowego trendu wydają się być nacjonaści, czego dowodem są wyniki uzyskiwane przez formacje nacjonalistyczne lub eurosceptyczne w przeróżnych krajach europejskich: od Wielkiej Brytanii po Grecję, od Finlandii po Francję. Co więcej, rywalizacja wyborcza wymusza stopniową radykalizację czołowych partii o profilu konserwatywnym. Widać to doskonale na przykładzie Fideszu, który toczy z Jobbikiem batalię o prawicowy elektorat, a zatem przejmuje część postulatów tej partii.

Być może historia ludzkości, przynajmniej w europejskim wydaniu, jest nieustającym cyklem następujących po sobie przeciwnych idei. Brak zgody na zastaną rzeczywistość powoduje rebelię, a w końcu triumf buntowników. Czy nacjonaści są zatem skazani na sukces?

*The 2006 Budapest Riots. The Catalyst
for the Development of Hungarian Nationalism*

The speech made by the post-communist Prime Minister, Ferenc Gyurcsany, was made public on 17th September 2006, and caused bloody riots in Budapest, as well as awakened emotions the Hungarian have not felt since at least 1989. The head of the government admitted to having been lying to the people and ruining the economy of the country. In 2010, this brought about a decisive electoral vic-

tory of Fidesz, but the other political beneficiaries of these events were the Hungarian nationalists. Although they have already made their presence on the political scene known prior to that, the events of 2006 became the catalyst of their success. Jobbik, a formation regarded as nationalistic, was successful in 2009, 2010, and 2014 elections. Currently, it also appears to be the main alternative for the ruling Fidesz party. The aim of this article to present the importance of the events of 2006 to Hungarian nationalism, while at the same time it also underscores the importance of grass-root work in various fields, including culture. The paper will also briefly discuss the Hungarian political scene after the political transformation and what caused of the defeat of the coalition government made up of post-communists and liberals.

RECENZJE

Marcin Mazurek

Drogi i bezdroża kosmopolityzmu

Seyla Benhabib,
Prawa innych. Przybysze, rezydenci i obywatele,
przeł. Michał Filipczuk,
Wydawnictwo Krytyki Politycznej,
Warszawa 2015, 245 stron.

Książka Seyli Benhabib pt. *Prawa Innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, ukazała się w Polsce w 2015 roku, aż jedenaście lat po premierze w Wielkiej Brytanii. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że w tym czasie nie straciła na aktualności, przeciwnie, zyskała. Jest to praca z dziedziny filozofii polityki i etyki, poruszająca fundamentalną dla dzisiejszych demokracji zachodnich problematykę relacji między kulturą tożsamością a obywatelskością, w kontekście globalnego problemu masowej migracji. Sięgnąć powinni po nią nie tylko zawodowi filozofowie, socjologowie i politolodzy, lecz również wszyscy ci, którym nie brakuje odwagi by wypowiadać się publicznie na temat moralnego i politycznego statusu imigrantów, uchodźców, azylantów, rezydentów, zmuszających mimowolnie Europę do zmierzenia się ze skutkami globalizacji. Książka jest tym bardziej godna polecenia, że ma bardzo klarowną strukturę i napisana jest przystępnym językiem.

Całość składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów i konkluzji. We wstępie autorka stawia kluczowe dla tekstu problemy: aktualności suwerennego państwa narodowego opartego na zasadzie teryto-

rialności, prawno-ustrojowej szczelności granic państwowych oraz naglącej konieczności przekształcenia paradygmatu obywatelskości.

Pierwszy rozdział poświęcony jest współczesnej recepcji Kantowskiej zasady gościnności. Benhabib traktuje propozycję Kanta jako punkt wyjścia dla rozważań dotyczących etycznego uzasadnienia oraz prawno-politycznej konceptualizacji zasady kosmopolityzmu. Co niezwykle ważne dla jej narracji, ukazuje on jej zdaniem systemowe sprzeczności między suwerennością westfalską a liberalną suwerennością porządku międzynarodowego, zapowiadając nieuniknione przechodzenie pierwszego modelu w drugi.

W kolejnym rozdziale autorka nawiązuje do problemu postawionego przez Arendt, dotyczącego paradoksalnego wymiaru idei praw człowieka, z definicji kosmopolitycznej, w praktyce zaś realizowanej przez suwerenne państwa narodowe jedynie w granicach praw obywatelskich.

Kategoria bezpaństwowców pozwala jej z kolei na krytykę Rawlowskiej koncepcji prawa ludów, która wypełnia najdłuższy, trzeci rozdział książki. Krytyka ta ma na celu wykazanie nieadekwatności, we współczesnym dyskursie, pojęć naznaczonych kulturową homogenicznością oraz ekskluzywnością, takich jak „lud” bądź „wspólnota polityczna”.

Zbudowaną w ten sposób perspektywę krytyczną wzbogaca Benhabib w rozdziale czwartym. Przedstawia w nim mianowicie swoisty „paradoks” europejskiego obywatelstwa, który stanowić ma empiryczny dowód na możliwość przełamania ekskluzji wpisanej w modele wspólnotowe; wszak Europejczycy przemieszczający się w granicach strefy schengen stanowią rezydentów, najczęściej nieposiadających kompetencji kulturowych rdzennych mieszkańców, co nie pozbawia ich ani zdolności artykułowania własnych koncepcji przyzwoitego życia, ani praw, ani wreszcie prawa do posiadania praw.

W piątym, ostatnim rozdziale książki, autorka oszacowuje potencjał, „jaki kryją w sobie rozczłonkowane obywatelstwo i polityka prawotwórcza”¹, wskazując, że porządek demokratyczny opiera się dziś na „konstytucyjnych iluzjach”, takich jak homogeniczność ludu bądź samowystarczalność terytorialna.

Po wszystkich pięciu rozdziałach czytelnik zapoznaje się z konkluzjami, w których Benhabib podsumowuje swoje rozważania, wykazując się zaskakująco Rawlsowskim, liberalnym optymizmem dotyczącym przyszłości dyskursu społecznienia. Jednocześnie, po przeczytaniu całego tekstu, nie sposób nie odnieść wrażenia, że konkluzje autorki pozostają dalece niewspółmierne zarówno w stosunku do tematyki książki jak i celu, który jej postawiła. Oryginalna perspektywa poznawcza, błyskotliwa krytyka i syntetyczne ujęcie istoty problemu, nie zostają spuentowane wnioskami, których czytelnik ma prawo oczekiwać.

Intrygująca jest już wstępna uwaga Benhabib, zgodnie z którą interakcje zachodzące między wspólnotami ludzkimi są w dziejach zjawiskiem powszechnym, czymś nowym i wyjątkowym są raczej suwerenne państwa oparte na zasadzie terytorialności. To niezwykle ciekawe odwrócenie perspektywy dyskursu wokół kwestii migracji i praw Innych, nie oznacza jednocześnie kwestionowania sensu istnienia wspólnot odwołujących się do swoich historycznych kultur, funkcjonujących w ramach demokratycznych państw narodowych. Autorka wysuwa jednak tezę, że obok nich, lub raczej ponad nimi wyłania się „(...) ponadnarodowa przestrzeń dla demokratycznych więzi i demokratycznej podmiotowości”², która powinna być dostrzeżona i należycie doceniona, ponieważ globalna sprawiedliwość przestaje być ideałem, a staje się palącą potrzebą.

¹ S. Benhabib, *Prawa Innych. Przybysze, rezydenci, obywatele*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 179.

² Tamże, s. 13.

Zasada suwerenności terytorialnej jest zresztą, jak zauważa Benhabib, anachronizmem lub raczej iluzją, w świecie, w którym państwa narodowe pozostają głęboko uzależnione od światowej gospodarki i jej prawnych uwarunkowań, podlegają kontroli i legalnej ingerencji międzynarodowych organizacji stojących na straży m.in. przestrzegania praw człowieka, lecz również są zbyt słabe, by samodzielnie zapewnić bezpieczeństwo swoim obywatelom. Już w tej chwili należy mówić o suwerennych ludach, które funkcjonują poza zasadą suwerenności terytorialnej.

Chodzi zatem o rezygnację z westfalskiego modelu suwerenności, zakładającego całkowitą autonomię państwa w kwestii ochrony granic i inkluzy oraz przygodność międzynarodowych sojuszków, na rzecz liberalnej suwerenności porządku międzynarodowego. Ta druga zakłada istnienie prawa międzynarodowego, trwałych sojuszy, wspólnych instytucji i demokratycznego samostanowienia. Cel inicjacji powyższego procesu ma charakter iście Kantowski: oderwanie moralnego prawa do życia, bezpieczeństwa i rozwoju od przygodnych czynników. Nie jest więc przypadkiem, że zdaniem autorki, to właśnie Kantowskie „prawo gościnności zawiera niejako w załączku wszelkie właściwe republikańskiemu łaadowi kosmopolitycznemu dylematy związane z kwestią następującą: w jaki sposób pod nieobecność najwyższej suwerennej władzy o niekwestionowanej mocy prawnej można stworzyć quasi-legalne zobowiązania mające moc wiążącą”³.

Odpowiedź na te dylematy stanowić mają „dyskursywna etyka i normatywna teoria komunikacji”, których uzasadnienie stanowi zasadniczy cel książki. Benhabib nawiązuje do Habermasowskiej teorii komunikacji, w świetle której przyjęte jako legalne mogą zostać jedynie te normy i normotwórcze rozwiązania instytucjonalne, na które zgodzą się wszystkie strony dyskursu społecznego. Zdaniem

³ Tamże, s. 39.

Benhabib, owa „metanorma” zakłada dwie naczelną dla jej stanowiska zasady: „powszechnego szacunku moralnego oraz egalitarnej wzajemności”⁴.

W przypadku koncepcji Benhabib, sprowadzają się one do wymogu posiadania przez wszystkie działające i posiadające zdolność mowy istoty, udziału w społecznym dyskursie moralnym oraz prawa do stawiania nowych problemów. Ujęcie dyskursywne ma zatem charakter uniwersalistyczny – w dyskursie brać muszą udział wszyscy, którzy są do tego zdolni – zawężenie kręgu do jedynie zamieszkujących granice państw narodowych byłoby nieuzasadnione na gruncie moralnej konwersacji. Wiąże się to oczywiście z praktyką inkluzji i ekskluzji w obrębie państwa narodowego. Ostatecznie podmiotem okazuje się człowiek i tylko człowiek jako taki.

Jest to powód, dla którego Benhabib nie zostawia suchej nitki na Rawlowskim prawie ludów; same ludy określa ona jako sztuczne twory, w dodatku oparte na zwykłych, można powiedzieć, szkolnych błędach. Założenia Rawlsa, jak twierdzi, stanowią socjologiczny opis państwa liberalno-nacjonalistycznego z przełomu XIX i XX wieku. W rzeczywistości jednak, wbrew Rawlowi, ludy podlegają historycznej transformacji, są pełne pęknięć i konfliktów. Nigdy nie istniały w pełni homogeniczne i zintegrowane kolektywy, zaś lud jako twór niezależny od państwa, a nawet mu przeciwny, nawet trudno sobie wyobrazić. Celem Benhabib nie jest jednak sama polemika z Rawlsem lecz wskazanie tego, że jego na pozór inkluzyjna wizja ludu ma charakter wysoce ekskluzyjny, wiąże się z wykluczeniem Innego, który z definicji, nie posiada podmiotowości znamiennej dla ludu, zdefiniowanego w kategoriach teorii idealnej, zatem pozbawiony jest jakiegokolwiek podmiotowości.

Wychodząc od krytyki Rawlsa, autorka odnajduje istotę zachodnich ekskluzyjnych modeli uspołecznienia w swoistym błędzie

⁴ Tamże, s. 23.

naturalistycznym. Został on na stałe włączony w myśl zachodnią, jak twierdzi, dzięki teoriom umowy społecznej, które zdominowały nowożytną refleksję polityczną. Jej sztandarowi apologeti, Hobbes i Locke, uzasadniali ją w oparciu o koncepcję prawa naturalnego, w obrębie którego doszło do karygodnego pomieszania fizycznych i psychicznych atrybutów człowieka z posiadanymi przez niego prawami i dotyczącymi go obowiązkami moralnymi. W dalszej kolejności owe psychofizyczne atrybuty zostały zastąpione przez wyuczone kompetencje kulturowe, co stało się podstawą ekskluzywnych modeli uspołecznienia i obywatelstwa.

Nie sposób jednak pominąć milczeniem fakt, że zaproponowane przez Benhabib „dyskursywna etyka i normatywna teoria komunikacji” obciążone są tym samym błędem: z faktu posiadania zdolności komunikowania, wynikać ma prawo do komunikowania, bądź zakaz odmowy wejścia w dialog. Zdolność artykułowania własnego stanowiska i potrzeb, „zakomunikowania własnej postawy” przechodzić ma w prawo do włączania się w dowolne, demokratyczno-liberalne społeczeństwo.

Prawo do uzyskania przynależności wspólnotowej powinno być, jak twierdzi Benhabib, jednym z praw człowieka. Ważność tego stwierdzenia uzasadniać ma fakt, że niejako normą wśród wielu krajów demokratyczno-liberalnych stała się zasada jasnego określania warunków naturalizacji, przy założeniu, że odmawianie jej komukolwiek ze względu na czynniki przypadkowe, takie jak pochodzenie etniczne, sytuacja materialna lub wyznanie jest niedopuszczalne. To również przykład błędu naturalistycznego. Autorka przyznając się do niego⁵, jednocześnie nie zamierza z niego zrezygnować, stwierdzając, że czas najwyższy, by zbudować „porozumienie” między rozwojem demokratyczno-liberalnych instytucji a normatywną teorią polityki. Tego, czy porozumienie to miałyby polegać na czymś więcej

⁵ Zob. tamże, s. 153-154.

niż jedynie na wyprowadzaniu norm na podstawie faktów empirycznych, autorka już nie wyjaśnia.

Propozycja Benhabib podlega ponadto łatwej krytyce ze względu na uderzający optymizm, który na poziomie teorii stanowi poważny deficyt epistemiczny. Chodzi mianowicie o problem granic uczestnictwa, problem istot niezdolnych do udziału w dyskursie. Autorka sprowadza go do zwykłego banału, stwierdzając, że nie są do niego zdolne dzieci, osoby niepełnosprawne i umysłowo chore oraz zwierzęta. Nie usuwa to jednak poważnej wątpliwości, że tak określony podmiot, jako istota zdolna do aktów mowy i działania (samo „działanie” stanowi w tekście bardzo niejasną kategorię), może być niezdolna do wchodzenia w komunikację opartą na zasadach „powszechnego szacunku moralnego oraz egalitarnej wzajemności”. Benhabib przyjmuje tu założenie wcześniejsze, zgodnie z którym narzucenie „właściwej” formy dyskursu i wykluczenie innych jego form, ekskluzywnych, prowadzi do przyjęcia jego reguł na zasadzie „automatu”, w konsekwencji zaś do zinterioryzowania ich jako oczywistych. Ów optymizm można by ponadto, nawiązując do krytyki jaką wysunęła autorka wobec Rawlsa, uznać za przejaw zachodniego szowinizmu politycznego i kulturowego. Przede wszystkim zaś należy stwierdzić, że nie znajduje on uzasadnienia na gruncie jej teorii.

Konkludując, należy podkreślić, że tematyka książki jest niezwykle aktualna, zaś intencje autorki zrozumiałe. Tekst z całą pewnością należy traktować jako cenny wkład w ukazanie teoretycznych i praktycznych uwarunkowań obywatelstwa, inkluzji i ekskluzyji, w kontekście globalnej migracji oraz dylematów jakie stwarza i nie pozwala przejść nad nimi obojętnie. Książką rozczarują się natomiast wszyscy ci, którzy oczekiwać będą spójnej, oryginalnej i dobrze uzasadnionej propozycji wyroczenia, zarówno poza martwy dyskurs praw człowieka, jak i kulturowo homogenicznej, za-

mkniętej wspólnoty politycznej. Benhabib rozpoczyna książkę od spostrzeżenia, że mamy dziś do czynienia z sytuacją, w której „jesteśmy niczym podróżnicy, którzy przemierzają nieznanne obszary, dysponując nieaktualnymi mapami, sporządzonymi z myślą o innych czasach i innych potrzebach. Mimo że obszar, po którym się przemieszczamy, owo światowe stowarzyszenie państw, podlega gwałtownym przemianom, nasza mapa pozostaje taka sama”⁶. Trudno się z nią nie zgodzić, niemniej jej nadzieja przyczynienia się do „(...) pełniejszego poznania wybojów i uskoków na nieznanym obszarze, po którym się poruszamy”⁷, okazuje się płonna. Pozostając przy metaforze Benhabib można powiedzieć, że wybojów i uskoków jest tak dużo, iż nie tworzą one czytelnej mapy zagrożeń, a jedynie uświadamiają, że perspektywa podróżnika nie zawsze jest jednocześnie perspektywą kartografa.

⁶ Tamże, s. 16-17.

⁷ Tamże, s. 17.

Karolina Zakrzewska

Klaus Theweleit,
Śmiech morderców: Breivik i inni.
Psychogram przyjemności zabijania,
przeł. Piotr Stronciwilk.
Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2016, 232 strony.

Śmiech morderców: Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania autorstwa Klausa Theweleita trudno jest przyporządkować jakiegokolwiek dyscyplinie naukowej. Książkę tę można zaliczyć do pogranicza literatury faktu, o filozoficznych, antropologicznych lub socjologicznych ambicjach. W zasadniczej części, publikacja jest zbiorem analiz socjologicznych, psychologicznych, reporterskich. Przytoczone wywiady, artykuły prasowe, bądź stenogramy rozmów niemieckich żołnierzy służących podczas II wojny światowej, prezentują wybrane krwawe rozdziały z kart światowej historii, począwszy od przywołania rozbawionych wyrządzeniem ludziom krzywdy mitycznych bogów, a skończywszy na wydarzeniach bieżących, takich jak zamach na redakcję Charlie Hebdo. Jednak uwaga autora w sposób szczególnie koncentruje się na mordach dokonywanych w Rwandzie, Gwatemali, Europie czasów II wojny światowej, a raczej towarzyszącego im rechotu zadowolenia, spełnienia. Próba wyjaśnienia źródła tego nieadekwatnego do sytuacji śmiechu stanowi główny cel książki.

Monografia składa się z ośmiu rozdziałów, pierwszy nosi tytuł *Śmiech 1*, w kolejnych zmienia się jedynie cyfra. Każdy z nich zawiera m.in. podrozdział *Teoria*, również z przyporządkowanym

numerem. Całość zwieńcza czterozdaniowe *Zakończenie*, które nie pełni roli podsumowania całości prezentowanego materiału.

Wstęp zastąpiony jest szkicem obrazu zimnego uśmiechu mordercy, występującym w kultowych *westernach*, takich jak *Pewnego razu na Dzikim Zachodzie* (1968), czy *Jeździec znikąd* (1953). Autora zastanawia to, że nawet pozytywny bohater, którego rolę odgrywa znamienity Henry Fonda, z uśmiechem na ustach uśmierca małego, bezbronniego chłopca. Ten rys zabójcy zadzierającego kącik ust w zadowoleniu jest tak znany w popkulturze, począwszy od kinematografii, skończywszy na grach komputerowych, że nie ma sensu przywoływać tu innych przykładów Theweleita.

Kolejne rozdziały książki, to opisy brutalnych, prymitywnych, sadystycznych, zbiorowych zbrodni, dokonywanych w domniemanym odwecie bądź w celu wymierzenia rzekomej sprawiedliwości. Gdy przykłady piętrzą się bez żadnych wnikliwych analiz lub konkluzji, w czwartym rozdziale pojawia się *Teoria 3* – uśmiech mordercy zostaje „wyjaśniony” teorią z zakresu nauk przyrodniczych. Theweleit przedstawia teorię neurobiologa Damasio, dotyczącą neuronów. Ponadto wprowadza pojęcie homeostazy kulturowej, polegającej na tym, że „instrumenty” kultury, takie jak ustrój gospodarczy, polityczny i prawny, technika, sztuka, służą zachowaniu równowagi napięć w takim samym stopniu, jak „jaźń rdzenna” (homeostaza sterowana podświadomie). Dążenie do zachowania homeostazy, zarówno na poziomie pierwotnym jak i socjokulturowym, związane z instynktownym dążeniem do „przeżycia własnego organizmu”¹, ma służyć, według Damasio, przeżyciu i zarazem tłumaczyć ekstatyczny uśmiech mordercy po dokonaniu dzikiego mordu, jako wyrazu uczucia bezpieczeństwa, związanego z zachowaniem

¹ K. Theweleit, *Śmiech morderców: Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania*, przeł. P. Stronciwilk, WN PWN, Warszawa 2016, s. 81.

własnej osoby². Teza brzmi dość kontrowersyjnie, zapewne dlatego Theweleit dokonuje zestawienia tej teorii z przykładami masakr dokonywanych przez studentów w Rwandzie, pełnymi przemocy inicjacjami powszechnymi w college'ach, uniwersytetach i drużynach sportowych w Stanach Zjednoczonych, czy działalnością gangów w Los Angeles. Jego zdaniem, mapujący mózg, uznający nawet skrajnie zwyrodniałe otoczenie, w którym żyje, jako naturalne, dążąc do homeostazy „żywi się spektaklem zabijania, którego punktem kulminacyjnym jest ekstatyczny śmiech”³. Z tego wynika, że praktyki inicjacyjne oraz masakry dokonywane przy sprzyjających warunkach politycznych są powszechne, gdyż pozwalają zrównoważyć napięcia, wyrównać homeostazę, czemu towarzyszy uczucie szczęścia.

Theweleit, nawet fizjologicznym następstwom towarzyszącym śmiechowi przypisuje znaczenie. Zauważa, że podczas śmiechu działa dziewięćdziesiąt siedem mięśni, co przypomina rodzaj euforii. Mordercy podczas zbrodni odczuwają ulgę, dopełnienie, przyjemność, ale nie współczucie. Ponadto rechoczący zabójcy próbują „zwarantować sobie życie, mordując innych. Ich śmiech to przypieczętowanie sukcesu”⁴. Stąd podejmuje on również temat nieustającego śmiechu, powszechnego wśród europejskich nastolatków, wybuchającego często zupełnie nieadekwatnie do sytuacji. Przywołuje wywiady i reportaże przeprowadzone z młodzieżą, której szkolni koledzy i koleżanki rekrutowali się w szeregi ISIS. Ciągły chichot tłumaczony jest przez reporterów odczuciem pustki spowodowanej brakiem tożsamości, przynależności, zdefiniowania, który zastępuje płacz, krzyk, rozpacz i samotność. Co gorsza jest również związany z brakiem zdolności odbierania rzeczywistości jako realnej. Dlatego

² Tamże, s. 82.

³ Tamże, s. 85.

⁴ Tamże, s. 107.

autor widzi niewielką różnicę między ciągłymi wybuchami śmiechu wśród wiedeńskich nastolatków, a uśmiechem towarzyszącym obcinaniu głowy kuchennym nożem dokonywanemu przez nawrócone na islam dzieci.

W rozdziale poświęconym II wojnie światowej, autor podnosi kwestię seksualności, gdyż ze stenogramów podsłuchanych rozmów niemieckich żołnierzy – więźniów brytyjskich obozów jenieckich, jasno wynika, że dręczenie, gwałcenie i zabijanie kobiet sprawiało im znacznie większą radość, a dotyczące płci żeńskiej frenetyczne historyjki, przekazywane z drugiej ręki, budzą szczerzy śmiech słuchaczy. Theweleit podkreśla, że nie sposób mówić o mordach na tle seksualnym, bowiem torturowanie i upadlanie ciężko jest w ogóle nazwać, a tym bardziej trudno powiązać, z szeroko rozumianą seksualnością. Zadaje słuszne pytanie, czy sadystyczny mord może w ogóle być natury seksualnej? Analizując wyznania Niemców służących podczas II wojny światowej, spostrzega on jedynie ich chęć unicestwiania i brak seksualności w czynach⁵. Tym samym obala stereotyp o rzekomym realizowaniu przez żołnierzy za pomocą podobnych praktyk ich potrzeb natury seksualnej i poddaje w wątpliwość, powszechną i dziś kategorię „zabójstwa na tle seksualnym”.

Kolejną niewątpliwą zaletą książki jest zwrócenie uwagi na częste trywializowanie przez środowiska naukowe mordów dokonywanych przez żołnierzy. Theweleit dostrzega, że w tekstach naukowych, bestialstwo najczęściej usprawiedliwia się stwierdzeniem, że jest to na przykład zachowanie adekwatne do „systemu odniesień”. Badacze zazwyczaj negują fakt, że żołnierze zabijając odczuwają autentyczną przyjemność. W ujęciu Haralda Welzera i Sönke

⁵ Po dokonaniu analizy stenogramów Theweleit bilansuje działania niemieckich żołnierzy: „pragną ujrzeć rozerwane ciała kobiet i mężczyzn. Tylko, że przy kobietach jest lepsza zabawa, bo prócz podziurawienia ciała za pomocą karabinu maszynowego może je dodatkowo przewiercać strzelbą znajdującą się między nogami”, tamże, s. 114.

Neitzela, autorów spisanych stenogramów rozmów żołnierzy Wehrmachtu, mordy popełniane w ramach eksterminacji Żydów, przyporządkowywano „kategorii przeznaczenia”, należą one do „uniwersum rzeczy, które się po prostu dzieją”. Theweleit konstatuje, że „trzeba być <psychologiem społecznym>, żeby spłodzić takie stwierdzenia”⁶.

Badania nad nieokreślonością fenomenu uśmiechającego się mordercy, prowadzą autora do krytyki *Dialektyki oświecenia*. Max Horkheimer i Theodor Adorno przyjmują, że śmiech, to z jednej strony znak przemocy, z drugiej natomiast, że „w śmiechu ślepa natura postrzega samą siebie jako taką i tym samym wyrzeka się niszczyielskiej mocy”⁷. Theweleit ujawnia i wykorzystuje tę sprzeczność. Co prawda przyznaje, że w dobie współczesnych badań można potwierdzić, iż uśmiech wywodzi się od szczerzenia zębów, z kolei śmiech jest kanalizacją przemocy, zaś u morderców skupia się całkowicie po jej stronie. Jednak odrzuca on tezę Frankfurczyków sprowadzającą śmiech do „ślepej, krnąbrnej natury”⁸, gdyż, jak argumentuje, współcześnie zabójca wyposażony jest w zaawansowaną technologię. Należałoby się zastanowić na ile trafna jest to krytyka – stopień ucywilizowania mordercy, wyposażenie w telefon komórkowy, nowoczesny karabin, wcale nie umniejsza „ślepej furii”, która przecież może być przejawem dojścia do głosu „natury”, jakiegoś rodzaju instynktu niszczenia, genetycznie tkwiącego w gatunku ludzkim.

Jedną z czołowych postaci książki jest tytułowy Breivik. Zdiagnozowanie go jako „patriarchalnego muzułmanina”, wydaje się nie tylko trafne ale i oryginalne. Norweski morderca w ujęciu Theweleita jest sfrustrowanym antyislamistą, ponieważ zazdrości mu-

⁶ Tamże, s. 122-123.

⁷ Tamże, s. 124.

⁸ Tamże, s. 126.

zułmańskiemu mężczyźnie niepodzielnej władzy jaką sprawuje nad rodziną. Dlatego zabójca zaśmiewając się do rozpuku, w lipcu 2011 roku, zastrzelił na wyspie Utøya 69 osób. Za upadek tożsamości europejskiego mężczyzny, norweski socjopata obwinia – w równym stopniu jak naziści Żydów – imigrantów i feministki. W tych dwóch ideologiach, jak zauważa autor *Uśmiechu morderców*, „niewymienialny jest kompleks mizoginiczny”⁹. Theweleit ukazuje, że feminizm zdaje się zagrażać ciału Breivika w największym stopniu: „jego postać składa się z zagrożeń, których boi się *pofragmentowane ciało (fragmentkörper)*; w samym centrum znajduje się strach przed rozbijającym owo ciało pierwiastkiem kobiecym”¹⁰. Lęk Breivika przed roznoszonymi drogą płciową chorobami jest tożsamy z nazistowskim lękiem przed promiskuityzmem, ze względu na syfilis oraz przed chorobami roznoszonymi przez „pierwiastek żydowski”. Theweleit konstatuje, że Braivik mordem nie tylko odbudowuje swą zrujnowaną tożsamość, ale i stawia się w roli „szlachetnego templariusza”, wybawiciela nieświadomej zagrożenia ludzkości, staje się niezrzeszonym esesmanem.

Mierząc się z powyższym zagadnieniem, autor nie może uniknąć nawiązania do Hannah Arendt. Co jednak zaskakujące, jej dorobek w tej dziedzinie prawie całkowicie pomija. Arendt zostaje przywołana jedynie, jako naiwna początkująca reporterka sądowa, która dała się nabrać na maskę założoną przez Eichmanna na czas procesu w Jerozolimie. Theweleit wyśmiewa jej oraz nowszą, Stefana Kühla, tezę, o przeciętności morderców popełniających haniebne zbrodnie. Sprowadza ich konkluzję do schematu: jedni zupełnie normalni ludzie mordują, inni zupełnie normalni ludzie nie mordują¹¹.

⁹ Tamże, s. 100.

¹⁰ Tamże, s. 100-101.

¹¹ Tamże, s. 207- 208.

Trzy ostatnie rozdziały poświęcone są fundamentalizmowi religijnemu, zwłaszcza muzułmańskiemu. Dotyczą w głównej mierze problemu radykalizacji młodzieży europejskiej wstępującej do ISIS. Jak stwierdza autor, dżihad jest obecnie jedynym nośnym ruchem ogólnoswiatowym, ponieważ umożliwia noszenie karabinu, zabijanie i szybkie wzbogacenie się, w przeciwieństwie do, np. ruchów ekologicznych, które mobilizują zbyt małą część społeczeństwa, ze względu na brak atrakcyjnej oferty dla najniższych warstw społecznych. Theweleit przywołuje również analizę psychiki zamachowców-samobójców dokonaną przez psychologa Ahmada Mansour'a: „wypieranie, tabuizacja i obrzydzanie seksualności, szczególnie u młodych ludzi prowadzić może do ślepej agresji”¹². Ponadto, zdaniem psychologa, dla młodych ludzi, którzy od dziecka słuchają o „nieczystych kobietach i pełnych grzechu niewiernych” oraz są wychowywani pod pełną kontrolą, organizacje fundamentalistyczne zastępują im instytucję ojca, dającą wrażenie ograniczenia, którego potrzebują a także bezpieczeństwa. Ich biologiczny ojciec, z reguły jest postacią sprzeczną: z jednej strony sprawuje niepodzielną władzę nad rodziną, z drugiej, ma niską pozycję społeczną, zależy mu na zachowaniu niezbyt rentownej pracy, co nie budzi szacunku nastolatka. Jednak teoria ta nie wnosi szczególnej wartości poznawczej do książki. Nawiązując do krytyki jaką autor zastosował wobec Arendt, można streścić jego stanowisko w następujący sposób: jedni nastolatki wstępują w szeregi ISIS, by mordować niewiernych, inni nie. Autor ze szczególnym namaszczeniem celebruje zdanie Mary Douglas: „organizacje odbierają człowiekowi możliwość myślenia

¹² A. Mansour, *Reinheit, Ehre und Todesverachtung Muslime sollten ihre Religion reformieren*, Der Spiegel, 37/2014, za K. Theweleit, *Śmiech morderców...*, wyd. cyt., s. 198.

i działania, i to w większości przypadków”¹³. Co również nie naświetla w żaden sposób istoty poruszanego problemu.

Tym bardziej zaskakujący jest ostatni podrozdział książki, pt. *Teoria. Finał*, w którym autor stawia mocną i w żaden sposób nieuzasadnioną tezę, mającą wyjaśniać przyczynę śmiechu morderców. Otóż „mężczyzna-żołnierz”, w specyficznym procesie psychicznym przypominającym odrętwienie, spowodowane przez „brutalną ingerencję w świat zewnętrzny”, dokonuje mordu, który przynosi mu ulgę uzewnętrzniającą się poprzez ekscesywny śmiech¹⁴. Są trzy typy takich ekstatycznych zbrodni: „krwawa papka”, która uzewnętrznia własne „pofragmentowane” ciało sprawcy, co umożliwia mordercy osiągnięcie homeostazy. Pojęcie „fragmentacja ciała” pojawia się już we wcześniejszych rozdziałach, ale nigdzie nie jest należycie objaśnione. Drugi rodzaj zbrodni, „puste miejsce” – zachodzący w sytuacji przyzwolenia na zabijanie, dlatego często towarzyszący akcjom militarnym, polega na „anihilacji całego tego <mrowia>, które staje <nam> na drodze, zagraża naszym planom i kruchej strukturze naszych ciał”¹⁵. Trzeci, związany z tożsamością „blackout”, której przedstawicielem jest Breivik. Sprowadza się do zwalczania wymyślanego wroga, tkwiącego na płaszczyźnie intelektualnej, zatem symbolicznego, jak ofiary z młodzieżówki norweskiej Partii Pracy.

Ta klasyfikacja prezentująca trzy typy zbrodni wcale nie rozstrzyga kwestii zadowolenia pojawiającego się po ich dokonaniu. Theweleit kończy ten podrozdział konkluzją, że Internet jest świątynią zarówno salaficką, jak i „chrześcijańskiego” zakonu Breivika. Tezę Theweleita, że populistyczny Internet wykuwa morderców, można by sprowadzić, nawiązując do jego krytyki Arendt i Kühla,

¹³ K. Theweleit, *Śmiech morderców...*, wyd. cyt., s. 208.

¹⁴ Tamże, s. 209.

¹⁵ Tamże, s. 210.

do prawdy logicznej: jedni użytkownicy Internetu mordują, inni użytkownicy Internetu nie mordują.

Jednak jeszcze bardziej zadziwiająca i rozczarowująca jest półstronnicowe *Zakończenie*, w którym zostaje podana recepta na rozwiązanie tej dziejowej fali przemocy – „to <my> (wszyscy <my>) musimy to robić [rozwiązywać problemy – K.Z.] w życiu codziennym. Gdyż tam, jak doskonale wiemy, problemy <rozwiązują się> rzadko (lub nigdy). Odwraca się od nich wzrok, spycha na dalszy plan, wypiera ze świadomości, zakrywając będącą <pod ręką> codziennością”. To kuriozalne podsumowanie, wieńczy zdanie: „<rozwiązanie> możemy znaleźć tylko tam, gdzie respektuje się nietykalność innych – w sposób podstawowy i oczywisty”¹⁶. W zestawieniu z treścią książki i ambicjami autora, wręcz zaskakujące jest jałowe *Zakończenie*, na miarę okolicznościowej mowy wygłoszanej przez licealistę, na temat szerzącej się w szkole przemocy. Wcześniejsze partie tekstu trzymają w napięciu, prowokują pytania, karzą się zastanawiać nad tym, co autor zrobi z tak trudnym materiałem, jak podsumuje opisane zjawiska, jakie wnioski wyciągnie, jakie tezy postawi, w jaki sposób przybliży czytelnika do zrozumienia tak niepokojącego fenomenu – uśmiechu morderców. Otóż autor nie wyciąga zadowolających wniosków, nie poprzestaje również na ważkich pytaniach prowokujących czytelnika do samodzielnej refleksji.

Jednak bezsporną zaletą książki jest zwrócenie uwagi na to, do jakich zbrodni zdolny jest człowiek, i że zbrodnie te nie są jedynie okazjonalne, nie są nawet rzadkie – wpisują się w historię gatunku ludzkiego, również tę najnowszą. Przypomina również, że postaci takie jak Breivik od niedawna zaledwie stanowią polityczny problem i jedynie w niewielu miejscach na świecie. W czasach imperializmu, kolonializmu, stalinizmu, hitleryzmu, były narzędziem osiągnięcia długofalowych, racjonalnych celów politycznych. Książka prowoku-

¹⁶ Tamże, s. 215.

je konstatację, że doły, w których pokornie, układają się jedna przy drugiej, później jedna na drugiej, nagie, żydowskie kobiety, oczekujące na strzał w tył głowy to nie epizod, ale element pewnej cykliczności historii, wracający stale w różnych odsłonach, czy to teatru żywych pochodni w Gwatemali, czy „show” Breivika na wyspie Utøya.

Noty o autorach

Beata Belica — internacjolog, doktorantka w Instytucie Stosunków Międzynarodowych Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka licznych artykułów i publikacji naukowych z zakresu konfliktu izraelsko-arabskiego i bezpieczeństwa na Bliskim Wschodzie; uczestniczka kilkudziesięciu konferencji i seminariów naukowych dotyczących w/w problematyki. W zakres jej zainteresowań naukowych wchodzi polemologia, geopolityka, konflikty w świecie arabskim, rywalizacja mocarstw w regionie oraz konflikty asymetryczne.

Katarzyna Doroszevska — studentka czwartego roku prawa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, prezes Koła Naukowego Kryminologii i Polityki Kryminalnej, członek Klubu Astronomicznego „Almukantarar”. Zainteresowania naukowe: dogmatyka prawa karnego, teoria kryminalizacji, kryminologia.

Dominik Dziedzic — doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Dariusz Dziuban — student Akademii Sztuki Wojennej. Interesuje się filozofią, grami komputerowymi i popkulturą.

Robert Ignatowicz — absolwent filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz informatyki w Polsko-Japońskiej Wyższej Szkole Technik Komputerowych w Warszawie. Obecnie student czwartego roku studiów doktoranckich w Instytucie Filozofii UW. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół XX-wiecznej oraz współczesnej filozofii niemieckiej.

Michał Kowalczyk — absolwent Instytutu Historycznego UW, doktorant w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, stypendysta Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego na Uniwersytecie Loránda Eötvösa w Budapeszcie. Zainteresowania badawcza oscylują głównie wokół historii oraz polityki węgierskiej, jak również nacjonalizmów w Europie Środkowej i Wschodniej (ze szczególnym uwzględnieniem węgierskiego oraz polskiego). Autor kilku artykułów naukowych (historycznych i politologicznych) skupiających się na problematyce węgierskiej.

Marcin Mazurek — absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o obronności, doktorant na Wydziale Filozofii i Socjologii UW, adiunkt na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Sztuki Wojennej.

Sylwia Mazurek — doktorantka religiologii na Wydziale Teologicznym oraz studentka filologii włoskiej na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W pracy naukowej zajmuje się głównie relacjami między polityką a religią oraz historią najnowszą Włoch ze szczególnym uwzględnieniem okresu faszyzmu.

Jakub Siemiątkowski — absolwent Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się teorią i historią nacjonalizmu, zagadnieniami dotyczącymi historii Europy Środkowo-Wschodniej oraz geopolityką.

Karolina Zakrzewska — absolwentka filologii polskiej na Wydziale Polonistyki UW, absolwentka oraz doktorantka filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UW.