

/// DRAPIEŻNE TOŻSAMOŚCI

REDAKTORKI NUMERU: MARTA BUCHOLC I AGATA ŁUKOMSKA

MNIEJSZOŚĆ, INNOŚĆ, OBCOŚĆ

ZJEDNOCZENIE PRZEZ WYKLUCZENIE

RASA DRAPIEŻCÓW W CYBERŚWIECIE

MIEJSKA BIOFOBIA

CZYHAJĄC NA SACRUM

CZY MOŻNA BYĆ SZCZĘŚLIWYM PROFESOREM?

Redakcja

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego), Adam Gendźwill, Michał Łuczewski, Agata Łukomska, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

Rada Redakcyjna

Ewa Bogalska-Martin, Barbara Czarniawska, Chris Hann, Michał R. Kaczmarczyk, Jan Kubik, Mirosława Marody, Małgorzata Mazurek, Patrick Michel, Paweł Rojek, Tadeusz Szawiel, Piotr Sztompka, Triin Vihailemm

Sekretarze Redakcji

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl
Antoni Głowacki (Dział recenzji) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

Koordynator wydawniczy

Ewa Balcerzyk-Atys

Redaktorki numeru

Marta Bucholc, Agata Łukomska

Redakcja i korekta językowa

Monika Mielcarek

Redakcja języka angielskiego

Michelle Granas

Redaktor statystyczny

Adam Gendźwill

Adres Redakcji

Stan Rzeczy, Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl
www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca

Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
www.is.uw.edu.pl

Partner wydawniczy

Wydawnictwo Campidoglio
naszestrony.eu/campidoglio

Projekt graficzny

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

Skład i łamanie

Marcin Trepczyński

© Copyright by Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2021

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2021

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Nakład: 100 egz.



SPIS TREŚCI

/9 WPROWADZENIE

/11 Marta Bucholc, Agata Łukomska – Nie być drapieżnikiem?

/17 TOŻSAMOŚĆ DRAPIEŻCY

/19 Michał Nawrocki – Drapieżcze tożsamości i populistyczna *communitas*. Immunitarne konstruowanie wspólnoty w prawicowych dyskursach populistycznych

/47 Radosław Kossakowski – *Outsider* w procesie cywilizowania. Wokół tożsamości kibiców piłkarskich

/77 DRAPIEŻCA I OFIARA

/79 Marta Rawłuszko – Podręczne mniejszości, skryte kolaborantki, prawdziwi Polacy

/111 Łukasz Rozwadowski – Inność w sporze o gender. Analiza kulturoznawcza

/137 UWAGA: POLUJĄ!

/139 Urszula Jarecka, Paweł Fortuna – „Rasa drapieżców” w cyberświecie. Wstęp do analizy zjawiska

/173 Jan Radomski – Greta Thunberg – obraz aktywistki i strategie wyciszania stosowane w prawicowych mediach

/203 Marek Krajewski – Miejsce drzew jest w lesie. O miejskiej biofobii

/229 CZYHAJĄC NA SACRUM

/231 Michał Kaczmarczyk – Teoria społeczna Hansa Joasa jako przesłanie dla współczesności

/239 Hans Joas – Sakralizacja i desakralizacja. Panowanie polityczne i interpretacje religijne

/261 ROZMOWA

/263 Czy można być szczęśliwym profesorem? O przywództwie akademickim rozmawiają Michael D. Kennedy, Anna Giza-Poleszczuk i Michał Łuczewski

/283 DYSKUSJE O KSIĄŻCE

/285 Marta Bucholc – O naszość naszą i waszą: Magdalena Środa, *Obcy, inny, wykluczony*

/301 Michał Rauszer – Lud, honor i władza: Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

/309 Tomasz Maślanka – Dlaczego zależy nam na rzeczach, których nie potrzebujemy? Czyli materialistyczne utopie w realiach późnego kapitalizmu. Artykuł recenzyjny dotyczący książki Andrzeja Waśkiewicza *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*

/325 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

/329 ZAPOWIEDZI I CFP

CONTENTS

/9 INTRODUCTION

/11 Marta Bucholc, Agata Łukomska – Not to Be a Predator?

/17 IDENTITY OF A PREDATOR

/19 Michał Nawrocki – Predatory Identities and the Populist *Communitas*: The Immunitarian Construction of Community in Right-Wing Populist Discourses

/47 Radosław Kossakowski – Outsiders in the Process of Civilisation: On the Identity of Football Fans

/77 PREDATOR AND PREY

/79 Marta Rawluszko – Convenient Minorities, Secret Collaborators, and True Poles

/111 Łukasz Rozwadowski – Otherness in the Gender Debate: A Cultural Analysis

/137 WATCH OUT: HERE THEY HUNT!

/139 Urszula Jarecka, Paweł Fortuna – The “Predator Race” in the Cyberworld: An Introduction to Analysing the Phenomenon

/173 Jan Radomski – Greta Thunberg: The Image of the Activist and Silencing Strategies in the Right-Wing Media

/203 Marek Krajewski – Trees Belong in the Forest: On Urban Biophobia

/229 LURKING FOR THE SACRED

/231 Michał Kaczmarczyk – The Social Theory of Hans Joas as a Message for the Modern World

/239 Hans Joas – Sacralisation and Desacralisation: Political Domination and Religious Interpretation

/261 INTERVIEW

/263 Is It Possible to Be a Happy Professor? Michael D. Kennedy, Anna Giza-Poleszczuk and Michał Łuczewski Discuss Academic Leadership

/283 DISCUSSING BOOKS

/285 Marta Bucholc – For Our Ourness and Yours: Magdalena Środa, *Obcy, inny, wykluczony*

/301 Michał Rauszer – People, Honour, and Power: Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

/309 Tomasz Maślanka – Why Do We Care about Things That We Do Not Need: Materialistic Utopias in the Times of Late Capitalism: A Review Article Concerning Andrzej Waśkiewicz's book *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*

/325 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY

/329 FORTHCOMING AND CFP

WPROWADZENIE

NIE BYĆ DRAPIEŻNIKIEM?

Marta Bucholc
Uniwersytet Warszawski

Agata Łukomska
Uniwersytet Warszawski

Pojęcie tożsamości ma w naszym języku pozytywne konotacje. Mówimy o „silnej tożsamości” lokalnej, regionalnej czy narodowej, o „odkrywaniu swojej tożsamości” w procesie dojrzewania, o „wyrażaniu własnej tożsamości” w relacjach międzyludzkich, o „kształtowaniu się tożsamości” w wyniku rozmaitych doświadczeń i „zachowywaniu odrębnej tożsamości” wbrew naporowi tychże. Naturalnie niekiedy okazuje się, że tożsamość jest źródłem konfliktów, przyczyną cierpienia zarówno jej podmiotu, jak i całego otoczenia. Z pewnością dla wielu czasami lepiej byłoby, aby dana tożsamość była inna. Posiadanie tożsamości jako takiej jest jednak nieodmiennie oceniane dodatnio, o czym świadczy zupełnie niedwuznaczny wydźwięk takich wyrażen jak „budowanie tożsamości” czy „zanik” albo wręcz „rozpad tożsamości”. To domyślnie pozytywne nacechowanie pojęcia tożsamości jest samo w sobie argumentem na rzecz tezy, iż dominacja paradygmatu tożsamości w badaniach nad innością toruje drogę do „tyrarii tożsamości” (zob. Czerniawska 2008).

Ryzyko związane z bezkrytycznie dodatnim postrzeganiem tożsamości staje się oczywiste, gdy tylko przeniesiemy się na grunt badań tożsamości zbiorowych. Punktem wyjścia do oszacowania tego ryzyka jest neutralne określenie tożsamości jako pojęcia „relacyjnego” – tożsamość można mieć tylko wobec i względem kogoś, kto nie jest nami. Co to znaczy w świecie społecznym? To, że każde „my” i każde „poczucie my” odzwierciedlające wykształcenie się tożsamości grupowej może zaistnieć jedynie na gruncie

uznania, że ktoś do owego „my” nie należy – nie jest „swoj”, bo nie jest taki jak my. Tożsamość implikuje zatem inność. Inność zaś uruchamia zupełnie inny ciąg skojarzeń i działań. Jak pisze Magdalena Środa w książce *Obcy, inny, wykluczony* (2020: 6):

Obcość to nie tylko rewers „naszości” – obcy to zagrożenie. Wykluczeni ze społeczności, dehumanizowani, odarci z praw obcy nie budzą litości, lecz strach. Mają różne twarze, najczęściej terrorysty, złodzieja, dziwaka (*queer*), spiskowca lub – jak mówi za Bertoldem Brechtem Zygmunt Bauman – „posłańca złych wiadomości”, czyli kogoś, kto przypomina nam o kruchości naszego stabilnego życia.

Obcy powoływany do istnienia w procesie budowania naszej grupowej tożsamości to zupełnie inny obcy niż „przybysz, który zostaje” Georga Simmla – zdystansowany, obiektywny arbiter, którego – owszem – notorycznie dyskryminujemy podatkowo wskutek rodzajowego postrzegania, ale którego potrzebujemy w „naszych” społeczeństwach – i dobrze o tym wiemy (Simmel 1975). To też zupełnie inny obcy niż *Obcy z wyboru*, o którym pisał Andrzej Waśkiewicz, iż nie należy on do żadnej społecznej kategorii, bo jego ojczyzna „nie jest z tego świata” (2008: 9). To obcy postrzegany jako groźny i szkodliwy, obcy, który nie ma prawa do żadnej ojczyzny. Nie jest on wykluczony siłą rzeczy przez to, że jest zbędny, co już byłoby dostatecznie bolesne. Jest aktywnie zwalczany, aż do anihilacji – tylko bowiem wykluczenie obcego przez unicestwienie go (fizyczne lub symboliczne) daje gwarancję ontologicznego bezpieczeństwa „my”.

Tożsamości, które dla swego zabezpieczenia wymagają aż tak radykalnej eliminacji obcego, Arjun Appadurai określił jako „drapieżne”. Ich „tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy zdefiniowanej jako my” (Appadurai 2009: 57). Drapieżna tożsamość, odnosząc się do inności, skazuje ją zarazem na unicestwienie. Amerykański antropolog jako jeden z podstawowych mechanizmów prowadzących do przemiany niegroźnej tożsamości społecznej w drapieżną wskazuje mobilizację postrzegania własnej grupy jako zagrożonej większości, przejaw prześladowającego współczesny świat lęku przed małymi liczbami.

Autorzy tekstów, które złożyły się na niniejszy numer „Stanu Rzeczy”, pochylają się nad warunkami i mechanizmami powstawania drapieżnych tożsamości. Według Michała Nawrockiego proces ten można lepiej zrozumieć dzięki analizie strategii politycznego populizmu, któremu – niezależ-

nie od tego, czy jest to populizm prawicowy, czy lewicowy – przyświeca ideal czystości i ontologicznej kompletności suwerennego ludu. Warunkiem uczestnictwa w tym projekcie jest, jak pisze Nawrocki, tyleż komunizacja – przekroczenie ograniczeń jednostkowej perspektywy i otwarcie się na pozostałych członków wspólnoty – ile immunizacja: zamknięcie się, a raczej nieustanne zamykanie się, przed obcym, który jedności wspólnoty zagraża. Proces ten nie musi oczywiście dotyczyć wspólnot narodowych – w kolejnym artykule numeru Radosław Kossakowski analizuje jego przebieg na przykładzie fascynującej historii ruchu kibicowskiego w Polsce.

Drapieżną tożsamość buduje się dzięki identyfikowaniu zewnętrznego i wewnętrznego wroga. Marta Rawluszko zastanawia się, dlaczego współcześnie tak często kryterium jest płciowa i seksualna różnica. Analizując polskie spory wokół feminizmu i „ideologii LGBT”, zadaje pytanie o to, na ile odpowiadają za nie wewnętrzne napięcia hierarchii płci, na ile zaś społeczny gniew o podłożu przede wszystkim ekonomicznym, dla którego mniejszości nieheteronormatywne okazują się dogodnym celem zastępczym. Z kolei Łukasz Rozwadowski interpretuje spory o gender jako wyraz lęku przed utratą indywidualnej tożsamości, uniformizacją i w ostatecznej perspektywie – totalitaryzmem. Jak przekonuje, kierują się nim zarówno fanatyczni antygenderyści, jak i namiętni genderyści.

Wiele wskazuje na to, że do uruchomienia mechanizmów kształtowania się drapieżnej tożsamości potrzebne są przy tym szczególne warunki, zwłaszcza jeśli chodzi o technologię i kulturę przekazywania informacji. Urszula Jarecka i Paweł Fortuna piszą o procesach kształtowania się „tożsamości cyfrowych” oraz o sposobach, w jakie modele interakcji w sieci rzutują na nasze praktyki poza nią. Zwracają przy tym uwagę na złożone powody, dla których komunikacja za pomocą Internetu sprzyja powstawaniu i pogłębianiu się nieufności, wrogości i agresji. Materiału poglądowego dostarcza Jan Radomski, opisujący „strategię wyciszania”, jaką jego zdaniem prawicowi publicyści stosują, w sieci i poza nią, wobec szwedzkiej aktywistki Greta Thunberg. Kluczowym elementem tej strategii okazuje się definiowanie tożsamości atakowanego podmiotu jako na różne sposoby obcej w stosunku do zagrożonej i bronionej wspólnoty.

„Drapieżność” nie musi być jednak skierowana przeciwko ludzkiemu obcemu. W ostatniej z rozpraw, jakie publikujemy w tym numerze, Marek Krajewski opisuje zjawisko biofobii, rozumianej jako dążenie do określenia naszej ludzkiej tożsamości w kontrze do nieuporządkowanej, chaotycznej natury. Zadaje przy tym pytanie, czy jej przeciwieństwo – biofilia – nie jest

naszą najlepszą szansą na znalezienie drogi do przewyższania podziałów nękających ludzką wspólnotę.

Jako tło do zrozumienia niektórych źródeł drapieżności publikujemy nietłumaczony dotąd na język polski tekst Hansa Joasa, poświęcony zagadnieniu sakralizacji władzy. W tej syntetycznej prezentacji problematyki historycznych związków religii z władzą niemiecki socjolog broni uniwersalizmu religii światowych i – krytykując utożsamienie europejskości z chrześcijaństwem – przeciwstawia się „myleniu swoistych cech kulturowych z uniwersalistycznym przesłaniem”, które dostarcza podstaw roszczeń do kulturowej wyższości i wynikającej z niej politycznej dominacji. Teza Joasa głosi, że religie światowe wciąż na nowo są narażane na pokusę związania swego losu z władzą polityczną, ale szanse na zachowanie ich uniwersalistycznego przesłania zależą od tego, na ile skutecznie zdołają się tej pokusie oprzeć. Wprowadzenie Michała Kaczmarczyka, tłumacza *Powstawania wartości* pióra Joasa (2009), sytuje rozważania nad sakralizacją władzy na tle szerszego przeglądu teorii tego autora, należącego do najbardziej wpływowych współczesnych niemieckich socjologów.

W numerze tym prezentujemy również przeprowadzony przez Michała Łuczewskiego wywiad z Anną Gizą-Poleszczuk, Dziekan Wydziału Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, oraz Michaelem D. Kennedym, profesorem Uniwersytetu Browna, poświęcony jakże aktualnemu zagadnieniu szczęścia w pracy akademickiej. Rozmówcy Łuczewskiego podają wprawdzie przynębiająco wiele przykładów drapieżności w środowisku akademickim, ale namawiają nas też, byśmy nie zarzucali dążenia do szczęścia jako przedsięwzięcia opartego na współdziałaniu i wzajemnej akceptacji.

Z kolei w dziale recenzji publikujemy tekst Marty Bucholc poświęcony wspomnianej już książce Magdaleny Środy *Obcy, inni, wykluczony*, będącej jednym ze źródeł inspiracji tego numeru, Michała Rauszera recenzję książki Jaśminy Korczak-Siedleckiej *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*, oraz rozważania Tomasza Maślanki wokół książki Andrzeja Waśkiewicza *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielią*.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Czarniawska B. 2008. *Alterity/Identity Interplay in Image Construction*, [w:] *The Sage Handbook of New Approaches in Management and Organization*, red. D. Barry, H. Hansen, Sage, s. 49–62.

/// Simmel G. 1975. *Obcy*, [w:] tegoż, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 504–512.

/// Środa M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*, słowo/obraz terytoria.

/// Waśkiewicz A. 2008. *Obcy z wyboru: studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka.

/// **Marta Bucholc** – profesor uczelni na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, *chercheuse associée* w Centre de recherche en science politique na Uniwersytecie Saint-Louis w Brukseli. Kieruje na WS UW finansowanym przez NCN projektem SONATA Bis pod tytułem „Kształtowanie się habitusu narodowego a proces cywilizacji w Polsce po roku 1989” oraz polską częścią projektu finansowanego przez Fundację Volkswagena zatytułowanym „Towards Illiberal Constitutionalism in East Central Europe”. Ostatnie publikacje autorki to: *The Established and the Outsiders in the Anti-LGBTI Campaign in Poland: Legal Performance of Exclusion*, „Law & Policy” (w druku); *Law and Liberal Pedagogy in a Post-Socialist Society: The Case of Poland*, „Journal of Modern European History” 18, 2020, nr 3, s. 324–334; *Schengen and the Rosary. Catholic Religion and the Postcolonial Syndrome in Polish National Habitus*, „Historical Social Research” 45, 2020, nr 1, s. 153–181.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1874-2024>

E-mail: m.bucholc@uw.edu.pl

/// **Agata Łukomska** – adiunktka w Zakładzie Etyki Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Ostatnia publikacja autorki to artykuł *Confidence. On the Possibility of Ethical Knowledge*, [w:] *Morality and Agency: Themes from Bernard Williams*, red. A. Sziget, M. Talbert, New York: Oxford University Press, 2021 (w druku).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7537-7097>

E-mail: agata.lukomska@uw.edu.pl

TOŻSAMOŚĆ DRAPIEŻCY

DRAPIEŹCZE TOŻSAMOŚCI I POPULISTYCZNA *COMMUNITAS*

IMMUNITARNE KONSTRUOWANIE WSPÓLNOTY W PRAWICOWYCH DISKURSACH POPULISTYCZNYCH

Michał Nawrocki
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie – populizm i problemy z tożsamością

Dwie pierwsze dekady XXI wieku to bez wątpienia czas tożsamości i problemów z tożsamościami, zarówno w dyskursach politycznych i medialnych, jak i naukowych. Tożsamości, te indywidualne i te zbiorowe, są wciąż istotnym obiektem badania nauk społecznych, choć w obliczu zmian związanych z globalizacją, rozpadaniem się tradycyjnych modeli tożsamości, przestrzennego i temporalnego dynamizowania się życia społecznego, procesów indygenizacji i glocalizacji, narastania transnarodowych i postnarodowych przestrzeni czy w końcu mieszania się materialnych i wyobrażonych elementów w konstruowaniu tożsamości i hiperrzeczywistości świata przeżywanego przez jednostki – nie wiadomo właściwie, od czego zacząć diagnozowanie przemian, którym te tożsamości podlegają. Zdekonstruowanie tożsamości, zmierzenie się z nią i wymyślenie jej na nowo – te kwestie charakteryzują zarówno egzystencję jednostki w ponowoczesnym społeczeństwie, jak i pracę analityczną teoretyka, który je bada. Z tych analiz (zob. Giddens 2001; Beck, Beck-Gernsheim 2002) wylania się obraz tożsamości coraz bardziej heterogenicznych, ukontekstowionych i urefleksyjnych, będących obiektem pracy i wysiłku oraz indywidualnym

projektem, zwłaszcza w obliczu postępującego rozkładu dotychczasowych tożsamości zbiorowych.

Ten ostatni wątek zaprzęta z kolei dyskursy polityczne i medialne. Tożsamości są w nich często przedmiotem troski, wokół którego toczy się dyskusja o stanie wspólnoty narodowej, kulturowej czy politycznej. Zagrożone tożsamości stają się potężnym symbolem, a zaobserwowane w nich pęknięcia czy nieciągłości mają skłaniać wspólnotę do zwierania szeregów i wzniecać procesy jej odnawiania oraz oczyszczania. Dają temu wyraz odezwy do „prawdziwych Amerykanów” czy „prawdziwych Polaków”, nawoływania do obrony „naszych” wartości czy diagnozowanie moralnego upadku międzynarodowych elit, czynione w dyskursach populistycznych na całym świecie. Tożsamości poszczególnych wspólnot wydają się ważniejsze niż kiedykolwiek wcześniej, bo nigdy dotąd ich konstrukcja i rola nie zdawały się bardziej kruche niż teraz.

W pewnych warunkach te zagrożone tożsamości mogą przekształcić się w byt, który Arjun Appadurai w swoim tekście *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu* nazwał tożsamościami drapieżczymi, czyli tymi, „których społeczne tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określonej jako my” (2009: 57). Pojęcie drapieżczych tożsamości Appadurai wykorzystuje w swoich rozważaniach przede wszystkim do opisu relacji między większościami i mniejszościami etnicznymi – stawką jest narodowy *ethnos*, egzystencja narodowej wspólnoty, dla której samo istnienie mniejszości jest wyzwaniem i problemem, zwłaszcza w sytuacji podważania narodowej suwerenności przez międzynarodowe, globalne ciała.

Wskazany kontekst nie jest jednak jedynym, w którym pojęcie drapieżczych tożsamości może być użyteczne. Appadurai w swoim eseju rozmyślał przede wszystkim nad mechanizmami etnicznej i religijnej przemocy w latach 90. XX wieku. W tym tekście chciałbym wykorzystać jego siatkę pojęciową, ale wpisać ją w kontekst funkcjonujących obecnie dyskursów populistycznych oraz skonfrontować z teoriami z obszaru studiów nad populizmem (*populism studies*). Taka perspektywa teoretyczna pozwoli mi na postawienie głównej tezy tego artykułu, a mianowicie, że drapieżczość jest fundamentalną cechą prawicowego populizmu, napędzającą proces wytwarzania ludu jako politycznej wspólnoty i kreującą szczególny spłot narodowo-demokratyczno-politycznego podmiotu poprzez konstruowanie i wykluczanie „ciał obcych”. Ten ostatni wątek, reprezentowany u Appaduraja przede wszystkim jako immanentna dla drapieżczych tożsamości

neutralizacja różnicy, łączy jego teorię z biopolitycznym podejściem, którego autorem jest Roberto Esposito (2009). Opierając się na ukutym przez Esposita pojęciu immunizacji, chciałbym zarysować proces konstruowania populistycznej wspólnoty poprzez wykluczanie i wskazać napięcia, z których rodzi się drapieżczość populistycznych dyskursów. Refleksja przedstawiona w tym tekście dotyczyć będzie przede wszystkim populizmu prawnicowego i skrajnie prawicowego, co nie oznacza, że omawiane przeze mnie kwestie w ogóle nie mają zastosowania w analizie populizmu lewicowego – w końcowej części artykułu poruszę także jego specyfikę.

Strukturę tego tekstu wyznaczają w dużej mierze wybrane wątki, które porusza w swoim eseju Appadurai, a które rozwinę dalej – strach przed małymi liczbami, zagrożenie obecne w majorytaryzmach, lęk przed niepełnością oraz obietnica czystej wspólnoty. Diagnozując strach przed małymi liczbami obecny w populizmie, postaram się skonfrontować pojęcia i tezy Appaduraja z teoriami badaczy tego zjawiska. Wątek zagrożenia obecnego w majorytaryzmach będzie okazją do prześledzenia niejednoznacznych relacji łączących populizm z demokracją. Lęk przed niepełnością będę chciał przedstawić nieco inaczej, niż robi to Appadurai, a mianowicie odnieść go nie tylko do tożsamości zbiorowych, ale też indywidualnych, które są wytwarzane w dyskursach populistycznych. Wreszcie namysł nad obietnicą czystej wspólnoty, która tworzy sam rdzeń drapieżnych tożsamości, pozwoli na zarysowanie osi i mechanizmów immunitarnej dialektyki populizmu, wytwarzającej czystą wspólnotę poprzez rozbijanie szerszej zbiorowości.

Najpierw jednak chciałbym przedstawić chociaż zarys definicji i teorii populizmu, która będzie analizowana w dalszej części tekstu. Refleksja naukowa nad populizmem ma dość długą historię. Pojęcie to pojawiło się najpierw w kontekście opisów ruchów populistycznych w Ameryce Łacińskiej z lat 30. XX wieku, People's Party w USA i Narodnicztwa w Rosji, a refleksja na temat populizmu, wcześniej dość eklektyczna, została po raz pierwszy zebrana i uporządkowana w książce *Populism: Its Meaning and National Characteristics* pod redakcją Ghity Ionescu i Ernesta Gellnera (1969). Swoją bardzo wpływową teorię dyskursu i populizmu stworzył również Ernesto Laclau (2010) i czerpiący z jego pracy badacze z kręgu Essex School of Discourse Analysis, zaś w końcówce lat 90. XX i na początku XXI wieku nastąpiło silne ożywienie zainteresowania populizmem, wraz z pojawieniem się prac takich badaczy, jak Paul Taggart (2010) czy Cass Mudde (2004). W tym tekście chciałbym jednak, z racji ograniczonego miejsca,

skupić się jedynie na najnowszej refleksji i kilku wybranych starszych teoriach¹.

O ile wielu badaczy zgadza się co do tego, które partie są populistyczne i które dyskursy przejawiają cechy populizmu, o tyle samo pojęcie, mimo całych dekad refleksji teoretycznej, jest wciąż obiektem poważnych sporów definicyjnych. Populizm w różnych podejściach definiowany jest jako ideologia (Mudde 2004; Mudde, Rovira Kaltwasser 2017), dyskurs bądź rama dyskursywna (Laclau 2005; Aslanidis 2016), strategia polityczna (Weyland 2001, 2017) albo styl komunikacji (Moffit 2016). Ogólniej można też podzielić te podejścia według ontycznej lub ontologicznej orientacji w definiowaniu populizmu – podejścia ontyczne kwalifikują populizm jako pewną treść, skończony i względnie spójny zestaw idei, podczas gdy ontologiczne skupiają się w swojej analizie na formach konstruowania lub komunikowania tej treści czy sposobach wiązania ze sobą sensów w dyskursach medialnych czy politycznych. Centralny podział w definiowaniu populizmu przebiega więc *de facto* między pojęciami ideologii oraz dyskursu i to na nich będą chciał się skupić w dalszej części tekstu.

To pierwsze podejście, operujące pojęciem ideologii, nazywane jest ideacyjnym i pozostaje ono najbardziej wpływową i rozpowszechnioną koncepcją populizmu. Badacze z tego kręgu starają się, w duchu sartoriańskich definicji minimalnych, sformułować listę idei fundamentalnych dla populizmu. Sam populizm jest definiowany przy pomocy terminu Michaela Freedena jako tak zwana rozrzedzona ideologia, nazywana w polskiej literaturze także ideologią o rozrzedzonym centrum czy ideologią o cienkim rdzeniu (*thin-centered ideology*). Ideologia tego typu posiada rdzeń wartości i idei oraz bardzo wąski zestaw idei orbitujących wokół tego rdzenia (Freeden 2017). W każdym indywidualnym przypadku ideologia ta może „gęstnieć”, to znaczy czerpać z innych ideologii, takich jak nacjonalizm, natywnizm czy konserwatyzm. W ten sposób ideologia populistyczna wzbogaca się o nowe treści i w jakiejś mierze przystosowuje do lokalnych warunków.

Populizm jest zatem uwarunkowany lokalnie, ale zawsze zawiera w sobie ten sam ideologiczny rdzeń, mówiący, że społeczeństwo podzielone jest na dwie homogeniczne i antagonistyczne grupy, czysty lud i skorumpowaną elitę, i zakładający, że polityka powinna być wyrazem woli zbiorowej ludu (Mudde 2004: 543). Ponadto populizm ma silny wymiar moralny i ujmuje rzeczywistość w dualistycznych, manichejskich kategoriach – operuje konfliktem dobrego ludu i złych elit (Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 7).

¹ Więcej o historii badań nad populizmem zob. Lipiński, Stępińska 2020.

/// Populizm i strach przed małymi liczbami

Po tym wprowadzeniu można przejść do kwestii powiązań między drapieżczymi tożsamościami i populizmem. Jak zostało wspomniane, fundament drapieżczych tożsamości jest idea narodowego ethnosu oraz połączona z nią koncepcja państwa narodowego (Appadurai 2009: 13). Naród wymaga państwa jako opiekuna, uważnego ogrodnika, który pozwala wzrastać swoim roślinom, państwo zaś posiada swojego narodowego ducha, który podtrzymuje jego byt, tożsamość i odrębność. W ten sposób realizuje się podstawowa zasada nacjonalizmu, którą opisał Ernest Gellner, głosząca, iż „jednostki polityczne powinny się pokrywać z jednostkami narodowymi” (1991: 9). Innymi słowy, zasada nacjonalistyczna to forma politycznej legitymizacji, i tak też opisuje ją Appadurai. O ile jednak Gellner wiele pisał o sytuacji, w której rządzący wywodzą się z innego narodu niż rządzeni, co wzniewa gniew i nacjonalistyczny sentyment, o tyle Appadurai koncentruje się w swoim esejku na lęku rządzącej większości i sposobach jego odreagowania. Mniejszości, trochę jak u Serge’a Moscovicięgo (2014), przypominają o różnicach, wskazują na to, że nie wszyscy obywatele należą do tej samej wspólnoty. Jednak w odróżnieniu od jego teorii to nie inne zasady rządzące życiem mniejszości czy bycie emblematem innego stylu życia i odrębnych wartości są u Appaduraja głównym czynnikiem budzącym gniew większości. Mniejszości są dla większości problematyczne nie tylko dlatego, że się od niej różnią, ale również dlatego, że przypominają o różnicy między faktycznym ludem a wyobrażonym narodem, wskazują istnienie luki, która oddziela większość od całości (Appadurai 2009: 18).

Dlaczego jednak ta luka jest tak istotna? Wydaje się, że Appadurai sugeruje tu istnienie mechanizmu frustracji i wyladowania. Gdzie indziej autor ten wskazuje, że projekty państw narodowych zbliżają się ku końcowi, gdyż system podzielonych, narodowych przestrzeni publicznych, który tworzyły i w którym funkcjonowały, uległ przemieszczeniu i diasporyzacji, a powstające wspólnoty są coraz bardziej niezależne od wymiaru terytorialnego i temporalnego (Appadurai 2005: 37, 45). Co więcej, globalna cyrkulacja finansowa i technologiczna (w nomenklaturze tego autora – techno- i finansoobrazy) jest tak dynamiczna, trudna do śledzenia i przekraczająca granice (Appadurai 2005: 53–54), że wszelkie próby konstruowania państw narodowych suwerennych ekonomicznie są skazane na porażkę i mniejsze państwa mogą co najwyżej poddać się globalnemu systemowi utrzymywanemu przez kilka megapaństw (Appadurai 2009: 48).

Skoro zatem niemożliwa jest suwerenność w wymiarze ekonomicznym, państwom narodowym pozostaje skupienie się na suwerenności rozumianej etnicznie, czyli zgodnie z zasadą nacjonalizmu. Co więcej, o ile trudno udeżyć w globalny, abstrakcyjny i zdecentralizowany system obrotu kapitałem i towarami, o tyle łatwo o odreagowanie na bliskich (fizycznie i w jakiejś mierze kulturowo) obcych. Mniejszości są więc tym ciałem (a ciała członków mniejszości tymi ciałami), które można ukarać za przewiny globalizacji, rozbijającej system państw narodowych, jak również za to, że oddzielają etniczną czy kulturową większość od narodowej całości i czystości.

Drapieżcze tożsamości, charakteryzujące narodowe większości, są zatem drapieżne tyleż z gniewu, ile ze strachu – z gniewu, bo mniejszości stoją im na drodze do pełnego ziszczenia się czystej narodowej wspólnoty; ze strachu, bo nawet niewielka liczba ich przedstawicieli przypomina większości, że ta jest tylko większością, a zatem jej status nie jest dany na zawsze, gdyż w pewnym momencie może stracić swoją przewagę liczebną bądź też mniejszość może, za sprawą jakichś zakulisowych intryg, zdobyć władzę. Ten ostatni element jest tym, co silnie łączy drapieżcze tożsamości z populizmem. „Milcząca większość”, rządzona przez zdradziecką elitę, to jeden z najczęstszych elementów populistycznych dyskursów na całym świecie. Jak zatem można opisać drapieżczość populizmu i co daje wprowadzenie tej perspektywy do istniejących teorii opisujących to zjawisko?

Ideacyjne podejście w badaniach populizmu wykazuje wiele podobieństw z opisem drapieżczych tożsamości Appaduraj. Pierwsza istotna kwestia to podział, który ma być w tej optyce fundamentem populizmu – społeczeństwo podzielone jest na dwa homogeniczne obozy, a dobra, czysta większość zwrócona jest przeciwko zepsutej mniejszości. Po drugie, ta definicja podkreśla kwestię suwerenności ludu/narodu – rządzący mają realizować jego wolę i tylko jako jego reprezentanci mogą się cieszyć legitymizacją swojej władzy. Po trzecie, sam Appaduraj wspomina o głęboko moralnym, manichejskim wymiarze drapieżczych tożsamości, odnosząc się pod koniec swojego eseju do tak zwanej nienawiści na odległość:

Nienawiść na odległość wymaga kombinacji dwóch śmiertcionośnych składników: manichejskiej teodycei, która chce tłumaczyć całą moralną zgniliznę świata jednym upadkiem, oraz zbioru obrazów i przesłań, w których ta manichejska teodycea może się osadzić i zyskać na lokalnej wiarygodności. Długodystansowa nienawiść wytwarza moralny obraz skończonego zła i nadaje mu oblicze całego społeczeństwa, narodu lub regionu. (Appaduraj 2009: 127)

Etyczna homogenizacja i moralna dystynkcja odgrywają kluczową rolę w konstruowaniu drapieżnych tożsamości, w tym tych populistycznych – to w nich zawiera się również emocjonalny komponent, który napędza chęć dzielenia i oczyszczania wspólnoty. Ich konkretne oblicze zależy od lokalnych uwarunkowań i jest ściśle relacyjne, ale dualistyczna wizja rzeczywistości zawsze jest tu obecna.

Punktem, w którym rozjeżdżają się narracja Appaduraja i ideacyjna teoria populizmu, jest rola i status elit. W swoim eseju Appadurai widzi w nich katalizator etnicznej niechęci i przemocy, ale nie umieszcza ich w centrum swojej refleksji. Elity mogą być oskarżane o prowadzenie polityki appeasementu, ugłaskiwanie mniejszości i spełnianie jej roszczeń, ale są to jednak „nasze” elity, to nie przeciwko nim się występuje, tylko przeciw mniejszościom, które podważają narodową spójność (Appadurai 2009: 79). Z kolei ideacyjne podejście do populizmu zakłada, że jest on ideologią silnie antyelitystyczną – to same elity i ich niedemokratyczny sposób sprawowania władzy są wrogiem. W sposobach konstruowania tego wroga mogą oczywiście pobrzmiewać narodowo-etniczne wątki – elity mogą być opisywane jako zdrajcy na rzecz obcych interesów, kosmopolici pozbawieni tożsamości czy sympatycy jakiejś ukrytej opcji, ale to one same są problemem, a rozwiązaniem jest odsunięcie ich od władzy.

Można więc powiedzieć, że o ile drapieżne tożsamości funkcjonują na poziomie różnic horyzontalnych – konfliktów między grupami etnicznymi, narodowościowymi czy religijnymi, o tyle populistyczna ideologia osadzona jest na fundamencie różnic wertykalnych – sporów między rządzącymi elitami i rządzonym ludem. Ten podział, jakkolwiek klarowny pojęciowo i wskazujący jasne różnice między populizmem a drapieżnym nacjonalizmem, jest jednym z największych ograniczeń podejścia ideacyjnego, ponieważ zakłada sztuczną granicę między horyzontalną i wertykalną osią konfliktu. Niechęć czy przemoc wobec obcych, słabszych, innych, wyraźnie obecna w dyskursach populistycznych, badacze ideacyjni starają się tłumaczyć wspomnianym gęstnieniem populistycznej ideologii i jej zlewaniem się z ideologiami nacjonalistycznymi czy religijnymi. Stwarza to kłopot, który można by nazwać problemem kontyngencji – jeśli populistyczna ideologia zawsze jest uwarunkowana obecnością innych ideologii, to niezwykle trudno wskazać, co w danym przypadku wynika z niej samej, a co z innych ideologii. Podział ten jest więc, przy całej swojej wygodzie i elegancji, silnym uproszczeniem znacznie bardziej złożonej materii².

² Co więcej, sam status populizmu jako rozrzedzonej ideologii jest podważany – Michael Freedman (2017), twórca tego pojęcia, wskazuje, że populizm jest zbyt ideologicznie ubogi, by można go było tak nazwać.

Wyjście z tej sytuacji oferują podejścia, w których populizm definiowany jest jako dyskurs. Kluczową i fundującą teorią dla tego ujęcia jest koncepcja Ernesta Laclaua (2010), oparta na złożonej i wyrafinowanej teoretycznie koncepcji dyskursu, której – z braku miejsca – nie chciałbym tu szerzej omawiać. Istotne jest to, że teoria Laclaua skoncentrowana jest na mechanizmach wytwarzania znaczeń, które kładą fundament pod podmiot ludowy i konstruują jego tożsamość. Populizm jest dla niego kategorią nie ontyczną, a ontologiczną, a więc nie charakteryzuje go jakaś konkretna, stała treść ideologiczna, tylko specyficzna logika artykulacji (Laclau 2010: 100). Co więcej, Laclau zauważa, że kluczowe dla scharakteryzowania populizmu są nie tylko relacje pomiędzy rządzącymi i rządzonymi (wyrażające się poprzez logikę różnicy w przypadku podmiotu demokratycznego i logikę ekwiwalencji w przypadku podmiotu ludowego), ale również te między jednostką a wspólnotą (2010: 101). Cały proces artykulowania społecznych tożsamości w ich politycznym wymiarze ma w jego koncepcji na celu zasypanie luki pomiędzy wolą polityczną a przestrzenią wspólnoty (Laclau 2010: 101). Innymi słowy, w bardzo rousseauistycznym duchu, specyficznym politycznym problemem jest to, że nie istnieje żaden pojedynczy lub zbiorowy aktor, który mógłby adekwatnie reprezentować całą wspólnotę, a jednocześnie nie brakuje takich aktorów, którzy przedstawiają się jako cała wspólnota, tak a nie inaczej artykułując swoją tożsamość (Laclau 2010: 115). Ten ostatni wątek ściśle wiąże populizm z konkretną logiką reprezentacji i jest to obserwacja kluczowa, którą szerzej opiszę dalej.

O ile zatem u Laclaua priorytetowy wciąż pozostaje podział na lud i elitę, o tyle jego obserwacje umieszczają w samym centrum refleksji mechanizmy konstruowania tożsamości tego ludu oraz kwestie reprezentacji i relacji między jednostką a wspólnotą. Jak pisze ten autor:

Po pierwsze „lud” z populistycznego dyskursu nie jest nigdy pierwotną daną, lecz konstruktem. Dyskurs populistyczny **nie wyraża** po prostu źródłowej tożsamości ludowej, lecz ją faktycznie **ustanawia**. Po drugie, co za tym idzie, stosunki reprezentacji nie są wtórnym poziomem odbijającym pierwotną rzeczywistość społeczną, która by je poprzedzała. Wręcz przeciwnie, są one pierwotnym terytorem ustanawiania tego, co społeczne. (Laclau 2010: 116; wyr. oryg.)

Kluczem do opisanego populizmu jako zjawiska politycznego jest zatem dokładne przeanalizowanie procesów i warunków wytwarzania tożsamości w populistycznych dyskursach oraz prześledzenie logiki reprezentacji,

którą one proponują. W tym opisie jednak, i tu warto odejść od myśli Laclaua i przybliżyć się do koncepcji Appadurais, istotne jest nie tylko zróżnicowanie wertykalne, a więc nie tylko podział na lud i elity. Jak zauważył Rogers Brubaker (2017), od którego zapożyczyłem wspomniane wcześniej wertykalne i horyzontalne osie, lud ma relacyjną tożsamość, która budowana jest na różnych płaszczyznach. Dyskurs populistyczny buduje wspólnotę nie tylko na bazie politycznej, tak jak rozumie ją Laclau, a więc nie tylko opierając się na specyficznych roszczeniach do władzy, ale również na płaszczyźnie swojskości i obcości. Innymi słowy, polityczna kategoria ludu wytwarzana jest zawsze w ramach konkretnych uwarunkowań danej wspólnoty i czerpie z całego repertuaru idei, praktyk kulturowych i narzędzi retorycznych, które są tej wspólnoty właściwe i nadają ludowi jego specyfikę. W przypadku prawicowego populizmu lud ma więc przede wszystkim etniczny, kulturowy bądź religijny fundament, podczas gdy lewicowi populiści często kontrastują lud z globalną elitą gospodarczą, międzynarodowymi korporacjami czy zagranicznym kapitałem, który nie dba o „naszych” pracowników (Brubaker 2017). Złożenie tych dwóch osi, na których wytwarzany jest ludowy podmiot, sprawia, że drapieżczość populistycznego dyskursu należy analizować, biorąc pod uwagę napięcia i nieciągłości obecne zarówno w strukturze dostępu do władzy, jak i w strukturze relacji etnicznych, kulturowych czy ekonomicznych danego społeczeństwa. Oba te elementy składają się na problematyczną kwestię reprezentacji w systemach demokratycznych, do której chciałbym teraz przejść.

/// Populizm i demokracja – zagrożenia obecne w majorytaryzmach

Populizm w pewnej mierze powtarza nacjonalistyczną zasadę legitymizacji władzy, stwierdzając, że powinna się ona wywodzić od ludu i realizować jego wolę. Jest to jednak to samo założenie, które przyświeca systemom demokratycznym realizującym postulat suwerenności obywateli. W tym punkcie wspólnym tkwi cały problem w zarysowaniu relacji łączących populizm i demokrację. Dla wielu badaczy populizm jest oznaką choroby demokratycznego systemu, dysfunkcją, która na nim pasożytuje (zob. Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 79). Wskazuje się jednak również na to, że populizm jest nieodłącznym elementem systemów demokratycznych i funkcjonuje jak cień demokracji.

Tę ostatnią wizję podziela Margaret Canovan, która stara się rozwikłać skomplikowane relacje populizmu i demokracji poprzez opisanie dwóch

obliczy demokracji – pragmatycznego i zbawczego (2010: 295–296). Najogólniej mówiąc, w sensie pragmatycznym demokracja to społeczno-prawny system pozwalający na pokojowe rozwiązywanie konfliktów, uporządkowane kierowanie daną jednostką polityczną oraz zapewnienie sieci instytucji i zasad, które pozwalają realizować te zadania. Z kolei zbawczy wymiar demokracji polega na upatrywaniu w niej możliwości osiągnięcia świeckiego zbawienia za pomocą polityki, poprzez przekazanie władzy jednemu podmiotowi, który może ją sprawować w sposób prawdziwie prawomocny, czyli ludowi, i to najlepiej władzy bezpośredniej (Canovan 2010: 297). Ma to zapewnić stworzenie prawdziwej wspólnoty, z jednym wspólnym interesem i jedną wolą, przelamującej wyobcowanie obserwowane przez Marksa w społeczeństwie obywatelskim.

W pewnej mierze te dwie wizje odpowiadają dwóm podmiotom, o których wspominał w swoich tekstach Laclau – podmiot demokratyczny odpowiada pragmatycznemu wymiarowi demokracji, ze swoją logiką różnicy i roszczeniem rozumianym jako prośba do odpowiednich, prawomocnych instytucji o rozwiązanie danego problemu, podczas gdy podmiot ludowy odpowiada wymiarowi zbawczemu, gdyż łączy niespełnione roszczenia w łańcuch ekwiwalencji, w którym każde roszczenie odsyła nie tylko do siebie, ale również do wszystkich innych i funduje w ten sposób lud jako podmiot polityki (Laclau 2010).

Canovan wskazuje, że dobrze funkcjonująca demokracja potrzebuje obu tych obliczy – nieco uproszczając, można powiedzieć, że pragmatyczne oblicze demokracji to skomplikowana maszyna społecznej zarządzania, zaś oblicze zbawcze to paliwo niezbędne do tego, by wprawić ją w ruch (Canovan 2010: 298). Instytucje potrzebują legitymizacji, a władza ludu procedur, które pozwolą na jej pełnienie. Jednocześnie silne napięcia między pragmatyczną i zbawczą wizją demokracji napędzają populistyczny dyskurs i zapewniają mu jego polityczną siłę, zwłaszcza gdy lud nie czuje się odpowiednio reprezentowany lub też gdy występują jednocześnie różne skonfliktowane ze sobą systemy legitymizacji władzy.

Do tej ostatniej sytuacji nawiązuje Jacques Rancière, gdy pisze o autorytecie rządów w liberalnej demokracji (2008: 96). Istnieje wewnętrzna, nieusuwalna sprzeczność w sposobach legitymizowania ich władzy, albowiem z jednej strony jej prawomocność wywodzi się z wyborów i ma w ten sposób realizować zasadę suwerenności ludu, a z drugiej – opiera się na wiedzy eksperckiej i autorytecie nauki, która ma gwarantować wybór najlepszych rozwiązań problemów społeczno-ekonomicznych. Wiedza ekspercka z zasady nie poddaje się jednak ocenie wyborczej i tej oceny nie

potrzebuje – lud jest więc kłopotliwy, a jego roszczenia uznawane są za demokratyczny eksces, którym trzeba odpowiednio zarządzać (Rancière 2008: 98). Prowadzi to ostatecznie do depolityzacji zarządzania i uformowania technokratycznych mechanizmów sprawowania władzy, a te są doskonałą pożywką dla populistycznych dyskursów.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, populizm faktycznie jest cieniem demokracji, jest z nią immanentnie związany, a jego korzenie tkwią w samej idei suwerenności ludu. Po drugie, i tę tezę będę rozwijał niżej, drapieżczość populizmu wynika z samej konstrukcji systemu demokratycznego, a konkretniej – z napięć, które w nim występują. Warto w tym momencie powrócić do Appaduraja i tego, co pisał o liberalnych majoritaryzmach, żeby rzucić więcej światła na to stwierdzenie.

W optyce tego autora wszystkie majoritaryzmy, nawet te liberalne, mają w sobie załączek drapieżczej tożsamości, który wynika z napięcia między „ideami uświęconej pełni narodowego demosu a statystyczną ideą większości” (Appadurai 2009: 64). Napięć charakteryzujących demokrację liberalną jest tak naprawdę więcej – pomiędzy wspólnotą obywateli i masą, większościami/mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi, wspólnotą obywatelską i etniczną czy wreszcie – między statystycznym i moralnym pojmowaniem większości. Wszystkie te punkty wskazują obszary, w których demokracja i liberalizm potencjalnie się rozchodzą, i to w tych przestrzeniach rozłamu może wzrastać populistyczny sentyment, dlatego też warto przyjrzeć im się dokładniej.

Różnica między obywatelami i masą wyraża, jak pisze Appadurai, ambiwalentny stosunek liberalizmu do demokracji (2009: 64). Punktem wyjścia i normatywnym rdzeniem liberalizmu jest jednostka – racjonalny aktor, który dąży do możliwie efektywnej realizacji swoich interesów poprzez wchodzenie w różne interakcje z innymi jednostkami. Demokracja w tej optyce służy agregacji indywidualnych interesów, a zbiorowość obywatelska widziana jest jako zbiór jednostek, które w procesie deliberacji uzgadniają swoje stanowiska. Tworzy to specyficzny model reprezentacji politycznej, w którym możliwe jest uzyskanie takiego społecznego konsensusu, który będzie realizował jakiś odsetek interesów wszystkich jednostek³.

Liberalizm, jak pisze Appadurai (2009: 65), ma jednak ograniczone zaufanie do wielkich liczb – zbiorowość łatwo może się bowiem przerodzić w nierozumną masę, w której jednostki zatracają swoją racjonalność i pod-

³ Przynajmniej w teorii, bo faktyczna realizacja takiego systemu napotyka nierozwiązywalne problemy, o czym mówi choćby twierdzenie Arrowa o niemożności (zob. Kamiński 1994).

dają się instynktom. Działań mas nie da się w związku z tym opisać i wytłumaczyć poprzez ekstrapolację zasad działania jednostek – w masie, jak w tłumie u Le Bona, umysły jednostkowe zlewają się w nieprzewidywalną grupową jaźń. Dlatego też w liberalizmie pojawia się orientacja technokratyczna i zaufanie do wiedzy eksperckiej, z którego biorą się napięcia opisywane przez Rancière'a – masy, choć predestynowane do sprawowania władzy, mogą nie wiedzieć, co jest dla nich najlepsze, a eksperci, choć niemający podobnej legitymizacji, mają poprzez procesy deliberacji dochodzić do, przynajmniej w założeniu, najlepszych rozwiązań.

Kolejna potencjalna przestrzeń rozłamu, o której wspomina Appadurai, to nieciągłości między mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi (wypadałoby tu dodać, że również między większościami obu typów) (2009: 68). W modelu liberalnej deliberacji rola mniejszości proceduralnej, a więc tej grupy, która w procesie wydawania jakiegoś sądu lub podejmowania decyzji może złożyć zdanie odrębne, jest fundamentalna – wypracowywanie rozwiązań i uzgadnianie interesów wymaga możliwości zderzania ze sobą różnych opinii. Dlatego też, jak pisze ten autor, mniejszości to jedna z tych wyjątkowych małych grup (w odróżnieniu od klik, oligarchów czy junt), które liberalizm docenia (Appadurai 2009: 66). Zauważa on jednak również, że ochrona, jaką cieszą się mniejszości proceduralne, z ich prawem do wyrażenia niezgody, przekładana jest także na mniejszości faktyczne, w tym na trwale zbiorowości etniczne czy kulturowe. Szczególna ochrona mniejszości, zwłaszcza tych, które różnią się nie opinią, a na przykład narodowością, wprowadza w ten sposób wątek etniczności do relacji między demokratyczną większością i mniejszością. W tym tkwi, jak twierdzi Appadurai, słabość myśli liberalnej, polegająca na tym, że „zawsze podatna jest ona na manipulację wykorzystującą argumenty jakościowe, zamaskowane jako argumenty ilościowe” (2009: 63). Innymi słowy, demokratyczna procedura wyborcza, dzieląca zbiorowość obywatelską na większość i mniejszość, może prowadzić do naturalizowania ilościowych różnic i wprowadzania społecznych kategoryzacji w miejsce proceduralnych rozróżnień⁴.

Ta ostatnia kwestia prowadzi do napięć między ludem rozumianym jako zbiorowość obywateli i jako narodowa całość. Ideał demokratycznej wspólnoty nie uwzględnia kwestii tożsamości obywateli – innymi słowy, to

⁴ Na marginesie można dodać, że Appadurai nie wyjaśnia, jak można by zaradzić temu problemowi – szczególna ochrona mniejszości jest dokładnie tym, co odróżnia liberalną demokrację od majoritaryzmu. Nawet jeśli jej istnienie sprzyja konstruowaniu faktycznych mniejszości w miejsce tych proceduralnych, to jej usunięcie tylko pogłębia zagrożenia związane z majoritaryzmem.

status obywatela decyduje o dopuszczeniu do sprawowania władzy, a nie kwestia etniczności, jak również religijności, rasy czy płci. Istotne jest tu jednak to, że konstrukcja statusu obywatela to również kwestia polityczna – to wspólnoty polityczne decydują o tym, kto ma prawo uczestniczyć w procesie demokratycznym czy zabrać głos w dyskusji. Odsyła to z powrotem do myśli Rancière’a, w której posiadanie głosu czy też sama widzialność, bycie wyróżnialną i dostrzegalną częścią wspólnoty, jest istotą polityczności. Polityka jest według niego „konfiguracją specyficznego przestrzeni, podziałem sfery doświadczenia, przedmiotów traktowanych jako wspólne i istotnych dla podejmowania wspólnej decyzji, podmiotów uznanych i zdolnych do określenia tychże przedmiotów oraz argumentacji w tej sprawie” (Rancière 2007: 24–25). Polityka reguluje zatem (a *de facto* ucieleśnia) pewien podział tego, co dostrzegalne i nazwane, wyznacza przestrzeń epistemologiczną, w której to, co poznawalne, jest również tym, co może się stać podmiotem politycznym. Warunkiem polityczności jest zaś domyślne, ciche, podświadome uznanie egzystencji, uwidocznienie danej grupy.

Mniejszości, i to mniejszości różnego rodzaju, nie tylko te etniczne czy religijne, za sprawą procedur demokratycznych stają się zatem widoczne i ten sam proces, który otwiera im drogę do uczestnictwa we wspólnocie, może również kreować podziały te same wspólnoty. Kiedy mniejszości wkraczają w obszar tego, co polityczne, a więc zabierają głos i domagają się praw, korzystają z prawa do reprezentacji i mówią „sprawdzam” demokratycznej obietnicy, zgodnie z którą wszyscy obywatele tworzą wspólnotę, bez względu na swoje pochodzenie czy cechy, to rzucają tym samym wyzwanie większości. Uwidaczniają bowiem wówczas podziały, które były niedostrzegane, i niesprawiedliwości, które wcześniej pomijano. Taki proces jest opisywany choćby przez Nilüfer Göle (2016) w odniesieniu do muzułmańskich mniejszości w różnych państwach europejskich, które wkraczają w obszar tego, co dostrzegalne, uwidaczniają się w przestrzeni publicznej za sprawą burek, minaretów czy sklepów z żywnością *balal*.

Zjawiska tego typu przypominają większości, że jest tylko większością, a nie całością, że nie wszyscy członkowie zbiorowości są identyczni. W sytuacjach skrajnych te nowe-stare, uwidocznione podziały mogą być interpretowane w kategoriach moralnych – większość może przypisywać sobie moralną czystość, a mniejszości mogą być uznawane za zepsute czy skalane, rozbijające jedność wspólnoty czy pozbawione „prawdziwej” tożsamości. Tak jest w przypadku wielu dyskursów populistycznych, które kontrastują ze sobą moralnych „nas” i zepsutych „onych”.

/// Lęk przed niezupełnością i holistyczne tożsamości

Opisane mechanizmy wytwarzają to, co Appadurai nazywa lękiem przed niezupełnością – poczucie zagrożenia wynikające z tego, że podważona zostaje kompletność i czystość wspólnoty (2009: 18). Niekompletność, jak podkreślałem wcześniej, rodzi się z podziałów różnego rodzaju, nie tylko tych etnicznych czy religijnych. Debata publiczna w demokracji daje przestrzeń do wyrażenia niezgody i zarysowania odrębności na dowolnej liczbie płaszczyzn, których nie należy redukować ani jedynie do różnic etnicznych, ani do zróżnicowań między ludem i elitą. Co istotne, konieczność uwzględnienia w definicji populizmu nie tylko zróżnicowań na osi wertykalnej (lud–elita), ale też horyzontalnej (my–oni) nie wynika wyłącznie z chęci uniknięcia problemu kontyngencji. Te dwie osie wyznaczają przestrzeń rozlicznych różnic, które łącznie konstruują pewien rodzaj populistycznej wspólnoty, specyficzny dla konkretnego dyskursu. Można to łatwo zauważyć, porównując na przykład populistyczne dyskursy we Francji i na Węgrzech oraz rolę, którą odgrywa w nich społeczność LGBT+. W dyskursie Marine Le Pen członkowie tej społeczności nie tylko należą do wspólnoty, ale wręcz wymagają szczególnej ochrony ze względu na zagrożenie ze strony obcych, czyli muzułmanów czy Maghrebczyków (Adamson 2017)⁵. Z kolei w dyskursie rządzącego na Węgrzech Fideszu (podobnie jest zresztą w dyskursach populistycznych w Polsce) społeczność LGBT+ to zagrożenie dla rodziny oraz tradycyjnych wartości, w związku z czym jest ona skazą na węgierskiej wspólnotie narodowej – stąd też chęć wyparcia jej poza przestrzeń tego, co widzialne, na przykład poprzez zakazy „promowania” jej w szkołach (Kokot 2021). Wspólnota może być zatem niekompletna ze względu na rozmaite zróżnicowania, a im dalej zachodzi proces dekonstrukcji tożsamości w ponowoczesnych społeczeństwach, tym więcej jest tych potencjalnych osi podziału.

Lęk przed niezupełnością, przynajmniej w odniesieniu do populizmu, można jednak opisać jeszcze z innej perspektywy – takiej, w której to niezupełność tożsamości indywidualnych odgrywa ogromną rolę. Współczesne badania nad populizmem skoncentrowane są na tym, co dzieje się ze zbiorowościami i podziałami, które są w nich obecne, i jest to podejście uzasadnione. Często jednak, z wyjątkiem na przykład wspomnianego Lac-laua, pomija się kwestie indywidualnych tożsamości oraz relacji między

⁵ Nie ma tu miejsca na bardziej szczegółowy opis tej kwestii, ale islam we francuskich, i nie tylko, dyskursach populistycznych jest kategorią niezwykle złożoną, zawierającą w sobie nie tylko wątki religijne, ale również etniczne, rasowe i moralne; zob. Göle 2016.

jednostką a wspólnotą, podczas gdy były one niezwykle istotne we wcześniejszych etapach badań nad populizmem. Widać to wyraźnie w refleksji Donalda MacRae'a (1969: 160):

W populizmie nie chodzi o ekonomię, politykę ani nawet, w ostateczności, o społeczeństwo. Chodzi w nim o tożsamość i to tożsamość w sensie moralnym. Populizm twierdzi, że jednostka powinna być człowiekiem kompletnym.

Na czym polega kompletność indywidualnej tożsamości i dlaczego jest tak ważna dla zrozumienia populistycznego dyskursu? Żeby odpowiedzieć na te pytania, konieczne jest prześledzenie zjawisk i okoliczności, które badacze populizmu wskazują jako źródła sukcesów populistycznych dyskursów.

W czasach, w których – za sprawą Ghity Ionescu i Ernesta Gellnera – badania nad populizmem wchodziły w okres swojego rozkwitu, szczególnym zainteresowaniem badaczy cieszyły się ruchy chłopskie i agrarne, zwłaszcza w USA i Rosji. Miały one *par excellence* wyrażać populistyczny sentyment, polegający na chęci odbudowania tradycyjnych, wiejskich społeczności, powrotu do – będących w dużej mierze iluzją społecznej pamięci – „starych, dobrych czasów”. W tym kontekście Isaiah Berlin twierdził, że populizm to po prostu „przekonanie o wartości przynależenia do grupy lub kultury” (cyt. za: MacRae 1969: 156). Przynależność, posiadanie korzeni i tożsamości – wokół tych kwestii miał się organizować populistyczny sposób myślenia, z jego szczególnymi założeniami dotyczącymi tożsamości. Populizm miał zdaniem MacRae'a silny wymiar durkheimowski – był odpowiedzią na sytuację powstawania nowoczesnych społeczeństw i różnicowania się ról społecznych, wizji życia, modeli organizowania codziennej egzystencji czy uznawanych przez jednostkę zasad etycznych (1969: 159–160). Populizm wyrażał tęsknotę za małymi, homogenicznymi społecznościami wiejskimi, w których brak podziału pracy sprawiał, że wachlarz przyjmowanych tożsamości był niewielki, a one same były integralne. W kategoriach Durkheima (2012) populizm wyrażał więc sentyment względem solidarności mechanicznej w świecie coraz bardziej zdominowanym przez solidarność organiczną. Był fenomenem w jakiejś mierze paradoksalnym – ściśle nowoczesnym, bo będącym odpowiedzią na zmiany charakterystyczne dla społeczeństw industrialnych, a jednocześnie zwróconym w stronę przeszłości, nawet jeśli jedynie tej wyimaginowanej.

W aktualnie prowadzonej refleksji badawczej podawane są różne powody odradzania się populistycznych dyskursów. Dzielone są one zwykle na tak zwaną stronę podażową (*supply side*) i popytową (*demand side*) – ta pierwsza opisuje komunikację i działania populistycznych polityków i partii, druga zaś – postawy ich wyborców i sympatyków. Wyjaśnienia podażowe skupiają się na powodach atrakcyjności treści populistycznej ideologii, z jej antyelityzmem na czele (Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 104–105), konstrukcji populistycznych komunikatów, które są proste i chwytliwe (Reinemann i in. 2019), szczególnych performatywnych stylach populistycznej komunikacji, przelamujących tak zwaną polityczną poprawność (Moffit 2016), czy na politycznych strategiach podkreślających relację lidera z jego sympatykami (Weyland 2001, 2017; Gdula 2018).

Zakorzenione w podejściu ideacyjnym wyjaśnienia podażowe napotykają jednak na poważny problem – upatrują one żywotności populistycznego dyskursu w jego potępieniu elit, podczas gdy badania empiryczne pokazują, że rola antyelityzmu jest w nim znacznie bardziej zniuansowana (Elchardus, Spruyt 2016: 125–126). Antyelityzm jest jednocześnie kategorią zbyt szeroką i zbyt wąską, by zdefiniować populizm, ponieważ z jednej strony krytyka elit charakteryzuje większość wyborców w wielu krajach (Elchardus, Spruyt 2016: 122), a z drugiej – sami wyborcy partii populistycznych często przejawiają elitystyczną postawę (Akkerman, Mudde, Zaslove 2014: 1340). Jest to poważny kłopot dla podejścia ideacyjnego, dopatrującego się esencji populizmu w jego antyelityzmie, który łatwo można skontrastować z ideologią elitystyczną (Lipiński, Stępińska 2020: 11–12). Sama relacja między ludem i elitami, choć istotna, nie wystarczy do scharakteryzowania populizmu, bo – jak wcześniej wskazano – wytwarza on wspólnotę na wielu różnych płaszczyznach.

Omówione problemy można jednak ominąć, jeśli pójdzie się tropem intuicji MacRae’a, tak jak robi to wiele wyjaśnień podażowych. MacRae starał się pokazać, że populizm był niegdyś reakcją na rozpadanie się pewnej wizji świata i modelu tożsamości charakterystycznych dla społeczności przedindustrialnych. Dzisiejsi badacze populizmu wskazują zaś na to, że napędza go rosnące przekonanie o schyłkowości (*declinism*) obecnego modelu (Spruyt, Keppens, Van Droogenbroeck 2016). To poczucie schyłkowości jest wielowymiarowe i dotyczy zarówno rozpadania się lokalnych wspólnot (zob. Hochschild 2017: 336), jak i stopniowej destrukcji instytucji państwa opiekuńczego oraz redukcji roli państw narodowych jako aktorów polityki międzynarodowej, rozpadania się klasy średniej (Le Bras, Todd 2013) czy obserwowanych zmian w strukturze etnicznej i religijnej społeczeństw.

Obecna fala populizmu jest w tej optyce reakcją na zmiany związane z powstawaniem społeczeństwa postindustrialnego czy ponowoczesnego. W społeczeństwach ponowoczesnych, opisywanych przez Alaina Touraine'a (2014) czy Manuela Castellsa (2002), zaczynają się rozpadać tradycyjne tożsamości klasowe, narodowe czy zawodowe. Tożsamość jednostki staje się projektem i indywidualnym wyzwaniem, jest rozproszona i czerpie z ogromnej liczby źródeł, jest wpisana w lokalne i globalne dyskursy, a także nie proponuje kompletnego modelu poznawczego do odbioru rzeczywistości i uporządkowanego zestawu dyrektyw regulujących codzienne życie. Jak pisze Mirosława Marody, w ponowoczesnym społeczeństwie społeczne i ekonomiczne kategorie, które wcześniej wspólnie definiowały społeczeństwo industrialne, zaczynają się rozchodzić, a pustkę, którą pozostawiają, wypełniają tożsamości oparte na wartościach (2017: 50). Dotychczasowi aktorzy społeczni stają się w związku z tym przede wszystkim aktorami moralnymi, zdefiniowanymi przez wartości, które wyznają, a konflikty, które dotychczas przebiegały na liniach ekonomicznych, zaczynają się rozgrywać przede wszystkim na płaszczyźnie tożsamości. Współgra to ściśle z obserwacjami badaczy populizmu, z których wynika, że jest on napędzany również przez brak pozytywnych tożsamości społecznych, które mogłyby posłużyć do konstruowania indywidualnych identyfikacji (Spruyt, Keppens, Van Droogenbroeck 2016). Przejście od społeczeństw nowoczesnych do ponowoczesnych podważa dotychczasowe sposoby życia, modele legitymizacji władzy i wiąże się z wyrwaniem jednostek z ich dotychczasowych ram poznawczych (Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 319). Dotychczasowe doświadczenia trzeba więc ułożyć na nowo i nadać im odmienne sensory, w związku z czym jednostki szukają nowych wspólnot moralnych, opartych na wartościach, z których jedną z kluczowych może być sama wspólnota (Marody 2017: 51).

W ten sposób przedstawiona tu refleksja zatacza koło – od lęku przed niezupełnością zbiorowości, przez problemy z integralnością tożsamości indywidualnych, aż do wspólnot, które samą wspólnotowość mogą wynosić jako swoją najwyższą zasadę i wartość. Relacje łączące tożsamości indywidualne i zbiorowe wpływają na drapieżność populizmu i chęć zasypania luki, przywrócenia integralnej tożsamości, oczyszczenia wspólnoty. Niekompletne tożsamości epoki ponowoczesnej poszukują wspólnot kompletnych, pełnych, będących jednocześnie najbardziej podstawowymi w hierarchii tożsamości, ale i tymi najwyższej rangi, przecinających wszystkie inne linie podziału. Lud, postrzegany w narodowych, choć nie tylko, kategoriach, jest w populizmie właśnie taką kategorią – w równej mierze

prymordialną co nadrzędną, kompletną i pozwalającą na nadanie struktury wszystkim innym elementom tożsamości. Z tego wynika drapieżność tej kategorii, bo nie może ona, bez szkody dla swojej integralności i kompletności indywidualnych tożsamości, które ze sobą niesie, tolerować żadnych innych tożsamości na tym samym poziomie. Lud nie może być postrzegany w kategoriach większości, niezależnie od tego, jak duża byłaby ta większość. Wymaga kompletności, pełni i czystości, niesie ze sobą obietnicę prawdziwej, czystej wspólnoty.

/// Obietnica czystej wspólnoty – immunizacyjny mechanizm populizmu

Cała dotychczasowa refleksja przedstawiona w tym tekście prowadzi do wniosku, że populizm jest społeczno-polityczną kategorią, która kwitnie w przestrzeniach podziału, obszarach rozłamu. Żywotność i drapieżność populizmu wynika z napięć między ludem i elitami, kategorią swoich i obcych, rządzącymi i rządzonymi, mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi, jak również tymi widocznymi i niewidocznymi, globalnymi tendencjami i lokalną specyfiką, tożsamością indywidualną i grupową czy wreszcie – między nowoczesnymi tożsamościami i ponowoczesną rzeczywistością. W obliczu takiego nagromadzenia napięć uzasadnione wydaje się przyjęcie założenia o frustracji i wylądowaniu, które sugeruje Appadurai i zgodnie z którym populizm można by opisywać w kategorii mechanizmu rozładowania strachu i gniewu. Do pewnego stopnia oczywiście tak jest – wymienione napięcia nadają populistycznym dyskursom ich specyfikę i drapieżność, są czynnikami wzmacniającymi czy radykalizującymi obecne w nich tendencje. Dyskursy populistyczne nie są jednakże jedynie efektem frustracji – same mogą tę frustrację kreować, otwierać nowe linie podziału i kształtować relacyjne kategorie, służące następnie do budowania pewnego modelu tożsamości i wspólnoty. Innymi słowy, populizm nie tylko wynika z różnorodnych społecznych napięć, ale również te napięcia wytwarza. I jedno, i drugie w ostateczności przekładają się na jego drapieżny czy charakter.

W tym kontekście pozostaje jeszcze podjęcie ostatniej, i chyba najważniejszej, kwestii, czyli rozważenie mechanizmu działania drapieżnego populizmu, który uwzględniałby już wskazane linie podziału, a zwłaszcza relacje pomiędzy różnymi tożsamościami zbiorowymi oraz pomiędzy nimi i tożsamościami indywidualnymi. Na podstawie całej przedstawionej tu refleksji populizm można opisać jako dyskurs oparty na złożonych, dialek-

tycznych procesach, które powołują do istnienia selektywnie inkluzywną, pozytywną tożsamość społeczną, odpowiadającą na potrzeby jednostek w świecie postspołecznym. Najlepszego języka do opisu tych dialektycznych procesów w moim przekonaniu dostarcza Roberto Esposito (2010, 2016) i jego rozważania na temat wspólnoty.

Esposito zauważa, że samo pojęcie wspólnoty zawiera w sobie dwa przeciwne wektory, dwie sprzeczne tendencje, z których jedna dostrzegana jest w filozofii europejskiej znacznie częściej niż druga (2010: 2). Wspólnota, łacińskie *communitas*, uznawana jest za szczególną własność jednostki. Własność należy tu rozumieć dwójako – jako cechę jednostki, wyrażającą jej przynależność do większej całości, charakterystykę dodawaną do jej jednostkowej natury, oraz jako coś, co jednostka posiada. Wspólnota jest więc czymś, co jednostka ma, co jest jej albo ewentualnie coś, przez co ona sama się wyraża.

Esposito zwraca jednak uwagę na to, że istnieje również negatywna strona wspólnoty – przynależność do grupy wymaga od jednostki wyrzeczenia się części swojej indywidualności, otwarcia się na innych, przekroczenia własnych granic. Żeby odmalować te dwa wymiary, odwołuje się on do językowego rdzenia słowa *communitas*, czyli *munus* (Esposito 2010: 4). *Munus* to podarunek szczególnego rodzaju – nie taki, który się otrzymuje, tylko taki, który ma się obowiązek wręczyć. Jest to więc wspólne zobowiązanie, które funduje wspólnotę, uniwersalne prawo, które przekracza granice podmiotów jednostkowych i „otwiera” je na innych. *Communitas* i „komunikacja” oznaczają zatem poddawanie się wspólnym zobowiązaniom, podczas gdy *immunitas* i „immunizacja” wiążą się z ich odrzuceniem, zachowaniem odrębności, wyłączeniem się, które tworzy jednostkę i zapobiega jej całkowitemu rozmyciu się we wspólnocie (Esposito 2010: 12).

Immunizacja nieprzypadkowo kojarzyć się może z systemem immunologicznym – Esposito opisuje ją w kategoriach biopolitycznego neutralizowania różnicy, eliminacji tego, co obce, co oczywiście przywodzi od razu na myśl drapieżcze tożsamości. Kluczowe jest jednak to, co autor ten dopowiada, tłumacząc relacyjność zawartą w immunizacji. Tak jak komunikacja wiąże się z uzewnętrznieniem wewnętrżności, otwarciem się na zewnętrżność, przekroczeniem jednostkowej egzystencji, tak immunizacja zawiera w sobie mechanizm uwewnętrżnienia zewnętrżności (Esposito 2016: 76). Immunizacja, po luhmannowsku, opiera się na postawieniu i odtwarzaniu granicy, a do tego niezbędne jest zetknięcie się z innym, rozpoznanie obcości po to, żeby ją zwalczyć lub chociaż się od niej odgrodzić. Utrzymując immunologiczną metaforę – system odpornościowy (przynajmniej pod-

system odporności nabytej) zaczyna wytwarzać przeciwciała dopiero po zetknięciu się z antygenami.

Tendencje immunizacyjne obecne są zarówno w relacjach między jednostką a wspólnotą, jak i pomiędzy różnymi zbiorowościami. Immunizacja z jednej strony oznacza więc obecność w ponowoczesnych społeczeństwach postępującą indywidualizację, a z drugiej – chęć odgradzania swojej wspólnoty od innych grup. Ma to miejsce, gdy

idea wspólnoty zostaje zredukowana, zubożona do zwykłej obrony nowych partykularizmów, małych, zamkniętych ojczyzn, zamurowanych na kontakty zewnętrzne, przeciwnych i wrogich wszystkiemu temu, co im nie przynależy, co wymyka się obsesyjnej więzi tożsamości i własności. (Esposito 2016: 76)

W kontekście drapieżnych tożsamości refleksja Esposito pozwala połączyć paradygmat pełni i czystości z paradygmatem immunizacji i infekcji, które charakteryzują opisywaną przez tego autora demokrację immunitarną (2016: 70). Każda wspólnota naznaczona jest pierwotną niekompletnością, bo wspólnotowość jest nierealizowalną ideą, „niemożliwym”, które przestaje istnieć, gdy tylko próbuje się je urzeczywistnić (Esposito 2016: 19). Nie oznacza to, że jednostki nie dążą do skonstruowania prawdziwej, pełnej wspólnoty, ale że są to wysiłki skazane na porażkę przez samą relację między komunikacją i immunizacją. Populistyczny lęk przed niepełnością wspólnoty jest więc w istocie lękiem przed infekcją, przed jej skażeniem przez obce siły, zatraceniem jej odrębności i zetknięciem z różnicą. Jednocześnie żeby się przed tą odrębnością bronić, populizm musi tę różnicę uwewnętrznić, uczynić z niej naczelną zasadę strukturywania wspólnoty.

Można zatem powiedzieć, że dialektyczny proces wytwarzania wspólnoty w dyskursach populistycznych zdradza cechy zarówno immunizacyjne, jak i komunizacyjne. Populiści, jak wskazuje na przykład Jan-Werner Müller (2017), dążą do wyekstrahowania „prawdziwego ludu” z populacji, do stworzenia prawdziwej, czystej wspólnoty poprzez wykluczenie wszystkich tych, którzy w ich mniemaniu do niej nie pasują. Pojęcie ludu przesycone jest negatywnością, stanowi conceptualną pustkę, której granice kształtuje to, co się od niej odcina, a jednocześnie lud, jak puste znaczące u Laclaua, staje się kategorią, która pozwala na przekroczenie jednostkowych tożsamości, zapewnia pozytywną holistyczną tożsamość, ogromnie pożądaną w postspołecznym świecie. Drapieżność i szczególnie potencjal dyskursów populistycznych wynikają z tego, że w równej mierze rozbijają

one i wiążą to, co społeczne – dokonują destrukcji szerszej, obywatelskiej wspólnoty na rzecz mniejszych, homogenicznych grup, ale jednocześnie zapewniają indywidualne tożsamości, które są kompletne, najwyższego rzędu i pozwalają ustrukturyzować doświadczenia jednostek. Populistyczna *communitas* jest więc tworem paradoksalnym – wspólnotą moralną, której najwyższą wartością jest sama wspólnotowość, ale której trwanie uzależnione jest od rozbijania szerszej wspólnoty.

/// Zakończenie – drapieżczość i populizm lewicowy

Staralem się w tym tekście przedstawić drapieżczy wymiar prawicowego dyskursu populistycznego i jego źródła oraz zarysować immunizacyjny mechanizm tworzenia wspólnoty, który jest dla niego charakterystyczny. Warto jednak na koniec zadać pytanie, czy kategoria drapieżczości pasuje jedynie do opisu populizmu prawicowego, czy też można ją uznać za konstytutywną cechę populizmu w ogóle. Prawicowy populizm, dążący do stworzenia „prawdziwego ludu”, składającego się ze „zwykłych”, pracowitych ludzi i wymierzony na przykład w „groźnych uchodźców”, społeczność LGBT+ czy muzułmanów, to bardzo wyraźny przykład drapieżczego dyskursu. Co jednak z występującymi obecnie inkluzywnymi populizmami lewicowymi, wzywającymi do równości i demokratyzacji życia publicznego?⁶

Wydaje się, że lewicowe populizmy, nawet jeśli mają w sobie załączki drapieżczości, to niezwykle rzadko bywają drapieżcze w takiej mierze i w taki sposób jak populizmy prawicowe. Nie oznacza to jednak, że projektowana przez nie kategoria ludu nie ma w jakiejś mierze immunizacyjnego i wykluczającego wymiaru. Jak wspomniałem wcześniej, lewicowy dyskurs populistyczny kreuje lud w kontraście do globalnych korporacji, lokalnych i zagranicznych elit finansowych czy międzynarodowych organizacji. Lewicowym populistom zależy przede wszystkim na ufundowaniu ludu jako suwerennego politycznego podmiotu, zdolnego do odzyskania władzy z rąk elit. Oczywistym elementem tego dyskursu jest to, że najbogatsze i najbardziej wpływowe grupy nie wchodzi w skład projektowanej wspólnoty – konfrontowanie ze sobą, znanych z politycznych hasel,

⁶ Pewnym sposobem na obejście tego problemu byłoby stwierdzenie, tak jak to robi Müller (2017), że po prostu nie istnieją lewicowe populizmy, ponieważ konstytutywną cechą populistycznych dyskursów jest wykluczanie (którego, w domyśle, lewicowe dyskursy określane mianem populistycznych nie dokonują). Założenie to wydaje się jednak błędne – kluczowym elementem populistycznej praktyki dyskursywnej jest konstruowanie ludu/wspólnoty, co zarówno w prawicowym, jak i lewicowym wydaniu pociąga za sobą wykluczenie jakiejś grupy.

99 i 1% to jasny przykład takiego wykluczenia. W tym sensie lewicowy populizm także zawiera w sobie proces kreowania wspólnoty poprzez jej rozbijanie – elementem immunizacyjnego wytwarzania wspólnoty jest bowiem zawsze ustalanie jej granic.

Są jednak przynajmniej trzy powody, dla których populizm lewicowy, w przeciwieństwie do tego prawicowego, właściwie nie bywa drapieżczy. Po pierwsze, projektowana przez niego wspólnota jest w samych założeniach znacznie bardziej otwarta i inkluzywna, szerzej zakreślająca obszar podmiotu ludowego. Po drugie, dyskursy lewicowych populistów relatywnie rzadko posługują się kategoriami esencjalizującymi w opisywaniu podziału na lud i nie-lud – jest w nich niekiedy podkreślana kwestia swojskości i obcości, na przykład gdy „nasz” lud konfrontowany jest, w zależności od konkretnego dyskursu, z kosmopolityczną elitą, niemiecką finansjerą czy amerykańskimi wpływami, ale zwykle kwestie etniczne czy religijne nie są w nich obecne. Wreszcie trzecia, i kluczowa, kwestia to brak obsesji oczyszczania wspólnoty. Lewicowe dyskursy populistyczne projektują lud w kontraście do względnie stalego przeciwnika – oczywiście zagadnienia tego, jak „szeroki” jest 1% oraz kto przynależy do elity i według jakich kryteriów należy tę elitę definiować, są w nich obecne, ale raczej nie konstruują one wspólnoty, opierając się na wynajdywaniu coraz to nowszych wrogów i zagrożeń.

Inaczej jest w przypadku drapieżnych populizmów prawicowych. Jak pisał Appadurai, większość zawsze jest projektem i wymaga mobilizacji za pomocą różnych dyskursów kryzysu (2009: 78). Na tej samej zasadzie wykreowanie i podtrzymywanie istnienia populistycznej wspólnoty wymaga ciągłego kształtowania nowych linii podziału, stalego wynajdywania zagrożeń dla „prawdziwej” wspólnoty, samoobserwacji prowadzonej bez wyczerpania w celu zdiagnozowania infekcji i zneutralizowania różnicy. Ostatecznie drapieżcza dialektyka populizmu, z jej konstruowaniem wspólnoty poprzez destrukcję i homogenizowaniem zbiorowości poprzez wyszukiwanie odstępstw, jest więc projektem bez końca, wiecznie dążącym do osiągnięcia niemożliwego ideału wspólnoty i stale konstruującym „groźnych innych”, którzy, nie należąc do tej wspólnoty, wyznaczają jej granice.

Bibliografia:

/// Adamson T. 2017. *'Pinkwashing' Populism: Gay Voters Embrace French Far-Right*. <https://apnews.com/article/35ec96903d9444e9942396505d635981>; dostęp: 24.06.2021.

- /// Akkerman A., Mudde C., Zaslove A. 2014. *How Populist Are the People? Measuring Populist Attitudes in Voters*, „Comparative Political Studies” 47, nr 9, s. 1324–1353.
- /// Appadurai A. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas.
- /// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Aslanidis P. 2016. *Is Populism an Ideology? A Refutation and a New Perspective*, „Political Studies” 64 (1S), s. 88–104.
- /// Beck U., Beck-Gernsheim E. 2002. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage.
- /// Brubaker R. 2017. *Why Populism?*, „Theory and Society”, nr 46, s. 357–385.
- /// Canovan M. 2010. *Zaufajcie ludowi! Populizm i dwa oblicza demokracji*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 283–308.
- /// Castells M. 2002. *The Power of Identity*, Blackwell.
- /// Durkheim E. 2012. *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Elchardus M., Spruyt B. 2016. *Populism, Persistent Republicanism and Declinism: An Empirical Analysis of Populism as a Thin Ideology*, „Government and Opposition” 51, nr 1, s. 111–133.
- /// Esposito R. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Stanford University Press.
- /// Esposito R. 2016. *Demokracja immunitarna*, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Universitas, s. 67–80.
- /// Freedon M. 2017. *After the Brexit Referendum: Revisiting Populism as an Ideology*, „Journal of Political Ideologies” 22, nr 1, s. 1–11.
- /// Gdula M. 2018. *Nowy autorytaryzm*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Gellner E. 1991. *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Holówka, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Göle N. 2016. *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, tłum. M. Ochab, Wydawnictwo Karakter.

/// Hochschild A.R. 2017. *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, tłum. H. Pustuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ionescu G., Gellner. E., red. 1969. *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, The Garden City Press.

/// Kamiński M.K. 1994. *Twierdzenie Arrowa: Przykład zastosowania metody aksjomatycznej w naukach społecznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 3–4 (134–135), s. 73–92.

/// Kokot M. 2021. *Orbán uderza w społeczność LGBT. Zakaz „promocji homoseksualizmu” w reklamach i szkołach*. <https://wyborcza.pl/7,75399,27187613,orb-an-uderza-w-spoiecznosc-lgbt-zakaz-promocji-homoseksualizmu.html>; dostęp: 24.06.2021.

/// Laclau E. 2005. *On Populist Reason*, Verso.

/// Laclau E. 2010. *Co oznacza populizm*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 99–116.

/// Le Bras H., Todd E. 2013. *Le mystère français*, La République des idées/ Le Seuil.

/// Lipiński A., Stępińska A. 2020. *Współczesne badania nad populizmem – wybrane dylematy i kluczowe podejścia*, [w:] *Badania nad dyskursem populistycznym: wybrane podejścia*, red. A. Lipiński, A. Stępińska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, s. 5–22.

/// MacRae D. 1969. *Populism as an Ideology*, [w:] *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, red. G. Ionescu, E. Gellner, The Garden City Press, s. 153–165.

/// Marody M. 2017. *Wartości w świecie postspołecznym*, „Zarządzanie Publiczne”, nr 1 (39), s. 49–55.

/// Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004. *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar.

- /// Moffit B. 2016. *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Stanford University Press.
- /// Moscovici S. 2014. *Mentalność spiskowa*, [w:] *Struktura teorii spiskowych. Antologia*, red. F. Czech, NOMOS, s. 53–74.
- /// Mudde C. 2004. *The Populist Zeitgeist*, „Government & Opposition”, nr 3, s. 541–563.
- /// Mudde C., Rovira Kaltwasser C. 2017. *Populism*, Oxford University Press.
- /// Müller J.W. 2017. *Co to jest populizm?*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Rancière J. 2007. *Estetyka jako polityka*, [w:] tegoż, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kuryła, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 21–39.
- /// Rancière J. 2008. *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Reinemann C., Stanyer J., Aalberg T., Esser F., Vreese C.H. de, red. 2019. *Communicating Populism Comparing Actor Perceptions, Media Coverage, and Effects on Citizens in Europe*, Routledge.
- /// Spruyt B., Keppens G., Van Droogenbroeck F. 2016. *Who Supports Populism and What Attracts People to It?*, „Political Research Quarterly” 69, nr 2, s. 335–346.
- /// Taggart P. 2010. *Populizm, lud i rdzenna kraina*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 75–98.
- /// Touraine A. 2014. *After the Crisis*. Polity.
- /// Weyland K. 2001. *Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics*. „Comparative Politics” 34, nr 1, s. 1–22.
- /// Weyland K. 2017. *Populism: A Political-Strategic Approach*, [w:] *The Oxford Handbook of Populism*, red. C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy, Oxford University Press, s. 71–102.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest opisanie drapieżczego wymiaru dyskursów populistycznych i obecnego w nich mechanizmu konstruowania wspólnoty. Autor, wychodząc od pojęcia drapieżnych tożsamości opracowanego przez Arjuna Appaduraia, dokonuje analizy wybranych koncepcji teoretycznych z obszaru studiów nad populizmem, żeby pokazać, iż drapieżczość jest fundamentalną cechą prawicowego populizmu, napędzającą proces wytwarzania ludu jako politycznej wspólnoty i kreującą szczególny spłot narodowo-demokratyczno-politycznego podmiotu poprzez konstruowanie i wykluczanie „ciał obcych”. Drapieżczość tę napędzają różnorodne napięcia, zarówno na osi wertykalnej (lud–elity), jak i horyzontalnej (my–oni). Opis tych obszarów rozłamu prowadzi autora do sformułowania definicji populizmu jako immunizacyjnego dyskursu opartego na złożonych, dialektycznych procesach, które powołują do istnienia selektywnie inkluzywną, pozytywną tożsamość społeczną, odpowiadającą na potrzeby jednostek w świecie postspołecznym.

Słowa kluczowe:

populizm, drapieżcze tożsamości, immunizacja, Arjun Appadurai, Roberto Esposito

/// Abstract

Predatory Identities and the Populist *Communitas*: The Immunitarian Construction of Community in Right-Wing Populist Discourses

The aim of this article is to describe the predatory dimension of populist discourses and the mechanism of constructing the community they convey. The author, inspired by Appadurai's concept of predatory identities, analyses selected theoretical concepts from populism studies to show that predation is a fundamental feature of right-wing populism, driving the process of producing “the people” as a political community and creating a particular national-democratic-political subject through the construction and exclusion of “foreign bodies.” This predation is driven by various tensions, both on the vertical (people–elite) and horizontal (us–them) axes. The description of these areas of division enables the author to define populism as an immunising discourse based on complex dialectical processes

that create a selectively inclusive, positive social identity that responds to the needs of individuals in the post-social world.

Keywords:

populism, predatory identities, immunisation, Arjun Appadurai, Roberto Esposito

/// Michał Nawrocki – doktorant na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują socjologię polityki i psychologię społeczną. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą dyskursywnym i poznawczym uwarunkowaniom powstawania populistycznych tożsamości.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7107-9591>

E-mail: m.nawrocki@is.uw.edu.pl

OUTSIDER W PROCESIE CYWILIZOWANIA

WOKÓŁ TOŻSAMOŚCI KIBICÓW PIŁKARSKICH

Radosław Kossakowski
Uniwersytet Gdański

/// Wstęp

Sport zarówno jest przestrzenią, w której ogniskują się zmiany kulturowe i społeczne, jak i stanowi specyficzne laboratorium, w którym rodzą się i ewoluują najróżniejsze trendy kulturowe i tożsamości (Nosal 2015). Wśród dyscyplin sportowych piłka nożna zdaje się najważniejszym polem, na którym można obserwować ścieranie się różnych zjawisk. Co najmniej od lat 90. XX wieku piłka nożna (tutaj, ale i w całym tekście analiza dotyczy zawodowej odmiany tego sportu) doświadcza procesów komercjalizacji, co skutkuje bezprecedensową transformacją tej gry, a to z kolei nie pozostaje bez wpływu na jej – ufundowane pod koniec XIX wieku – kulturowe fundamenty. Współczesny futbol, jako dziecko ery nowoczesnej, przez dekady opierał się na kulturze klasy robotniczej, dla której mecze były ważnym elementem tożsamości (Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2015). Przez dekady stadiony były rezerwuarem wyrażania się pasji i emocji niezbyt uprzywilejowanej części społeczeństwa (głównie mężczyzn), mogącej za relatywnie niską cenę uczestniczyć w cotygodniowych rytuałach, w których uchodziło zachowanie nieprzystające być może w teatrach i operach, ale które dawało poczucie jedności i przynależności (King 1998). Zmiany, które następują w piłce nożnej od początku lat 90. (z wyraźnym przyspieszeniem w drugiej dekadzie XXI wieku), stopniowo, lecz konsekwentnie „wypłukują” tradycyjnie ukształtowaną kulturę kibicowania, umożliwiając

nowym typom kibiców „przejęcie” tej najpopularniejszej dyscypliny sportu (czemu sprzyjają przede wszystkim mechanizmy ekonomiczne; zob. Giulianotti 2011).

Mariaż piłki nożnej z mediami i korporacyjnymi sponsorami jest kluczowym czynnikiem cywilizowania kultury kibicowania, choć nie jest to proces zakończony pełnym sukcesem. Jest tak dlatego, że przynajmniej część grup kibiców wciąż implementuje w doświadczenia meczowe elementy, które „sterylny”, skomercjalizowany futbol zaciekle zwalcza. Należą do nich tożsamości polityczne, etniczne, subkulturowe, nierzadko radykalne w swych performatywnych wymiarach (Doidge, Kossakowski, Mintert 2020). Trybuny piłkarskie (na wszystkich niemal kontynentach) są przestrzenią wyrazu tożsamości narodowych i lokalnych (Montague 2021), które stanowią sposób na utrzymanie lokalnego, regionalnego charakteru klubów. Dodatkowo silne tożsamości polityczne czy kulturowe są elementem szerszego – choć niezinstytucjonalizowanego – ruchu Against Modern Football (Webber 2017). Paradoksalnie lokalne tożsamości w futbolu są dzisiaj pielęgnowane z większym pietyzmem i refleksyjnością, co wynika z historycznych konieczności. Unifikacja kultury futbolu przez rynek finansowy stała się bowiem na tyle prawdopodobna i zagrażająca, że w konsekwencji wywołała falę refleksyjnego aktywizmu kibiców (Numerato 2018), którego celem jest opór przeciwko postępującym zmianom.

Zjawisko aktywizmu kibiców można rozpatrywać jako swoisty mechanizm obronny, jest on także objawem szerszego procesu historycznej zmiany. Nawet jeśli kibice w wielu krajach prezentują bowiem „drapieżne” tożsamości (często o wykluczającym charakterze; tak jest na przykład w wypadku kibicowskich tożsamości nacjonalistycznych na Balkanach; zob. Brentin 2016), to widać wyraźnie, że mają one zorganizowany, wręcz „profesjonalny” charakter. Kultura kibicowania przeszła bowiem zmianę od spontanicznych wspólnot, opartych na pospolitym ruszeniu, do sprawnie zarządzanych grup i organizacji, których sfery aktywności rozciągają się od umawianych walk chuligańskich (funkcjonujących w ramach reżimu treningowego, siatki kontaktów i hierarchicznej struktury; zob. Kossakowski 2021) aż po organizacje typu Supporters Trusts, które ratują kluby przed upadkiem albo wręcz nimi zarządzają (Cleland i in. 2018). Paradoksalnie zatem kultura kibicowania przechodzi własne procesy cywilizowania, będące wynikiem nie tyle presji zewnętrznych (wspominane urynkowanie, ale i zmiany w prawie), ile własnej ewolucji, która jest odpowiedzią na te presje, a jednocześnie stanowi rezultat naturalnych przemian kolejnych pokoleń kibiców. Tekst ten nie jest jednak poświęcony analizie global-

nego fandomu (cechy wspólne kultury *ultras* – najzarliwiej dopingujących kibiców – zostały już zresztą gruntownie opisane w innym miejscu; zob. Doidge, Kossakowski, Mintert 2020), ale polskiemu przypadkowi, który – jak próbuje się przekonać w dalszej części artykułu – również przechodzi specyficzny proces cywilizowania.

Głównym celem niniejszego tekstu jest zatem przedstawienie historii polskiego kibicowania piłkarskiego (analiza skupia się na kibicach klubowych, pomija natomiast kibicowanie reprezentacji narodowej, choć skromna część zaangażowanych kibiców klubowych pojawia się na meczach kadry narodowej) jako procesu społecznego, który w niezaplanowany i nieukierunkowany sposób zbiegł się z procesami przemian polskiego społeczeństwa w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Zakłada się, że niektóre aspekty społecznego procesu kibicowania są ucywilizowane – w zakresie regulacji zachowań (na przykład kodeksu chuligańskiego) czy rozwoju struktur normatywnych i instytucjonalnych. Z powodu napięć między wewnętrznymi normami kibiców a zewnętrznymi/systemowymi imperatywami (prawo, decyzje polityków, krytyka medialna) środowisko kibiców ewoluowało od zjawisk amorficznych do dobrze funkcjonującego ruchu społecznego/obywatelskiego. Jednocześnie jednak w strukturze ruchu istnieją elementy o charakterze przemocowym, „drapieżnym”, a nierzadko nielegalnym.

W przypadku kultury kibiców określenie „drapieżna” tożsamość dotyczy przede wszystkim faktu jej antagonistycznego charakteru. Kibicowanie oparte jest bowiem przede wszystkim na konfrontacyjnej relacji z innymi. Taki charakter wynika z samej natury sportu, piłki nożnej, w której rywalizacja ma prowadzić do pokonania przeciwnika, wygrania z nim spotkania. Już u samego fundamentu bycie kibicem dotyczy zatem „walki” z innymi. W toku historii ta rywalizacja przenosiła się na coraz szersze konteksty – mecz drużyn był już tylko jedną z przestrzeni „walki”, kibice zaczęli rywalizować między sobą – czego skutkiem były (i są) konfrontacje fizyczne. Wraz z upływającym czasem oraz rozwojem kultury kibiców antagonistyczne nastawienie przenosiło się także na innych aktorów, niekoniecznie związanych z piłką nożną. Policja, politycy, dziennikarze, a w ostatnich latach również lewicowe grupy stały się przedmiotem ataków kibiców. „Drapieżność” jako określenie oddające charakter kultury kibiców związane jest także z innymi aspektami. Po pierwsze, z ogromnym znaczeniem fizycznej przemocy, która służy pokonaniu przeciwnika, a po drugie, z nastawieniem na eliminowanie przeciwnika z danego terenu (na przykład w miastach derbowych). Podobnie jak w przyrodzie pełna dominacja drapieżnika nad „ofiara” powoduje, że słabsze grupy kibiców

„zanikają” na danym terenie. Po pewnym czasie mogą się jednak odrodzić, gdy zwycięski „drapieżnik” spocznie na lurach albo zacznie tracić zasoby.

W analizie kibiców wykorzystano koncepcję socjologii „procesualnej” Norberta Eliasa, który podkreślał, że przemiana jednostek idzie w parze z rozwojem państwa jako struktury kontrolującej przemoc. Wraz z rozwojem struktur społecznych i ewolucją życia gospodarczego jednostki konfrontują się z koniecznością radzenia sobie z postępującym „funkcjonalnym zróżnicowaniem” oraz refleksyjnością postaw i zachowań (Elias 2011). W niniejszych rozważaniach kluczowe były zatem właśnie te aspekty: wpływ przemian struktur państwowych kontrolujących przemoc na kibiców (na przykład w zakresie coraz bardziej restrykcyjnego prawa), a także wewnętrzna ewolucja tego ruchu, objawiająca się między innymi przemianą postaw wewnątrz kibicowskiej kultury. *Habitus* kibiców jest bez wątpienia wynikiem zmian historycznych i konieczności radzenia sobie z rzeczywistością. Aplikowanie teorii Eliasa w badaniach nad kibicami miało miejsce przede wszystkim w studiach brytyjskich, w których próbowano pokazać agresywne występy chuliganów stadionowych jako strumienie niecywilizowanych zachowań w przestrzeniach cywilizowanego społeczeństwa (zob. np. Giulianotti 2004). Na gruncie polskim autor tego tekstu wykorzystywał teorię Eliasa w kontekście programu „Kibice Razem” jako przykładu wejścia „outsiderskiej” kultury kibicowania w relację z aktorami reprezentującymi różne oficjalne struktury życia społecznego (Kossakowski 2017).

Artykuł rozpoczyna się od przedstawienia metod użytych w badaniach, które posłużyły do przygotowania niniejszego opracowania, a następnie przybliżone zostają kluczowe założenia koncepcji procesu społecznego Norberta Eliasa. Kolejne akapity skupiają się na historii polskiego kibicowania od lat 70., kiedy komunistyczne władze próbowały kontrolować działalność kibiców. Lata 80. przyniosły jednak rozwój spontanicznego, oddolnego ruchu kibiców z mocnymi akcentami chuligaństwa. Transformacja systemowa po 1989 roku doprowadziła zaś do głębokiego kryzysu gospodarczego i społecznego przede wszystkim z powodu braku ram proceduralnych dla wydarzeń sportowych, co skutkowało anarchią i bezprecedensową skalą przemocy na stadionach piłkarskich. Na przełomie wieków, wraz z kształtowaniem się ładu demokratycznego, ruch kibiców przekształcał się w różne sekcje skupione na poszczególnych aspektach działalności. Innymi słowy, społeczności fanowskie wypracowały strukturę sprzyjającą ich działaniu w środowisku rodzącego się społeczeństwa obywatelskiego. Kultura kibicowania ma też swoją ciemną stronę (prze-

moc, działalność przestępcza), co dowodzi, że jest podatna na presje decywilizujące (Mennell, Goudsblom 1998). Ostatnia część artykułu poświęcona jest genezie ideologicznego wymiaru kultury fanowskiej, związanego z konfliktem z rządem na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku, co miało decydujący wpływ na współczesny wymiar ideologiczny ruchu kibicowskiego.

/// Metody badawcze

Zaprezentowana w artykule analiza opiera się na 1. badaniach jakościowych – pogłębionych częściowo ustrukturyzowanych wywiadach przeprowadzonych z kibicami uczestniczącymi w wydarzeniach historycznych (w latach 70., 80. itd.), a także z tymi, którzy współcześnie tworzą ruch kibicowski; 2. analizie treści dokumentów, materiałów z gazet i czasopism, kibicowskich stron internetowych oraz książek. W analizie wzięto pod uwagę 88 wywiadów (z 11 kobietami i 77 mężczyznami), które przeprowadzono w latach 2014–2019. Wśród respondentów znalazły się również osoby niezwiązane ze środowiskiem fanów (działacze piłkarscy, dziennikarze, urzędnicy samorządowi, aktywiści organizacji pozarządowych), dzięki czemu możliwe było odkrycie zróżnicowanych interpretacji opisywanego fenomenu. W tekście zaprezentowano wybrane wątki poruszane w wywiadach (odnoszące się do głównego celu opracowania) – badanie miało natomiast charakter wieloaspektowy, a wśród tematów poruszanych w wywiadach pojawiały się na przykład kwestie związane z socjalizacją, płcią, hierarchią w grupie, tożsamością grupową. Całościowy obraz kultury kibicowania został przedstawiony w innym miejscu (zob. Kossakowski 2021).

Kilka lat badań w środowisku kibicowskim pozwoliło uzyskać kontakty do zróżnicowanego typu rozmówców (od „zwykłych” kibiców do chuliganów uczestniczących w nielegalnych „ustawkach”), choć proces rekrutacji był niezwykle skomplikowany i żmudny. Środowisko kibiców jest bowiem bardzo nieufne i zamknięte dla osób z zewnątrz. Rekrutacja do wywiadów odbywała się dzięki uczestnictwu w meczach czy też inicjatywach kibicowskich, w czasie których udawało się nawiązywać pierwsze kontakty. W kolejnych krokach zgoda na rozmowę badawczą często była konsekwencją „polecenia”, gdy inni kibice rekomendowali zgodę na rozmowę z autorem niniejszego opracowania. Część kibiców doceniała fakt, że badacz jest otwarty na ich perspektywę i nie wartościuje ich aktywności. Doświadczenie z badań kibiców pokazuje, że przyglądanie się takiej grupie i jej analizowanie może się odbyć właściwie tylko w sytuacji implemen-

towania w praktykę badawczą postawy rozumiejącej, opartej na „współczynniku humanistycznym”. Badanie kibiców pomogło znacznie wzmocnić refleksyjność procesu badawczego, szczególnie w związku z tym, że niektóre aktywności i postawy kibiców były dla badacza czymś zupełnie nieznanym, a nierzadko – ekstremalnym.

Inną trudnością jest problematyka związana z „idealizowaniem” własnej kultury przez rozmówców, szczególnie w kontekście zachowań honorowych podczas walk chuligańskich. Jest to niezwykle trudna do weryfikacji kwestia w związku z tym, że autor artykułu nie miał możliwości obserwowania walk chuligańskich, musiał zatem opierać się na relacjach respondentów i innych źródłach (na przykład wpisach na internetowych forach). Zauważono wówczas, że świat chuligański w Polsce charakteryzuje się nieustannym dążeniem do przedstawiania siebie w pozytywnym świetle w zakresie takich norm, jak „honor”, „autentyczność” i „uczciwość”. Ta gra o reputację nie jest tylko polskim fenomenem (zob. np. Pearson 2015), jednak w naszym kraju nabiera wyjątkowego charakteru w związku z przenikaniem się niektórych grup chuligańskich ze światem przestępczym oraz monopolem przemocy i władzy chuliganów nad innymi kibicami (także z tego samego klubu; zob. Grodecki, Kossakowski 2021).

/// Norbert Elias i proces społeczny

Elias (2008) postrzegał społeczeństwo jako figuracje, które tworzą działania współzależnych od siebie ludzi. W społecznym trwaniu przeplatają się bowiem jednostkowe i grupowe wpływy, działania przekształcają się w procesy społeczne, które nie są ani celowe, ani przez nikogo zamierzone (Elias 2003). Ich natura wiąże się z niewystępowaniem wyraźnego początku i końca; procesy teraźniejsze rodzą się dzięki procesom przeszłym, w toku historii stają się coraz bardziej złożone, co komplikuje czy wręcz uniemożliwia analizowanie ich za pomocą prostych liniowych schematów. Procesy te są charakteryzowane przez „relatywną autonomię” (Elias 2009a: 7) – dzieją się mimo zachowań jednostek, choć nie są od jednostek niezależne. Nieplanowany charakter nie stoi jednak na przeszkodzie temu, by proces społeczny poruszał się w „stałym kierunku” (Elias 2009a: 7), który – niezaprojektowany przez jakiegokolwiek demiurga – charakteryzuje się wzrastającą zależnością i funkcjonalnym zróżnicowaniem.

Przykładowo w toku historii piłka nożna zmieniła swój charakter z brutalnej gry rozgrywanej praktycznie bez reguł w cywilizowaną formę rywalizacji i rozrywki, w której przypadki nieuzasadnionej przemocy są

dość rzadkie (Elias 2009c). Proces „futbolizacji” można interpretować za pomocą takich terminów, jak „funkcja”, „strukturyzacja”, „regulacje” itp. Ciągłość takiego zjawiska jak „futbolizacja” jest zapośredniczona przez transmisję społecznie specyficznej wiedzy, która jest niezbędna do odpowiedniego włączenia różnych figuracji w proces historyczny, zwłaszcza gdy sieć współzależności jest tak złożona, że nie można działać jedynie intuicyjnie (Elias 2009b: 8).

Elias zauważa, że „koncepcja «procesu społecznego» odnosi się do ciągłych, długofalowych przemian” (2009a: 4) i warto podkreślić, że proces społeczny może obejmować zarówno wzrost, jak i degenerację. Nie należy naiwnie wierzyć, że procesy społeczne zawsze ewoluują od stanu mniej pożądanego do wyższego etapu rozwoju (niezależnie od tego, co uznaje się za „wyższy”). Ułatwia to wyjaśnienie okresów bezprawia, wojen, okrucieństwa czy „moralnej dekadencji” w historii społeczeństw ludzkich. Niemiecki socjolog analizuje zatem także „zrywy decywilizujące” (brutalne zachowanie i przemoc), a w książce *The Germans* (1996) omawia możliwość wywołanego przez państwo wybrakowanego procesu cywilizacyjnego. Z pewnością trzeba wziąć pod uwagę, że procesowi cywilizacyjnemu towarzyszą dialektycznie zjawiska stanowiące jego „ciemną stronę”.

Proces społeczny jest dwubiegunowy i odwracalny. Każdą ewolucję można „zatrzymać”, „odwrócić” lub przekształcić w sposób nieliniowy. Elias konkluduje, że „głównymi siłami napędzającymi procesy społeczne są napięcia i konflikty związane z monopolizacją” (2009b: 6). Egzemplifikacją tego jest ruch kibicowski, w którym konflikty są jedną z kluczowych sił rekonstrukcji świata kibiców. Dominację nad przeciwnikiem osiąga się poprzez nieustanne próby monopolizowania figuracji świata kibiców (czasami tylko pewnych aspektów). Jeszcze kilka lat temu istniał popularny ranking grup chuliganów, tak zwana Liga Chuliganów (rankingi był publikowane w zinach wydawanych własnym sumptem). Były to głównie grupy kibiców z największych klubów, którzy z oczywistych względów mieli więcej członków i mogli „wybierać najsilniejszych wojowników”. Ranking przestał mieć znaczenie w ostatnich latach, co ma związek między innymi z rozwojem struktur państwowych: w wyniku policyjnej inwigilacji (która praktycznie nie istniała chociażby w latach 90.) chuligani nie są obecnie tak bardzo zainteresowani publiczną estymą i „sławą” (także z powodu zaangażowania w inne nielegalne działania). Współcześnie pozycja poszczególnych grup zależy zatem od wyników nielicznych konfrontacji oraz opinii zamieszczanych na forach internetowych.

Norbert Elias identyfikuje inne cechy długotrwałych, złożonych procesów społecznych: funkcjonalne zróżnicowanie (rozwój systemu społecznego prowadzi do wyodrębnienia różnych pól charakteryzujących się określonymi imperatywami i funkcjami normatywnymi, na przykład system prawny, system edukacji, religia, sport, środowisko pracy odseparowane od gospodarstwa domowego – wylaniające się pola są odpowiedzią na coraz większą złożoność środowiska społecznego), integrację społeczną, procesy państwowotwórcze i inny długofalowy (również nieplanowany) trend – zmianę standardów zachowań społecznych w zakresie tego, „co społecznie dozwolone, tego, co jest nakazane i zakazane, oraz odpowiadająca temu zmiana struktur osobowości społecznej w kierunku narastającego cywilizowania ludzkich uczuć i zachowań” (Elias 2009b: 32). Transformacja państwa i rosnąca świadomość społeczna szły w parze z historycznymi przemianami figuracji kibiców – zjawiskiem, któremu towarzyszy niespotykane dotąd „funkcjonalne zróżnicowanie”: podział ruchu kibicowskiego na „specjalizacje”.

Sociologia figuracyjna stała się przedmiotem krytyki i polemik zarówno na poziomie ontologicznym, epistemologicznym, jak i wyjaśniającym (Layder 1986). Z pewnością nie jest to najdoskonalsza rama analizy, a decyzja o jej implementacji jest zawsze arbitralna. Jednocześnie pozwala ona jednak zilustrować pewne procesy osadzone w specyficznym kontekście kulturowym. Mimo swoich europejskich korzeni (Elias wykorzystywał empiryczne przykłady przede wszystkim z Niemiec, Francji i Anglii) podejście to jest w ciekawy sposób wdrażane między innymi w analizie społeczeństwa amerykańskiego (Mennell 2007), a także w przypadku socjologii sportu (Malcolm 2012). Niniejszy artykuł opiera się na założeniu, że podejście figuratywne może tworzyć adekwatną ramę ewaluacji procesu przeobrażeń polskiego kibicowania (oglądanego na tle przemian polskiego społeczeństwa), aczkolwiek niewątpliwie nie wyczerpuje wszystkich sposobów interpretacji; trudno za jego pomocą pokusić się o przewidywanie trendów w przyszłości (nie jest to jednak głównym celem tekstu). Artykuł raczej otwiera, niż kończy, dyskusję dotyczącą zarówno polskiego kontekstu, jak i mocy wyjaśniającej idei Elias.

/// Początki kibicowania

Początki zorganizowanych form działalności kibiców w Polsce są datowane na wczesne lata 70. XX wieku. W tym czasie polskie stadiony odwiedzały kluby biorące udział w rozgrywkach Pucharu Europy (między innymi

Feyenoord Rotterdam), a zachowanie ich kibiców było inspiracją dla polskich fanów piłki nożnej. Choć polscy kibice starali się naśladować zachodnie wzorce, to lokalne animozje były głównym czynnikiem powstawania grup wspierających polskie kluby. Kluczowa była zatem obrona „własnego terenu” przed „obcymi”, czyli kibicami klubów z innych miast.

Władze komunistyczne próbowały ukierunkować rodzący się ruch, tworząc oficjalne fankluby, finansowane przez zakłady pracy. Zgodnie z logiką reżimu komunistycznego władze starały się, aby również kibicowanie było procesem „planowanym”, podobnie jak inne sfery ówczesnego państwa. Polityka ta polegała na tworzeniu ogólnopolskich „klubów kibica”, organizujących cykliczne spotkania przedstawicieli swoich oddziałów terenowych. Nad ich działalnością czuwali działacze partii komunistycznej. Prawdziwy ruch kibiców był jednak oddolną inicjatywą, znajdującą się w opozycji do ówczesnego systemu politycznego. Kibice, których figurację tworzyli ludzie młodzi (uczniowie) i pracujący (klasa robotnicza), nie różnili się jakościowo od reszty społeczeństwa. Ważną – „normatywną” – rolę w początkach ruchu kibicowskiego odgrywali „gitowcy”. Choć subkultura ta zaczęła tracić na znaczeniu pod koniec dekady, jej wzorce ewoluowały w ruchu kibicowskim: wrogość do „obcych” i służb mundurowych, silne poczucie lojalności wobec grupy i jej zasad, kluczowa rola mocnego charakteru, niezbędny w walce fizycznej etc. Co ważne, cechy te nie straciły nic z aktualności i przez kolejne dekady mogły motywować osoby parające się niezbyt legalnymi aktywnościami do poszukiwania w strukturze kibiców własnego miejsca.

Wielu rozmówców wspominających tamten okres, mimo świadomości życia w nieprzychylnym systemie, podkreśla, że milicja nie była tak dobrze przygotowana do radzenia sobie z wybrykami kibiców jak współczesne służby: „Zarówno na stadionach, jak i poza nimi odczuwaliśmy wyraźnie, że milicja nie bardzo orientuje się, o co w tym wszystkim chodzi, a także wyczuwalne było, że nie bardzo im się chce w tym partycypować” („*Wszystko zaczęło się...*” 2017: 38). Inna sprawa, że poziom agresji między kibicami był nieporównywalny do tego, co miało nadejść w kolejnych dekadach. Również media, kontrolowane przez władze komunistyczne, widziały tylko pozytywne aspekty kibicowania: „Mogło się wydawać, że dziennikarze prześcigają się w komplementowaniu nas i wychwalaniu pod niebiosa wszystkich tych zmian, które udało się wtedy wprowadzić na trybuny polskich stadionów” („*Wszystko zaczęło się...*” 2017: 33). Jednym z powodów takiego stanu rzeczy była ideologia porządku i ładu społecznego, prawdą jest jednak, że w latach 70. kibice nie byli problemem (oprócz zdarzeń in-

cydentalnych) – mogli być także postrzegani jako istotna część całego propagandowego projektu związanego z umasowieniem sportu. Inny był też poziom wrażliwości na przemoc, w związku z czym to, co dzisiaj ocenia się jako niedopuszczalne, wtedy mieściło się w normie.

Lata 80. to era schyłkowa państwa komunistycznego. Na początku dekady doszło do rewolucji społecznej, która doprowadziła do powstania „Solidarności”. Strajki świadczyły o dezintegracji procesu społecznego na poziomie strukturalnym, przy jednoczesnej integracji ludzi na poziomie grup opozycyjnych. Niewydolność systemu (codziennie były wtedy chociażby puste półki w sklepach) potwierdzała szalejąca inflacja, która w 1988 roku osiągnęła poziom przekraczający 70%. System, który miał być planowym sposobem doprowadzenia społeczeństwa do dobrobytu, przywiódł Polskę do gospodarczej zapaści oraz nieplanowanej transformacji systemowej.

W tym okresie środowisko kibicowskie przybierało coraz bardziej zorganizowane formy, a poziom przemocy stadionowej wzrastał. Sektory dopingowe zaczęły coraz bardziej przypominać te ze współczesnych stadionów, oczywiście przy znacznie skromniejszym „oflagowaniu”. Ze względu na oficjalną propagandę sukcesu skala przemocy nigdy nie została ukazana publicznie. Przykładowo, jak mówią nieoficjalne dane, w zamieszkach towarzyszących finałowi Pucharu Polski w 1980 roku pomiędzy Legią Warszawa a Lechem Poznań zginął co najmniej jeden kibic, a kilkuset zostało rannych. Jednocześnie jednak ten sam okres odznacza się rosnącą skalą antykomunistycznych incydentów na trybunach. Takie hasła, jak „Solidarność” czy „Precz z komuną”, często pojawiały się na stadionie Lechii Gdańsk (Wąsowicz 2006).

W latach 80. po klubach kibica organizowanych przez władze nie było już śladu, a entuzjaści piłki nożnej organizowali się na swój sposób, co najczęściej objawiało się masowymi, spontanicznymi podrózkami na mecze wyjazdowe, polegającymi na wsiadaniu w pociągi rejsowe, libacjach alkoholowych i nieustannych bójkach z kibicami przeciwnych drużyn. Służby porządkowe zachowywały się reaktywnie, nie było odrębnego prawa dla meczów piłkarskich. Najczęstszą strategią milicji było karanie najbardziej krewkich kibiców biciem, a następnie wypuszczanie ich do domu. Chaos systemowy upadającego państwa szedł w parze z brakiem instytucjonalnych struktur środowiska kibicowskiego. Dominowała przemoc (na linii kibice–kibice oraz milicja–kibice), której sprzyjał fatalistyczny nastrój kończącej się epoki.

/// Strumienie „niecywilizowania” w latach 90.

Pierwsze lata transformacji ustrojowej pokazały, że pozbawione stabilnych struktur społeczeństwo musi zmierzyć się z wieloma problemami. Nowe, demokratycznie wybrane władze stanęły przed koniecznością dławienia olbrzymiej inflacji, ratowania rozpadającej się gospodarki, która nie była w stanie konkurować na rynku kapitalistycznym, oraz konfrontacji z wysokim poziomem bezrobocia. Problemom ekonomicznym nie pomagały zawirowania na scenie politycznej – w okresie 1989–1997 Polska miała ośmiu premierów. Te kłopoty – a także anachroniczne, nienadążające za duchem czasów prawo i spory o wpływ na życie publiczne ludzi aparatu komunistycznego – spowodowały, że figuracja piłki nożnej została pozostawiona sama sobie. W konsekwencji pierwsze lata z demokratycznym ustrojem odznaczały się w tej dziedzinie sportu ogromną skalą dezintegracji, nepotyzmu i korupcji. Kulminacją patologicznego stanu polskiej piłki była ujawniona afera korupcyjna, w którą zamieszanych było ponad 50 polskich klubów; oskarżono około 600 osób (Woźniak 2020). Co ważne w kontekście eliasowskiej ramy interpretacyjnej zastosowanej w niniejszym opracowaniu – do rozliczenia afery korupcyjnej potrzeba było zmiany legislacyjnej i wprowadzenia (1 lipca 2003 roku) do kodeksu karnego przestępstwa tak zwanego przekupstwa sportowego. Do cywilizowania futbolowej figuracji niezbędny był zatem rozwój aparatu państwowego i prawnego.

Konieczność dostosowania prawa do nowej rzeczywistości wiązała się także z wydarzeniami na trybunach. Po 1989 roku kultura przemocy na polskich stadionach rozwinęła się bezprecedensowo. Dane policji wskazują rosnącą liczbę ekscesów chuligańskich: 190 przypadków w 1991 roku, 220 w 1992, 440 w 1993, 584 w 1994, 906 w 1995, 917 w 1996 oraz 1075 w 1997 roku (Gorący 2009). O atmosferze ówczesnych czasów opowiada kibic Mie-dzi Legnica:

Każdy wyjazd to była awantura, każdy wyjazd dosłownie. Jechało się ze sprzętem [określenie „sprzęt” dotyczy różnorodnych narzędzi używanych w walce – RK], to deski, kamienie; uciekaliśmy policji, policja nas konwojowała po całej Polsce. Jak uciekliśmy, to policja za nami jechała sama, potem nas łapali w Gorzowie i razem wracaliśmy. Lata 90’s to było... Cegły latały na stadionie, wszystko fruwało. Jeżeli co tydzień nikt nie zginął, to było bardzo często jakimś cudem. Bo gdy się tak wyrывało te cegły ze stadionu, to te stadiony były już takie zajechane, że już nie było czym

walczyć, były deski, odłamki, ogrodzenie, brak monitoringu. [...] Wtedy człowiek biegał po mieście i się napierdział, bo nikt mu nie mógł nic zrobić. Bo jak? A teraz wyjdiesz i cię zaraz mają na granego. (Kibic_Miedź Legnica)¹

Opisane zjawiska to swoiste strumienie niecywilizowania związane z faktem, że „rosnący poziom zagrożenia i nieprzewidywalności w życiu społecznym czyni ludzi bardziej podatnymi na emocję strachu czy różne wyobrażenia” (Mennell 1996: 113). Również Elias wskazywał, że w przypadku gdy stopień zagrożenia osiągnie nieprzewidywalny poziom, może to wpłynąć na ucywilizowane dotychczas sposoby zachowania (Elias 2011).

Początkowe lata nowego systemu w Polsce przyniosły zmianę o wysokim poziomie nieprzewidywalności pod wieloma względami, z ekonomicznym na czele. Być może grupy kibiców rekompensowały młodym ludziom ową próżnię, anomie pierwszych lat nowego porządku, kiedy nie wykształciły się jeszcze struktury obywatelskiego ładu i kiedy poza środowiskiem rodzinnym trudno było o istotne agendy formowania się tożsamości. Brak trwalszej struktury organizującej życie kibiców i regulacji zapewniającej pewien poziom bezpieczeństwa prowadził do poszukiwania go w niecodzienny sposób:

Jak się jeździło, to się miało w przedziale [pociągu] jakieś kłódki, jakieś łańcuchy, żeby pozamykać jeden, drugi przedział, żeby zamknąć jedną, drugą stronę, pozawijać. Boże drogi, co za czasy... teraz to całą drogę pilnuje policja, wtedy nie było czegoś takiego. Jaka policja? (Kibic_Górniki Zabrze)

To, co znamienne w kwestii rozwoju struktur państwa rozumianego jako monopolisty w stosowaniu przemocy, to fakt swobodnego poczucia bezradności służb policyjnych. Demokratyczne struktury państwa nie dysponowały wówczas narzędziami reagowania na chuligańskie incydenty (Antonowicz, Grodecki 2018).

Ważną datą w tym kontekście jest 22 sierpnia 1997 roku, albowiem wskutek sytuacji na stadionach władze państwowe zdecydowały się wtedy na krok legislacyjny w postaci uchwalenia ustawy o bezpieczeństwie imprez

¹ Oznaczenia cytatów są następujące: w przypadku kibiców pojawia się określenie „Kibic”, a następnie nazwa klubu, któremu kibicuje. W przypadku cytatu z wywiadu z dziennikarzem pisma kibicowskiego jest to: (Redaktor_pismo kibicowskie).

masowych. Był to istotny krok w zakresie walki z przemocą stadionową w Polsce. Akt rozstrzygał wiele spraw dotyczących meczu piłkarskiego, między innymi zabraniał odpalania środków pirotechnicznych i ustanawiał zakazy stadionowe. Wprowadzenie ustawy w życie miało przez dłuższy czas charakter przede wszystkim symboliczny, ponieważ podawano w wątpliwość jej wewnętrzną spójność; trudno ją też było zestawiać z innymi przepisami, co samo w sobie nie ułatwiałoby przeciwdziałania stadionowemu chuligaństwu. Nowe prawo należy jednak uznać za ważną zmianę w strukturze państwa, zmierzającą do cywilizowania figuracji futbolowej.

/// Początki funkcjonalnego zróżnicowania

„Parlamentaryzacja” chuligaństwa

Choć wspomniana ustawa nie wyrugowała aktów agresji, ich liczba jednak znacząco spadła. Jeszcze w 1998 roku było ich 826, w pierwszej dekadzie XXI wieku liczba ta rzadko przekraczała 200, a w 2010 roku osiągnęła historycznie najniższy pułap – 105 (Piotrowski 2012). Końcówka lat 90. to także powolna zmiana charakteru kultury kibicowania – pojawiają się załączki jej funkcjonalnego zróżnicowania. W listopadzie 1998 roku dochodzi do pierwszej umówionej, zaplanowanej przez obie strony walki (tak zwane ustawki) pomiędzy kibicami Lechii Gdańsk i Arki Gdynia. Jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmi, przeniesienie akcentu na ustawiane bójkę to ważny motyw zmiany w fanowskiej figuracji. Ciekawe refleksje w kontekście znaczenia ustawianych walk snuje kibic z Gdyni:

Najważniejsze w takich walkach jest to, żeby nie było sprzętu. My swój dym z Lechią ustawiliśmy po to, żeby nie bić się na sprzęty [...]. Nam jako młodym chłopakom starsi wpajali to, że walka ze sprzętem nie ma sensu. Szkoda zdrowia i mogą z tego być poważne problemy. [...] Do tego, żeby nie było używanych sprzętów, miały właśnie służyć ustawki. Chodziło o to, żeby światek chuligański się trochę ucywilizował. (*Młodzi chuligani – Arka Gdynia* 2017: 73)

Natomiast dziennikarz pisma kibicowskiego dodaje:

Ustawki były sposobem sprawdzenia się. Ekipy zaczęły myśleć, jak to zorganizować. Siłą rzeczy te grupy musiały się w tym specjali-

zować, bo to już nie było miejskie, spontaniczne spotkanie, gdzie można było pasem pomachać albo butelką rzucić, tylko musiałeś być wojownikiem. Troszkę potrenować. I tak to poszło. (Redaktor_pismo kibicowskie)

„Ustawki” stały się przedmiotem dyskusji w środowisku. Spierano się o zasady, o reguły, które powinny się opierać na honorze i szacunku do przeciwnika (Zgred 2002: 31), a także na takich „technicznych” ustaleniach, jak równa liczba uczestników, ich wiek czy nieposiadanie narzędzi/przedmiotów używanych w walce. W 2004 roku podpisano tak zwany pakt poznański – kibice kilkudziesięciu klubów spotkali się, aby omówić reguły dotyczące nieużywania sprzętu w walce oraz zasadę rozejmu w czasie meczów reprezentacji Polski. Pakt ten, z pewnymi odstępstwami (nie obowiązuje on na przykład w Krakowie, gdzie kibice Cracovii i Wisły wciąż używają niebezpiecznych narzędzi w konfrontacjach; walki między kibicami polskich klubów zdarzają się także na meczach kadry narodowej), funkcjonuje do dziś. Ewolucja litery prawa (zewnątrzny czynnik cywilizujący) szła zatem ramię w ramię z przekształceniami środowiska kibicowskiego, które na podstawie własnych porządków normatywnych próbowało „okrzesać” najbardziej „barbarzyńskie” zachowania.

Czy więc „honorowa” agresja wobec przeciwnika świadczy o cywilizowaniu kultury kibicowania? Jeśli oceniać to z perspektywy szerszego kontekstu, społecznych obyczajów, akty przemocy nadal będą zakwalifikowane jako niecywilizowane. Jednocześnie jednak historyczny proces społeczny pokazuje powolną, lecz wyraźną zmianę nastawienia kibiców. O ile w latach 90. takie kwestie jak używanie sprzętu do bójek nie były przedmiotem sporów, o tyle obecnie już są. Droga do wyrugowania tak ekstremalnych afektów jak agresja (czy nienawiść) z figuracji kibiców jest daleka, nie można jednak nie dostrzegać zmiany, na którą wpływają również przymusy zewnętrzne. Nawet tam gdzie nadal pojawia się przemoc (walki chuliganów), jest już więcej zasad, regulacji i hamulców, które – choć zabrzmi to paradoksalnie – profesjonalizują i modernizują ten „dewiacyjny” aspekt kibicowskiej figuracji. Niektóre z walk chuligańskich stają się rodzajem „sportu”, „rozgrywki”, formą „pogoni za uniesieniem” (Elias, Dunning 1986).

Chuligańskie potyczki stały się „profesjonalną” rozgrywką, właściwie sportem w ostatnich latach, kiedy to zaczęto organizować oficjalne gale walki, w których występują kibice różnych drużyn. Jedną z takich gal – o nazwie „The War” (zorganizowana w czerwcu 2021 roku) – w pewien sposób „zalegalizowała” ustawki. W oktagonie (specjalny ring otoczony siatką) były

się ekipy chuligańskie kilku klubów (między innymi Wisłoki Dębica, Elay Toruń). Każdą ekipę reprezentowało trzech walczących (jeden w rezerwie), walka trwała do nokautu lub przerwania pojedynku przez sędziów (trzech sędziów w każdym pojedynku), a zasady były bardzo zbliżone do tych ustalanych przez kibiców podczas nielegalnych spotkań. Taka oficjalna „ustawka” nie różniła się od normalnych zawodów sportowych, a jedynym elementem wzbudzającym wątpliwości mogła być brutalność rywalizacji (która nie różniła się jednak od tradycyjnych gal MMA). Jak zauważa Robert van Krieken (2007: 31):

Ważnym motorem napędowym procesu cywilizowania jest rywalizacja [...]. Nieustanna rywalizacja pomiędzy różnymi grupami społecznymi generuje zarówno dążność do podporządkowania się etykietce i wzrastającemu reżimowi ludzkiego ciała, emocji, jak i do pożądanego rygorystycznej kontroli w zakresie autodyscypliny.

Rywalizacja jest rdzeniem aktywności kibicowskiej, zwłaszcza chuligańskiej. Jeżeli ma być uznana za wiarygodną, musi opierać się na zasadach powszechnie przyjętych (na przykład na kodeksie kibica), dotyczących zarówno manier, jak i – specyficznie pojmowanych – obyczajów. Co do autodyscypliny, to istotne jest, że ekipy chuligańskie składają się obecnie z nieprzypadkowych osób, które są zaangażowane w treningi sztuk walki (boks, MMA etc.). Bez zbędnej przesady należy stwierdzić, że w aktywnościach chuligańskich coraz mniej jest spontaniczności, przypadkowości, a coraz więcej wyrachowania, strategii i planów treningowych.

Gale walki z udziałem chuliganów, ich sportowe „prowadzenie się”, kształtowanie się grup chuligańskich jako oddzielnych „dywizji” w świecie kibiców jest niewątpliwym procesem historycznym. Jak wspomina kibic Śląska Wrocław:

To kwestia pokoleniowa. Każde pokolenie ma inne priorytety. Mogę powiedzieć, że na przykład w przeszłości podróżujący kibice byli spontaniczni, było mnóstwo picia. A teraz to jest rodzaj sportu, oni się brzydzą alkoholu i nie mówią dobrze o osobach, które się zataczają.

Wejście w struktury chuligańskie jest praktycznie niemożliwe dla kibiców, którzy nie dysponują odpowiednim przygotowaniem sportowym, ale to nie oznacza, że kariera kibica nie ma szans rozwoju poza chuligań-

ską figuracją. Jest to możliwe właśnie dzięki „funkcjonalnej dyferencjacji” w świecie kibiców, w którym oprócz chuliganów funkcjonują także inne sfery aktywności.

Dywizja ultras

Przemoc w świecie kibiców ma nie tylko wymiar fizyczny, ale też symboliczny, performatywny. W przeciwnika można bowiem „bić” nie tylko chuligańską pięścią, lecz także za pomocą obrazów i słów prezentowanych na flagach, w choreografiach. Performatywny przekaz jest domeną grup *ultras*, których rozwój związany jest z „podziałem funkcji” (Elias 2009b: 32) w środowisku fanów. W artykule opublikowanym w piśmie „To My Kibice” napisano: „W 2002 jak grzyby po deszczu powstawały kolejne grupy *ultras*. [...] Coraz bardziej uwidaczniał się podział na *ultras/hooligans*” (*Kalendarium dziesięciolecia* 2011: 35).

W latach 90. kibice największych klubów prezentowali flagi robione własnym sumptem przez zszywanie dużych połaci materiału. Były to flagi bardzo proste, najczęściej w barwach klubowych. Królowały te o małych rozmiarach, które można było powiesić na płocie, nierzadko tworzone z prześcieradel i domowych materiałów. Przelomowy w ruchu polskich ultrasów był sezon 2001/2002, kiedy to oprawy meczowe stały się integralnym elementem spotkań piłkarskich. Początkowo kibice rywalizowali głównie na wielkości tych opraw, mierzone liczbą uczestniczących w nich kibiców. Większe i lepiej zorganizowane grupy starały się stopniowo urozmaicać i zwiększać złożoność choreografii, podczas gdy mniejsze kluby ograniczały się do prezentacji nazwy i barw klubowych. Kolejne sezony przyniosły prawdziwą rewolucję, albowiem kibicowskie performance’y są już nie tylko spektakularnymi przedstawieniami choreograficznymi, ale również zaczynają kierować komunikaty do świata zewnętrznego (Kossakowski, Szlendak, Antonowicz 2018).

Instytucjonalizacja ruchu

Zjawiskiem sprzyjającym rozwojowi kibicowskich performance’ów jest instytucjonalizacja środowiska kibicowskiego w formie stowarzyszeń – o tym, że ma to związek z „funkcjonalną dyferencjacją”, wspomina jeden z kibiców: „*Ultras* mają swoje sprawy, ekipy sportowe [chuligani – RK] swoje, stowarzyszenia kibiców też swoje” (Kibic_Śląsk Wrocław). Trend ten rozpoczął się na dobre w 2003 roku. Jest to o tyle istotne, że coraz bardziej złożone

i skomplikowane oprawy meczowe wymagały ścisłej współpracy z władzami klubu ze względu na kwestie logistyczne (instalacja, magazynowanie w pomieszczeniach klubowych). Instytucjonalizacja ruchu *ultras* pomaga także w zbieraniu środków finansowych na choreografie, których koszty przekraczają często kilkadziesiąt tysięcy złotych.

Pośrednio ruch *ultras* wymusił formalizację środowisk kibicowskich, co pomogło ruchom fanów odkryć różne obszary działalności pozastadionowej i uczyniło z nich organizacje społeczeństwa obywatelskiego (Grodecki 2015). Jak wspomina kibic Górnika Zabrze: „Wszystko zaczęło być bardziej zorganizowane, bilety i inne sprawy; mogliśmy otrzymywać bilety albo tylko przez klub, albo przez stowarzyszenie. I stowarzyszenia były zakładane po prostu po to, by to wszystko znormalizować”. Ogólnie rzecz ujmując, powody sformalizowania (części) działalności kibiców były związane z: ułatwieniem podejmowania decyzji, koniecznością wchodzenia w dialog z innymi aktorami zarówno na szczeblu lokalnym, jak i centralnym, a także z przejmowaniem odpowiedzialności za komunikację w imieniu wszystkich grup kibicowskich (Burski 2013: 276). Dzięki stowarzyszeniom kibice przestali być „spontaniczną masą”, która wymyka się wszelkim normom, a w konsekwencji nie może być adresatem dialogu ze strony innych. Nagle, dzięki sformalizowanym ciałom, kibice nie tylko stali się partnerami dla wielu (często otwartych na współpracę) aktorów (jak urzędy, firmy, związki piłkarskie, a zwłaszcza kluby), ale przede wszystkim zaczęli poszerzać spektrum swojej działalności o wymiary dotychczas zupełnie dla nich niedostępne.

„Typowe” kibicowskie stowarzyszenie jest również wyrazem „funkcjonalnej dyferencjacji” w związku z licznymi aktywnościami, w które się angażuje. Stowarzyszenia związane z kibicami największych klubów zajmują się bowiem: organizowaniem wyjazdów na mecze; produkowaniem i sprzedażą gadżetów kibicowskich; organizowaniem turniejów sportowych dla kibiców i dzieci; zbiórkami pieniędzy i rzeczy materialnych dla szpitali, domów dziecka, hospicjów, schronisk dla zwierząt; uczestnictwem w uroczystościach patriotycznych i świętach państwowych; prowadzeniem działalności publikacyjnej i wydawniczej; organizowaniem zbiórki krwi; ratowaniem/współzarządzaniem klubów piłkarskich; prowadzeniem własnych drużyn/sekcji sportowych i wielu innych. Ta „szerokopasmowa” działalność bezwzględnie wpisuje się w szersze procesy rozwijania społeczeństwa obywatelskiego, co jest uznawane za aspekt cywilizowania w duchu eliasowskim (Peisert 2019).

Wskazane przemiany mogą sprawiać wrażenie odwrotu ruchu kibicowskiego od „drapieżnej”, niecywilizowanej przeszłości, co wiąże się z szerszymi procesami, o których pisał Cas Wouters (1986: 11):

W toku rosnącego zróżnicowania i integracji społecznych funkcji, rozwoju demokratyzacji i równości, ludzie zmuszają siebie i innych do zachowywania się z większą rozwagą; rozwagą nad uczuciami i interesami większej liczby osób. [...] Poziom wzajemnie oczekiwanej autopowściągliwości wzrósł.

W pewnym sensie kibice także zachowują się „z większą rozwagą” (dyskusje na temat „honorowej” przemocy) oraz biorą pod uwagę interesy i uczucia większej liczby osób (angażowanie się w akcje społeczne dla podmiotów spoza własnej grupy). Nie znaczy to jednak, że tożsamość ruchu kibicowskiego zupełnie zmieniła swój wektor na bardziej inkluzyjny. Jej „antagonistyczny” wymiar, który ma charakter fundacyjny (co wynika przede wszystkim z rywalizacji sportowej między klubami), nieustannie ewoluuje, lecz nigdy nie stracił na wadze. Wrogość między kibicami systematycznie fluktuuje, ponieważ jest to środowisko permanentnych rekonfiguracji alianсів, konfliktów i układów. Zmieniają się też wrogowie „zewnątrzni”, którzy „służą” wzmocnieniu wewnętrznej spójności środowiska, a także rozwojowi ideologicznej tkanki ruchu. „Polityka tożsamości” współczesnych kibiców również jest efektem procesu, którego prześledzenie – choćby skrótowo – jest kluczowe do zrozumienia współczesnego ruchu kibicowskiego.

/// Tożsamość konfliktu i nowa „drapieżność”

Dla współczesnej tożsamościowej dynamiki ruchu kibicowskiego kluczowe znaczenie miały zewnętrzne imperatywy związane z procesami w społeczeństwie. Zawężając, jednym z najistotniejszych wątków jest tutaj przyznanie Polsce organizacji Euro 2012. W kontekście tego artykułu nie chodzi tylko o wydarzenie sportowe, ale raczej o projekt społeczny o modernizującym charakterze, który miał zaprezentować Polskę jako spełniającą kryteria bycia krajem nieróżniącym się od innych w Europie Zachodniej (Kossakowski 2019). W polskiej prasie używano wobec tego projektu takich sformułowań, jak „skok cywilizacyjny”, „cywilizacyjna lokomotywa” czy „symboliczne zwieńczenie polskiej transformacji” (Kiel 2014: 97). Uczynienie Euro 2012 taką wizytówką wymagało jednak nie tylko sprawnego zarządzania powstającą infrastrukturą drogową, kolejową czy stadionową,

ale przede wszystkim wyrugowania z takiej wizji nowoczesnej Polski „barbarzyńskich” i niecywilizowanych outsiderów. Najżarliwsi kibice stali się w tym kontekście niebagatelnym problemem, byli bowiem istotną częścią piłkarskich rytuałów, mogli zatem – w domyśle – sprawiać kłopot w organizacji piłkarskiego święta (w związku ze swoim krytycznym stosunkiem do turnieju, jak również trudnym do skontrolowania charakterem), czemu przyglądała się cała Europa. Sytuację w tamtym czasie komplikował negatywny obraz Polski, jaki przedstawiały niektóre zachodnie media, ocierając się o panikę moralną (Rek-Woźniak, Woźniak 2020).

Władze wyznaczyły sobie za cel pozbycie się tego problemu, co dobrze obrazują słowa ówczesnego premiera Donalda Tuska: „Nawet jeśli walka o spokój na stadionach i bezpieczeństwo ludzi będzie miała trwać tygodniami czy miesiącami, to od dzisiaj nie ustąpimy ani na krok” (vor 2011). Antagonizm w tym przypadku ugruntował linię podziału oraz przyczynił się do wzmocnienia tożsamości zbiorowej kibiców. Korzenie kibicowskiej tożsamości zbiorowej powstały oczywiście wcześniej, dzięki czemu fani piłki nożnej weszli w konflikt w sposób zorganizowany i kolektywny. Ich tożsamość została jednak przez ten antagonizm wzmocniona i ideowo rozwinięta.

W kontekście Euro 2012 kibice protestowali przeciwko polityce rządu, między innymi prezentując na meczach oprawy o treści politycznej. Nieustannie właściwie trwał bojkot skonfliktowanych z kibicami mediów (na przykład „Gazety Wyborczej”, telewizji TVN), które wspierały modernizacyjny dyskurs związany z mistrzostwami. Był to projekt, w którym wyraźnie wyznaczono linię podziału między „outsiderami” a „osiadłymi” (Elias, Scotson 1994) – między tymi, którzy nie mieszczą się w przyjętych normach ucywilizowanego społeczeństwa, a tymi, którzy te normy spełniają i posiadają legitymację do ustanawiania takich podziałów. Podejście „osiadłych” można opisywać w tym kontekście jako „cywilizującą ofensywę” (Flint, Powell 2014: 71), co dobrze zdają się obrazować słowa jednego z polityków ówczesnej partii rządzącej: „Mamy do czynienia ze zdziczeniem części społeczeństwa. [...] albo kibole się zsocjalizują, albo trzeba będzie sięgnąć po inne rozwiązania” (Fal 2013). Narracji o kibicach jako „problemie” towarzyszyły różne – często bardzo pejoratywne (na przykład „bandyci”, „łobuzeria”, „dzicz”, „stadionowi bandyci”, „agresywne wyrostki w dresach”, „hordy stadionowe”, „faszyści”, a nawet „terroryści”) – określenia, z których najbardziej rozpoznawalnym stał się wspomniany „kibol” (zresztą szybko został zinternalizowany przez całą kibicowską społeczność i wykorzystywany jako „straszący” emblemat).

Co ciekawe, kibice sięgnęli w tamtym czasie po retorykę grupy dyskryminowanej, co jest o tyle zaskakujące, że w swojej dotychczasowej historii używali przede wszystkim narracji „ofensywnej”, „wojowniczej” (co jest ważną częścią performance’ów meczowych; zob. Kossakowski 2021). W wypowiedziach można odnaleźć ślady tożsamości „outsidera”: „Nigdzie w Europie kibice nie są tak mocno traktowani jak bydło, którym nie jesteś. Jesteśmy ludźmi, mającymi takie same prawo do wolności jak reszta społeczeństwa!” (Obecny 2013: 35). Metaforyka cywilizowania „outsiderów” przez „osiadłych” pojawia się również w wypowiedziach kibiców:

Być może oni [władze piłkarskie – RK] faktycznie doszli do wniosku, że nie ma sensu z nami walczyć, a lepiej nas ucywilizować. [...] Ja jednak wątpię, czy my sami jeszcze potrafimy być normalni. Atakując nas ze wszystkich stron przez parę długich lat, sprawili, że ruch kibicowski stał się bestią o niezwykle twardym pancerzu i ostrych zębach. Sami tego potwora wyhodowali na ziemiach między Bugiem a Odrą. (Przytomny 2013: 53)

Jedno z założeń tego artykułu jest takie, że poczucie dyskryminacji i bycia represjonowanym mogło mieć istotne znaczenie w procesie rekonstrukcji polityki tożsamości polskich kibiców, która zaczyna się od analizy stopnia i rodzaju opresji, a następnie odwołuje do sposobów transformacji postaw, które dyskryminowaniu sprzyjają. Jest to nie tylko polityka umożliwiająca zmanifestowanie się tożsamości dotychczas niewidzialnej, ale też polityka wskazywania przyczyn tej niewidzialności (na przykład warunków strukturalnych, politycznego interesu). Konflikt z silniejszym przeciwnikiem (w sensie instytucjonalnym) wymusza konstruowanie ram stanowczej, sprawiającej wrażenie niezłomnej, tożsamości. Można nawet stwierdzić, że wskutek konfliktu z „osiadłymi” kibice powrócili do „drapieżnej” tożsamości, choć sensowniej byłoby zaproponować, że stają się „drapieżni” w nowy sposób – nie ma już bowiem powrotu na przykład do chuligaństwa w wymiarze z lat 90. Można nawet stwierdzić, że procesy cywilizowania, opisane w pierwszych akapitach tego tekstu, zachowują swoją aktualność – przemoc chuligańska nie traci swego „profesjonalnego” charakteru i nie wraca do „barbarzyńskich” czasów (lub wraca incydentalnie), a zasięgi aktywizmu obywatelskiego stowarzyszeń kibicowskich nie maleją.

Nowa „drapieżność” kibiców nie jest zatem związana z eskalacją przemocy fizycznej (choć jest ona cechą konstytutywną ruchu kibicowskiego), ale z silnie wyrażaną treścią o charakterze ideologicznym. Konflikt z rzą-

dem i mediami wpłynął na poszukiwanie symboliki buntu, która towarzyszyłaby wyrażanym emocjom i postawom. Z powodów historycznych (zob. Kossakowski, Szlendak, Antonowicz 2018), a przede wszystkim strukturalno-tożsamościowych (militarny i zmaskulinizowany charakter ruchu; zob. Kossakowski 2021; Kossakowski, Antonowicz, Jakubowska 2020), kibice mogli sięgnąć wyłącznie po paletę symboliczną o konserwatywno-prawicowej proveniencji. W odróżnieniu od wielu krajów Europy Zachodniej performance'y polskich kibiców nie wykorzystują lewicowej symboliki i retoryki walki klas. Na polskich stadionach nie ma symboli Che Guevary, sierpa i młota czy hasel antykapitalistycznych. Za sprawą historycznie uwarunkowanej w trakcie 45 lat panowania w Polsce realnego socjalizmu niechęci do ideologii lewicowej środowiska kibicowskie nie dysponują innym poza konserwatywno-patriotyczno-religijnym zestawem symboli służących wyrażaniu wspólnotowych doświadczeń i społecznego niezadowolenia.

Kluczowe do pełnego zrozumienia współczesnej „drapieźności” ruchu kibicowskiego jest jednak dodanie kolejnego kontekstowego elementu – przemian społecznych i obyczajowych oraz wydarzeń z tymi przemianami związanych, które mają bardziej współczesny charakter. Wojna z rządem przy okazji Euro 2012 pozwoliła „opakować” tożsamość buntu i oporu w symbolikę konserwatywną (wraz z gloryfikacją żołnierzy wyklętych, którzy stali się dla kibiców nie tylko elementem narracji tożsamościowej, ale i źródłem identyfikacji i ucieleśnieniem postaw godnych naśladowania; zob. Nosal, Kossakowski, Woźniak 2021), natomiast takie kwestie, jak kryzys uchodźczy czy walka środowisk LGBT+ o swoje prawa w ostatnich latach, pomogły kibicowską tożsamość wzmocnić i skonsolidować. Zarówno na stadionach, jak i na ulicach kibice stali się częścią ruchu „oporu” przeciwko przyjmowaniu/asymilacji uchodźców oraz ruchom progresywnym działającym na rzecz osób nieheteronormatywnych (szczegółowa analiza zob. Kossakowski, Nosal, Woźniak 2020; Kobierecki, Kossakowski, Nosal 2021). W tożsamościowej „walce” kibice sięgają po wszystkie – sprawdzone przez lata – środki: zarówno w warstwie symbolicznej (choreografie stadionowe), jak i praktycznej (na przykład walki uliczne ze środowiskami lewicowymi podczas protestów kobiet czy Marszu Niepodległości). To pokazuje, że procesów przekształceń danego środowiska nie da się analizować w odseparowaniu od analizy procesów przekształceń szerszego kontekstu. Na przykładzie ruchu kibicowskiego widać wyraźnie, że w różnych momentach historycznych specyficzne wydarzenia czy obyczajowo-kulturowe trendy nie pozostały bez wpływu na strukturę i specyfikę tego ruchu.

/// Podsumowanie

Opisane wydarzenia (zarówno współczesne, jak i starsze) jasno pokazują, że historia ruchu kibicowskiego jako procesu społecznego przechodzi różne fazy, natomiast z pewnością nie jest liniowa i zaplanowana. Wydaje się jednak, że podąża w stałym kierunku. Dobrze opisuje go metaforyka związana z procesem cywilizowania opisanym przez Norberta Eliasa. Ruch kibicowski zmienia się w „zgodzie” z procesami, które zachodzą w całym społeczeństwie. Wrażliwość na przemoc praktycznie nie funkcjonowała jako narzędzie „kontroli” kibicowskich „outsiderów” w latach 90., natomiast co najmniej od czasów Euro 2012 stanowi ważną wykładnię w interpretacji (i w krytyce) ruchu kibicowskiego. Wrażliwość ta zbiega się zarówno z legitymizacją modernizujących kierunków rozwoju polskiego społeczeństwa przez grupy „osiadłych” (znaczącej jej części), jak i szerszymi kulturowymi trendami docierającymi do Polski, które witane są jako kolejne ucywilizowane etapy w społecznym rozwoju. Patrzenie z perspektywy „osiadłych” na kibiców ma swoje konsekwencje w postaci opisu tych ostatnich za pomocą „barbarzyńskich”, niecywilizowanych właściwości. Kibice nadal są postrzegani krytycznie, jako ci, którzy zaburzają dążności do modelowania świata w określony sposób, w zgodzie z określonymi wartościami. Te wartości na tyle jednak ewoluowały od roku 1989 (biorąc początek przemian systemowych za kluczową cezurę), że utrudniają dostarczenie zmian, które w świecie kibiców się dokonują.

Tymczasem „twarde” dane, na przykład dotyczące liczby burd i aktów przemocy na stadionach, pokazują, że „barbarzyńskich” zachowań i aktów przemocy jest mniej – na polskich stadionach z roku na rok jest bezpieczniej, a najważniejszymi wykroczeniami odnotowanymi przez różne służby są niecenzuralne słownictwo i pirotechnika (Kossakowski 2021). Współczesne społeczne trendy „autopowściągliwości” nie dotyczą jednak obecnie tylko brutalnej fizycznej przemocy i aktów wandalizmu. Wydaje się bowiem, że kibice mogą być wciąż uznawani za „drapieżnych” outsiderów, ponieważ ich sposób wyrazu, bezkompromisowy język, a przede wszystkim brak akceptacji dla pewnych kulturowo-obyczajowych trendów wciąż czyni ich „barbarzyńcami” dla sporej grupy „osiadłych”.

Prognozowanie dalszych etapów historii społecznej ruchu kibicowskiego nie jest głównym celem tego tekstu, jednak wydaje się, że można pokusić się o zasygnalizowanie możliwych trendów. Ogólnie rzecz ujmując, zdaje się, że trendy cywilizujące będą zachowywane. Będą one dotyczyły

przeważającej części ruchu kibicowskiego, która mieści się między dwoma, mniej licznymi, ale istotnymi z różnych powodów biegunami.

Pierwszym z nich jest biegun „chuligański”. Jak pokazano wcześniej, tworzą go wyspecjalizowane kolektywy oparte na wytrenowanych „fighte-rach”. Grupy te mogą się specjalizować i dalej profesjonalizować zarówno w warstwie sportowej (wchodząc coraz mocniej w legalnie organizowane gale sportów walki), jak i w przestrzeni działalności nielegalnej. Ta ostatnia kwestia daje o sobie znać co jakiś czas, gdy policja publikuje informacje o kolejnych zatrzymaniach „pseudokibiców” (choć *de facto* dotyczy to członków grup chuligańskich) zaangażowanych w działalność przestępczą (szerzej o tym wymiarze życia kibiców zob. Kossakowski 2021). Ten wątek ma charakter decywilizujący, ponieważ chuligani mogą wykorzystać swoją siłę i władzę także wobec innych kibiców. Historia ostatnich lat pokazuje, że ich działania mogą doprowadzić niemal do bankructwa klubu (*casus* Wisły Kraków; zob. Jadczyk 2019); badania pokazują również, że wykorzystują oni swoją władzę, czerpiąc korzyści (przede wszystkim materialne, choć nie tylko) z pozostałych kibiców (Grodecki, Kossakowski 2021).

Drugim biegunem są grupy, które mocno angażują się w przestrzeń ideologiczną. Kibice w Polsce, ogólnie rzecz biorąc, są wierni prawicowej optyce (pokazują to także badania ilościowe; zob. Kossakowski, Besta 2018), co nie znaczy jednak, że wszyscy z nich są na tym polu bardzo aktywni. Obserwacje zaangażowania kibiców w wydarzenia o charakterze patriotycznym pokazują, że albo są one traktowane jako okazja do pokazania antysystemowych postaw (lub wręcz konfrontacji siłowej z policją lub grupami lewicowymi) – jak to ma miejsce w wypadku Marszu Niepodległości; albo mają charakter dość kameralny, gromadzący mniejsze grupy – przede wszystkim starszych kibiców. Takie wydarzenia jak Pielgrzymka Patriotyczna Kibiców na Jasną Górę czy lokalne obchody Narodowego Dnia Pamięci „Żołnierzy Wyklętych” gromadzą głównie bardziej doświadczonych kibiców, nieco starszych, którzy traktują te uroczystości nie tyle jako wydarzenie kibicowskie, ile ważne dla ich własnych ideowych przekonań. W tym kontekście kluczowe jest zatem pytanie, czy będą oni mieli przełożenie na młodszych kibiców, którzy tworzą zdecydowaną większość. Trudno zakładać, że w przestrzenie ideologiczne ruchu kibicowskiego dostaną się jakieś komponenty lewicowego myślenia w najbliższej przyszłości, lecz jednocześnie pytaniem otwartym jest, czy „prawicowość” całego ruchu zmieni się w bardziej zaangażowaną aktywność, czy będzie się sprowadzała do warstwy symbolicznej, prezentowanej przede wszystkim na meczowych choreografiach.

Nielatwo zatem przewidzieć, jak mocno decywilizujące prądy związane z działalnością chuliganów albo ideowe zaangażowanie bardziej doświadczonych kibiców odcisną się na innych „dywizjach” kibicowania. Jeśli grupy chuligańskie będą silniejsze, należy się spodziewać ich rosnącego wpływu. Wydaje się jednak, że dość prawdopodobny jest trend odwrotny. Ruch kibicowski od kilku lat przeżywa bowiem kryzys związany z rekrutacją nowych członków (co przyznają sami kibice; zob. Kossakowski 2017), co łączy się między innymi z rosnącą liczbą „atrakcyjniejszych” aktywności (sfera social mediów, konsumpcyjne rozrywki) dla młodych ludzi, którzy byli dotychczas podstawowym zasobem grup kibicowskich. Można zakładać, że nowe pokolenia młodych ludzi, socjalizowane w czasach o zupełnie innej wrażliwości na przemoc i na przykład wulgarny język, będą coraz mniej skłonne do angażowania się w ruch kibicowski, jeśli w jego ramach wciąż dominującą narracją będzie ortodoksyjny antagonizm wobec różnych grup. Natomiast może być i tak, że ruch kibicowski będzie „łagodniał” i postawy biegunowo skrajne będą tracić na znaczeniu, aczkolwiek długość tego procesu trudno oszacować.

Bibliografia:

/// Antonowicz D., Grodecki M. 2018. *Missing the Goal: Policy Evolution towards Football-Related Violence in Poland (1989–2012)*, „International Review for the Sociology of Sport”, nr 4, s. 490–511.

/// Antonowicz D., Kossakowski R., Szlendak T. 2015. *Aborygeni i konsumenci. O kibicowskiej wspólnocie, komercjalizacji futbolu i stadionowym apartheidzie*, IFiS PAN.

/// Brentin D. 2016. *Ready for the Homeland? Ritual, Remembrance, and Political Extremism in Croatian Football*, „Nationalities Papers”, nr 6, s. 860–876.

/// Burski J. 2013. *Od chuligana do prezesa – analiza przemian zachodzących w społecznym świecie polskich kibiców*, [w:] *Futbol i cała reszta. Sport w perspektywie nauk społecznych*, red. R. Kossakowski i in., Orbis Exterior, s. 269–286.

/// Cleland J., Doidge M., Millward P., Widdop P. 2018. *Collective Action and Football Fandom: A Relational Sociological Approach*, Palgrave Macmillan.

/// Doidge M., Kossakowski R., Mintert S. 2020. *Ultras: The Passion and Performance of Contemporary Football Fandom*, Manchester University Press.

- /// Elias N. 1996. *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Willey.
- /// Elias N. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*, tłum. J. Stawiński, PWN.
- /// Elias N. 2008. *Społeczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, PWN.
- /// Elias N. 2009a. *Social Processes*, [w:] *Norbert Elias. Essays III: On Sociology and the Humanities*, red. R. Kilminster, S. Mennell, University College Dublin Press, s. 4–8.
- /// Elias N. 2009b. *Towards a Theory of Social Processes*, [w:] *Norbert Elias. Essays III: On Sociology and the Humanities*, red. R. Kilminster, S. Mennell, University College Dublin Press, s. 9–39.
- /// Elias N. 2009c. *Football in the Process of Civilization*, [w:] *Norbert Elias. Essays III: On Sociology and the Humanities*, red. R. Kilminster, S. Mennell, University College Dublin Press, s. 190–197.
- /// Elias N. 2011. *O procesie cywilizacji*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, W.A.B.
- /// Elias N., Dunning E. 1986. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell.
- /// Elias N., Scotson J.S. 1994. *The Established and the Outsiders*, Sage.
- /// Fal M. 2013. *Sienkiewicz zapowiada, że w wojnie z kibolami sięgnie po „wszystkie dostępne metody”*. *To realny plan czy populizm?*. <https://natemat.pl/71997,sienkiewicz-zapowiada-ze-w-wojnie-z-kibolami-siegnie-po-wszystkie-dostepne-metody-to-realny-plan-czy-populizm>; dostęp: 25.06.2021.
- /// Flint J., Powell R. 2014. *‘We’ve Got the Equivalent of Passchendaele’: Sectarianism, Football and Urban Disorder in Scotland*, [w:] *Football Hooliganism, Fan Behaviour and Crime. Contemporary Issues*, red. M. Hopkins, J. Treadwell, Palgrave Macmillan, s. 71–91.
- /// Giulianotti R. 2004. *Civilizing Games: Norbert Elias and the Sociology of Sport*, [w:] *Sport and Modern Social Theorists*, red. R. Giulianotti, Palgrave Macmillan, s. 145–160.
- /// Giulianotti R. 2011. *Sport Mega Events, Urban Football Carnivals and Securitised Commodification: The Case of the English Premier League*, „Urban Studies”, nr 15, s. 3293–3310.

- /// Gorący A. 2009. *Widowisko sportowe – studium agresji. Unwarunkowania zachowań agresywnych kibiców piłki nożnej*, Wyższa Szkoła Kultury Fizycznej i Turystyki im. Haliny Konopackiej.
- /// Grodecki M. 2015. *Trzecia strona trybun. Działalność stowarzyszeń kibiców piłkarskich w Polsce*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, nr 4, s. 100–115.
- /// Grodecki M., Kossakowski R. 2021. *Class Wars among Devoted Football Supporters: Hooligan Bourgeoisie and Non-Hooligan Proletariat*, „Soccer & Society”. doi. 10.1080/14660970.2020.1828076.
- /// Jadczyk S. 2019. *Wisła w ogniu. Jak bandyci ukradli Wisłę Kraków*, Otwarte.
- /// *Kalendarium dziesięciolecia*. 2011. „To My Kibice”, nr 2, s. 32–51.
- /// Kiel L. 2014. *Polska jako skolonizowany kolonizator. Dyskursy o „europejskości” w związku z Euro 2012*, [w:] *Nie tylko piłka w grze. Antropologiczne interpretacje Euro 2012*, red. M. Buchowski, M. Kowalska, Nauka i Innowacje, s. 81–108.
- /// King A. 1998. *The End of the Terraces*, Leicester University Press.
- /// Kobierecki M., Kossakowski R., Nosal P. 2021. *Opportunistic Nationalism and Racism: Race, Nation, and Online Mobilisation in the Context of the Polish Independence March 2020*, „Soccer & Society” (w druku).
- /// Kossakowski R. 2017. *Od chuliganów do aktywistów. Polscy kibice i zmiana społeczna*, Universitas.
- /// Kossakowski R. 2019. *Euro 2012, the ‘Civilizational Leap’ and the ‘Supporters United’ Programme: A Football Mega-Event and the Evolution of fan Culture in Poland*, „Soccer & Society”, nr 5, s. 729–743.
- /// Kossakowski R. 2021. *Hooligans, Ultras, Activist: Polish Football Fandom in Sociological Perspective*, Palgrave Macmillan.
- /// Kossakowski R., Besta T. 2018. *Football, Conservative Values, and a Feeling of Oneness with the Group: A Study of Polish Football Fandom*, „East European Politics and Societies”, nr 32, s. 866–891.
- /// Kossakowski R., Antonowicz D., Jakubowska H. 2020. *The Reproduction of Hegemonic Masculinity in Football Fandom: An Analysis of the Performance of Polish Ultras*, [w:] *The Palgrave Handbook of Masculinity and Sport*, red. R. Magrath, J. Cleland, E. Anderson, Palgrave Macmillan, s. 517–536.

/// Kossakowski R., Nosal P., Woźniak W. 2020. *Politics, Ideology and Football Fandom: The Transformation of Modern Poland*, Routledge.

/// Kossakowski R., Szlendak T., Antonowicz D. 2018. *Polish Ultras in Post-Socialist Transformation*, „*Sport in Society*” nr 6, s. 854–869.

/// Krieken R. van. 2007. *Civilizing Processes*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, red. G. Ritzer, Wiley, s. 29–33.

/// Layder D. 1986. *Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis*, „*Sociology*”, nr 3, s. 367–386.

/// Malcolm D. 2012. *Sport and Sociology*, Routledge.

/// Mennell S. 1996. *Civilizing and Decivilizing Process*, [w:] *The Course of Human History. Economic Growth, Social Process and Civilization*, red. J. Goudsblom, D.M. Jones, S. Mennell, Routledge, s. 101–116.

/// Mennell S. 2007. *The American Civilizing Process*, Polity Press.

/// Mennell S., Goudsblom J. 1998. *Introduction*, [w:] *Norbert Elias: On Civilization, Power, and Knowledge. Selected Writings*, red. S. Mennell, J. Goudsblom, The University of Chicago Press, s. 1–48.

/// *Młodzi chuligani – Arka Gdynia*. 2017. „*To My Kibice*”, nr 3, s. 73.

/// Montague J. 2021. *1312. Incognito wśród najbardziej fanatycznych kibiców na świecie*, Wydawnictwo SQN.

/// Nosal P. 2015. *Spoleczne ujęcie sportu. (Trudne) definiowanie zjawiska i jego dyskurs*, „*Przegląd Socjologii Jakościowej*”, nr 2, s. 16–38.

/// Nosal P., Kossakowski R., Woźniak W. 2021. *Guerrilla Patriotism and Mnemonic Wars: Cursed Soldiers as Role Models for Football Fans in Poland*, „*Sport in Society*”. doi: 10.1080/17430437.2021.1892644.

/// Numerato D. 2018. *Football Fans, Activism and Social Change*, Routledge.

/// Obecny. 2013. *Mysz pod miotłą*, „*To My Kibice*”, nr 1, s. 35.

/// Pearson G. 2015. *Ethnography and the Study of Football Fan Cultures*, [w:] *New Ethnographies of Football in Europe: People, Passions, Politics*, red. A. Schwell, M. Buchowski, N. Szogs, M. Kowalska, Palgrave Macmillan, s. ii–xx.

/// Peisert A. 2019. *Spoleczeństwo obywateli? Obywatelskość w procesie cywilizowania*, Uniwersytet Gdański.

/// Piotrowski P. 2012. *Chuligani a kultura futbolu w Polsce*, PWN.

/// Przytomny. 2013. *Legalizacja*, „To My Kibice”, nr 12, s. 53.

/// Rek-Woźniak M., Woźniak W. 2020. *BBC's Documentary "Stadiums of Hate" and Manufacturing of the News: Case Study in Moral Panics and Media Manipulation*, „Journal of Sport and Social Issues”, nr 6, s. 515–533.

/// vor. 2011. *Jak Donald Tusk z kibicami w Bydgoszczy wojował*. http://namonciaku.pl/3miasto/1,113052,9551974,Jak_Donald_Tusk_z_kibicami_w_Bydgoszczy_wojowal.html; dostęp 25.06.2021.

/// Wąsowicz J. 2006. *Biało-zielona „Solidarność”. O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981–1989*, Finna.

/// Webber D.M. 2017. *‘Playing on the Break’: Karl Polanyi and the Double-Movement ‘Against Modern Football’*, „International Review for the Sociology of Sport”, nr 7, s. 875–893.

/// Wouters C. 1986. *Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes*, „Theory Culture and Society”, nr 2, s. 1–18.

/// Woźniak W. 2020. *Match Fixing in Polish Football: Historical Perspectives and Sociological Interpretations*, „The International Journal of the History of Sport”, nr 2–3, s. 247–263.

/// „*Wszystko zaczęło się właśnie w Bytomiu*”. 2017. „To My Kibice”, nr 3, s. 26–43.

/// Zgred. 2002. „*Okiem zgreda*”, „To My Kibice”, nr 3, s. 31.

/// **Abstrakt**

Głównym celem artykułu jest przedstawienie historii kibicowania piłkarskiego w Polsce w kontekście eliasowskiego procesu cywilizowania.. Autor tekstu, opierając się na badaniach empirycznych (wywiady pogłębione z kibicami, analiza treści czasopism i stron internetowych powiązanych z treścią kibicowską), śledzi przemiany w postawach i zachowaniach kibiców piłkarskich. Analiza kultury kibicowania pozwala wskazać rozwijające się wymiary tej kultury, jej „profesjonalizację” i funkcjonalne zróżnicowanie. Daje się bowiem zauważyć, że wiele aspektów tej kultury ucywilizowało swój charakter, co dotyczy zarówno unormowania aktów przemocy, jak i na przykład angażowania się w działalność społeczną. Z przeprowadzonych badań wynika, że głównym budulcem kultury kibicowania jest antagonistycznie – czy wręcz drapieżnie – zorientowana tożsamość, której głównym komponentem jest opozycja do różnych aktorów społecznych.

Słowa kluczowe:

kibice piłkarscy, proces cywilizowania, Norbert Elias, funkcjonalne zróżnicowanie, przemoc

/// Abstract

Outsiders in the Process of Civilisation: On the Identity of Football Fans

The main aim of this article is to present the history of football fandom in Poland in the context of Elias's civilising process. The article is based on empirical research (in-depth interviews with football fans; content analysis of magazines and websites) and follows changes in the attitudes and behaviour of football fans. An analysis of fandom culture allows us to indicate the developing dimensions of this culture, its "professionalisation" and functional differentiation. Many aspects of this culture have become more "civilised" in nature, both in terms of regulating acts of violence and, for example, promoting engagement in social activities. The analyses show that the main building block of fandom culture is an antagonistically – or even predatorily – oriented identity, whose main components are in opposition to various social actors.

Keywords:

football fans, civilising process, Norbert Elias, functional differentiation, violence

/// **Radosław Kossakowski** – socjolog, dyrektor Instytutu Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego, gdzie również przewodniczy Radzie Dyscypliny Nauki Socjologiczne. Jego naukowe zainteresowania dotyczą socjologii sportu, szczególnie w zakresie *football studies*, a także metodologii badań jakościowych i studiów nad transformacją polskiego społeczeństwa. Publikował artykuły w licznych międzynarodowych czasopismach, a jego książki ukazały się w takich wydawnictwach, jak Routledge, Manchester University Press czy Palgrave Macmillan.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4150-9730>

E-mail: radoslaw.kossakowski@ug.edu.pl

DRAPIEŻCA I OFIARA

PODRĘCZNE MNIEJSZOŚCI, SKRYTE KOLABORANTKI, PRAWDZIWI POLACY

Marta Rawłuszko
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie

W eseju *Strach przed mniejszościami* Arjun Appadurai (2009) próbuje zrozumieć źródła narastającej przemocy politycznej motywowanej kulturowo, której celem staje się ludność cywilna. Wychodząc od własnych badań poświęconych atakom hinduistycznych nacjonalistów na społeczność muzułmańską w Mumbaju, antropolog szuka interpretacji odradzających się na jego oczach ideologii narodowościowych. W ostatniej dekadzie XX wieku zaostrzenie się konfliktów zogniskowanych wokół różnic etnicznych i religijnych w ramach jednego społeczeństwa uznaje on za jakościowo nowe zjawisko.

Jego genezę Appadurai lokuje w coraz intensywniejszych procesach globalizacji, których istotą jest podważenie władzy państw narodowych i jej przesunięcie w stronę międzynarodowych organizacji, korporacji i globalnego kapitału. Państwa tracą swoją suwerenność, stając się o wiele bardziej współzależne od nowych czynników i aktorów, których nie są w stanie samodzielnie i w pełni skontrolować. Globalna integracja, nieodłącznie związana z ekspansją neoliberalnego kapitalizmu, pogłębia nierówności ekonomiczne, intensyfikuje potrzeby związane z bezpieczeństwem socjalnym, a w konsekwencji zaostrza rywalizację o dostęp do usług opiekuńczych oferowanych przez instytucje publiczne. Jednocześnie strach czy niepewność nie są jedynie zmartwieniem ubogich i wykluczonych. Niebezpieczeństwa związane z zagrożeniami naturalnymi, środowiskiem, żywnością czy

zdrowiem, generowane przez te same czynniki, w coraz większym stopniu obejmują wszystkie warstwy społeczne. Jak dobitnie pokazały ostatnie dwa lata zmagañ z epidemią COVID-19, położenie jednostek względem ryzyka nie pozostaje tożsame z położeniem klasowym, a zagrożenia, przekraczając granice państw narodowych, „w swej powszechności nie są specyficzne” (Beck 2004: 49).

Globalizacja, poprzez uniwersalizację kapitalizmu, wytwarza więc nieustanny popyt na społeczne sposoby radzenia sobie z niepewnością i lękiem, a przemoc wobec mniejszości znajdujących się poza ideą narodowego ethnosu może być odpowiedzią na to stale obecne zapotrzebowanie. Wobec płynnego (przychodzącego i wycofującego się) kapitału, migrujących ludzi, zmieniających się i coraz bardziej prekarnych warunków życia oraz ekstremalnych zjawisk naturalnych tym, co umożliwia odbudowanie poczucia pewności, jest powrót do narodowej wspólnoty w jej bezspornej i czytelnej odsłonie. Jednocześnie poczucie jasno określonych granic może pojawić się jedynie jako pochodna pewnej fantazji. Stabilizowanie wyobrażeń o jednym, spójnym i czystym narodzie dopomina się antagonizmu wobec tych, których można oznaczyć jako „obcych”. Stąd już tylko jeden krok do wykształcenia się drapieżnych tożsamości. Ich „mobilizacja wymaga zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określonej jako my” (Appadurai 2009: 57). Nienawiść i towarzysząca jej przemoc są czysto instrumentalne – pozwalają wypuklić sprzeczność, aby w ten sposób wzmocnić poczucie nieskażonych i znanych „nas” oraz wynikające z tego bezpieczeństwo.

Mimo że od momentu wydania *Eseju o geografii gniewu* minęło już kilkanaście lat, co w zglobalizowanym świecie wydaje się epoką, intuicje Appaduraia wciąż pozostają trafne. Sama kategoria „globalizacja” utraciła swoją eksplanacyjną moc, a przez to też pozycję w języku socjologii czy publicystyki, lecz cała reszta zyskuje na znaczeniu, a procesy, o których pisze antropolog, nabierają wyjątkowej intensywności. Prawicowy nacjonalizm rośnie w siłę na całym świecie, integrując stanowiska autorytarne, populistyczne, natywistycznie i nieliberalne, otwarcie zdystansowane wobec światopoglądowego pluralizmu (Fraser 2019; Mounk 2019). Mimo że poszczególne lokalne manifestacje nie tworzą spójnego, ideologicznego frontu, a politycznych sukcesów prawicy nie sposób wyjaśnić jednym mechanizmem, jej wyniki wyborcze w USA, Turcji, Brazylii, Indiach, a także w Polsce, we Włoszech, Austrii czy na Węgrzech traktowane są jako wyraźne symptomy podobnego trendu. O ile jednak w rozważaniach Appaduraia to różnice etniczne i religijne umożliwiały polityczną mobilizację, o tyle

w drugiej dekadzie XXI wieku społeczna wrogość i wewnętrzna polaryzacja budowane są wokół norm związanych z płcią i seksualnością. Ruchy opozycyjne wobec „ideologii gender” i „ideologii LGBT” stały się częścią międzynarodowego, politycznego krajobrazu i nierzadko skutecznym narzędziem walki o elektorat. Tym samym rzekomi zwolennicy i zwolenniczki „gender” oraz osoby LGBT dołączyły do grona osób naznaczanych jako inne, obce i niepożądane.

Jednocześnie antygenderowy rys rosnącej w siłę prawicy często umyka uwadze wielu badaczy. Zdecydowanie częściej problematyzowane są zagadnienia związane z kryzysem demokracji (między innymi takie jak polaryzacja światopoglądowa, niskie zaufanie do instytucji publicznych, spadek znaczenia tradycyjnych partii politycznych) oraz wzrostem rządów autorytarnych i neoliberalnych: łamaniem rządów prawa, ograniczaniem wolności mediów i swobód obywatelskich (Przeworski 2019; Applebaum 2020; Kean 2020; Krastev, Holmes 2020; Levitsky, Ziblatt 2021). Otwarcie wyrażana homofobia i seksizm, obydwie postawy kryjące się pod sprzeciwem wobec enigmatycznego i obco brzmiącego „gender”, mimo że towarzyszą wspomnianym procesom, traktowane są jako wątek poboczny, nieistotny, pojawiający się niejako przypadkowo i niepowiązany z główną stawką w politycznej grze.

W niniejszym artykule, wykorzystując tropy zaproponowane w *Strachu przed mniejszościami*, podejmę refleksję nad dynamiką przemocy wobec kobiet oraz osób nieheteronormatywnych w polskim kontekście politycznym. Będę argumentować, że warunki brzegowe fenomenu, o którym pisał Appadurai, wciąż są obecne, jednak sama niepewność czy egzystencjalny lęk nie wyjaśniają wszystkich czynników sprzyjających powstawaniu drapieżnych tożsamości. Obserwowana wrogość wobec ruchów feministycznych i LGBT nie jest jedynie **przeniesieniem** frustracji i gniewu, których realne źródła leżą poza hierarchiami płci i seksualności. Przeciwnie – to właśnie napięcia wokół reżimu płci odgrywają zasadniczą rolę w mobilizacji politycznego poparcia.

Odwolując się do Appaduraia, podążę ścieżką, którą wytoczyła już Marta Bucholc (2020), analizując polskie spory wokół „kwestii LGBT”. Skieruję się jednak w trochę inną stronę. Po pierwsze, uzasadnię traktowanie politycznej opozycji wobec „gender” i LGBT jako jednego zjawiska. Wykażę, że różnice płci i seksualności spełniają teoretyczne założenia teorii Appaduraia dotyczące małych różnic i dynamiki powstawania drapieżnych tożsamości. Po drugie, odwołując się do aktualnych badań empirycznych, ukażę ten proces w kontekście polskim, argumentując, że

to, co współcześnie charakteryzuje polską prawicę, to konsekwentne próby wyłączenia ze wspólnoty narodowej osób LGBT oraz kobiet walczących o swoje prawa jako elementów wrogich i niepolskich. Następnie zreferuje ogólne propozycje teoretyczne objaśniające społeczne źródła antygenderowego sprzeciwu. Przedstawię argumenty przemawiające za tym, że aby zrozumieć sukcesy polityczne prawicy w warunkach późnego kapitalizmu, konieczne jest potraktowanie porządku płci jako centralnej zmiennej. Równie ważne pozostaje uwzględnienie specyfiki lokalnej: funkcjonujących w danym społeczeństwie wizji „narodu”, asymetrii geopolitycznych oraz lokalnych strategii ruchów emancypacyjnych, w odniesieniu do których definiuje się ich opozycja.

Artykuł ma przede wszystkim charakter przeglądowy. Zestawiam w nim kolejno najważniejsze propozycje teoretyczne dotyczące związków między sukcesami politycznymi prawicy, nacjonalizmem, reżimami płci i kondycją neoliberalną. Przedstawiane hipotezy – zaczerpnięte głównie z literatury międzynarodowej – staram się uzupełnić rodzimą literaturą socjologiczną oraz wynikami badań z zakresu socjologii, politologii i psychologii społecznej, które skupiają się na polskich realiach. W ten sposób usiłuję osadzić w polskim kontekście debatę na temat ruchów antygenderowych, prowadzoną przede wszystkim na łamach wydawnictw zagranicznych.

/// Drapieżcza heteromęskość

W *Strachu przed mniejszościami* Appadurai zauważa, że przemoc ze względu na płeć może być generowana politycznie w taki sam sposób jak agresja wobec etnicznych „innych”. Mimo że sugestia ta pojawia się na marginesie głównych rozważań, koncentrujących się na różnicach etnicznych i religijnych, warto podkreślić, że sama kategoria płci na poziomie teoretycznym spełnia warunki sprzyjające wykształcaniu się „drapieżczości” zgodnie z definicją antropologa.

Płeć wytwarza podział na kobiety i mężczyzn – uniwersalną cechę zbiorowości ludzkich. To para tożsamości mająca „długą historię bliskich kontaktów, mieszania się i pewnego poziomu wzajemnej stereotypizacji”, której częścią jest „pewien stopień identyfikacji poprzez różnicowanie” (Appadurai 2009: 57). Zgodnie z dominującymi regułami społecznymi i praktyką instytucjonalną, która odzwierciedla i umacnia te reguły, płeć to kategoria binarna. Bycie mężczyzną wyklucza bycie kobietą, jedna płeć jest przeciwieństwem drugiej, a każdą jednostkę można jednoznacznie przypisać do jednej z dwóch płci. W oczywisty sposób kobiety i mężczyźni mają

długą historię kontaktów wzajemnych – to po prostu historia naszego gatunku, w społecznej warstwie reprodukcją bardzo stabilne ciągi odmiennych znaczeń i wartości przypisywanych temu, co „kobiecy” i „męskie” (de Beauvoir 2003; Bourdieu 2004; Mead 1982). Kulturowe wzory dotyczące płci nie odnoszą się jedynie do określenia, jakiej płci jest dana jednostka. Wraz z kwalifikacją do grupy mężczyzn lub kobiet jednostkom przypisany zostaje kierunek ich erotycznego pożądania, zgodny z heteronormatywnym wzorem, a zarazem ich upozycjonowanie w społecznych hierarchiach władzy (Butler 2008; Seidman 2012). Zarówno płeć, jak i orientacja seksualna tworzą społecznie czytelne pary tożsamości, do których rozpoznania kluczowa jest różnica. Jednocześnie społeczna powszechność różnic dotyczących płci i seksualności oznacza, że różnica ta pozostaje zawsze obecna, a w kontekście politycznego mobilizowania odrębności – potencjalnie użyteczna i prawie dosłownie **podręczna**.

Dla porządku proponuję, aby proces konstruowania „inności” w ramach społecznych relacji i płci spróbować zrozumieć przez trzy podstawowe przekroczenia, wyznaczające granice między normą a marginesem. Pierwszym nienormatywnym doświadczeniem jest transpłciowość, podważająca płeć przypisaną jednostce przy urodzeniu oraz rozszerzająca spektrum możliwych identyfikacji i ekspresji płciowych. Transpłciowość obnaża społeczną konstrukcję samej kategorii płci (jako stałej, niezmiennej i binarnej), która staje się jedynie „rodzajem obwarowanej szeregiem norm i sankcji praktyki społecznej” (Dębińska 2020: 9). Drugą mniejszościową praktyką jest homoseksualne pożądanie, homoseksualna miłość, rodzinność oraz pokrewieństwo tworzone przez osoby nieheteronormatywne (Kochanowski 2004; Majka-Rostek 2008; Mizielińska 2006; Mizielińska, Struzik, Król 2017). Wreszcie trzecim przekroczeniem jest dążenie do zrównania społecznej pozycji kobiet i mężczyzn oraz wykształcenia „nowego kontraktu płci” (Fuszara 2002; Titkow, Budrowska, Duch 2004). Społeczny reżim płci to nieodłącznie reżim **płci i seksualności**, oparty na przywileju heteroseksualnej męskości (por. Connell 2013). W tak zakreślonych warunkach odrębność może być mobilizowana na osi cis- i transpłciowości, hetero- i nieheteroseksualności oraz wokół akceptacji i sprzeciwu wobec męskiej dominacji i podległości kobiet.

Ostatnie lata nie zmniejszyły globalnych presji i ryzyka. Wzrost znaczenia sektora finansowego w gospodarce światowej wraz z deregulacją i jeszcze większym wzajemnym powiązaniem rynków i instytucji finansowych przyniosły globalny kryzys ekonomiczny w 2008 roku. Pęknięcie bańki kredytów hipotecznych w USA doprowadziło do długotrwałej rece-

sji i gwałtownego wzrostu bezrobocia w Ameryce Północnej, Południowej oraz Europie. Kryzys migracyjny, związany z gwałtownym wzrostem liczby przybywających do Unii Europejskiej uchodźców z Syrii, Afganistanu, Iraku czy Bangladeszu, to kolejny przykład globalnego ciągu zdarzeń, w których międzynarodowe współzależności determinują losy milionów jednostek i dziesiątek społeczeństw. Identyczny mechanizm: negatywnych sprzężeń zwrotnych, nieprzewidzianych komplikacji, momentów (dosłownie) zwrotnych i trudnych do kontroli ciągów zdarzeń, zapętlonych i rozlewających się po całym świecie, widzimy również w przypadku kryzysu klimatycznego czy niekończącej się epidemii COVID-19. Żyjemy w społeczeństwach ryzyka, wyczerpania i powracających, w coraz większej skali, bolesnych zagrożeń (Szahaj 2019). Jednocześnie, jak zauważa Mirosława Marody (2015), współczesność to czasy „stłoczenia”. Funkcjonujemy w masie i nadmiarze informacji (oraz tak zwanych fake newsów), co sprawia, że jednym z „generycznych doświadczeń” jednostek jest przesylenie i trudność w wytwarzaniu sensu wokół własnego życia. Lęk i niepewność potrzebują redukcji, podobnie jak otaczająca nas coraz większa społeczna złożoność. W tym kontekście waga strukturalnych uwarunkowań sprzyjających powstawaniu „drapieższych tożsamości”, o których pisał Appadurai, nie maleje, a różnice mogące posłużyć ich wytwarzaniu wciąż niosą ważki polityczny potencjał.

W polskiej rzeczywistości odnotowujemy wzrastającą popularność i stabilne poparcie dla partii prawicowych i konserwatywnych, bazujących na idei suwerennego państwa narodowego i opierających się, zarówno na poziomie deklaracji programowych, jak i prowadzonej polityki, na silnych związkach z Kościołem katolickim. Od 2015 roku rządy sprawują prawicowe koalicje kierowane przez Prawo i Sprawiedliwość (PiS). Ponadto w parlamencie zasiadają posłowie Konfederacji, współtworzonej przez działaczy Ruchu Narodowego i Młodzieży Wszechpolskiej (Krzysztof Bosak i Robert Winnicki) oraz sympatyków Obozu Narodowo-Radykalnego (Janusz Korwin-Mikke). Ostatnie z wymienionych organizacji to ugrupowania nacjonalistyczne, które wprost odwołują się do przedwojennych tradycji narodowych, a podczas organizowanych przez siebie wydarzeń wykorzystują symbole faszystowskie, między innymi falangę i krzyż celtycki. Warto przy tym wspomnieć, że obecnym posłem Konfederacji – Konradowi Berkowiczowi oraz Dobromirowi Sośnierzowi – zdarzyło się w przeszłości wykonać salut rzymski (www1) – faszystowskie pozdrowienie, oficjalnie używane przez niemieckich nazistów.

Po okresie rządów koalicji PiS z Samoobroną i Ligą Rodzin Polskich (LPR) w latach 2006–2007 wynik wyborczy Konfederacji z 2019 roku to następna odsłona sukcesu nacjonalistów w polskiej polityce krajowej. Obserwujemy kolejny etap procesu, w ramach którego, jak opisywał go socjolog Rafał Pankowski, „ekstremistyczne, rasistowskie powiązania przestają być przeszkodą w karierze na najwyższe stanowiska” (2010: 1), a „odległość między politycznym marginesem a mainstreamem okazuje się dramatycznie mała” (2010: 2).

Badania Daniela Płatka i Piotra Płucienniczaka (2017) pokazują, że radykalna prawica w Polsce, poprzez akces do polityki parlamentarnej, kontynuuje swoją instytucjonalizację i dalsze osadzanie w systemie politycznym. Procesowi temu nie towarzyszy spadek praktyk przemocowych stosowanych przez partyjnych członków czy zwolenników. Przeciwnie, analizując wcześniejsze działania LPR (kierowanej przez Romana Giertycha, wcześniejszego prezesa Młodzieży Wszechpolskiej), badacze zauważają, że po wejściu przedstawicieli skrajnej prawicy do parlamentu spada liczba incydentów przemocy ciężkiej (ataki skutkujące zranieniem lub czyjąś śmiercią), lecz natężenie przemocy o charakterze lekkim (ataki na ludzi i mienie bez skutków śmiertelnych) się stabilizuje. Jak dość bezceremonialnie konkludują badacze, „obecność partii raczej «zachęca» ruch polityczny do ataków na przeciwników politycznych, ale zdecydowanie «zniechęca» do ich ranienia i zabijania” (Płatek, Płucienniczak 2017: 98–99). Co więcej, w momencie gdy nacjonalistyczna prawica (LPR) uzyskała polityczną reprezentację, ujawnił się „nowy typ przemocy – przemoc stosowana otwarcie podczas ulicznych demonstracji, w miejscach publicznych, w świetle fleszy” (Płatek 2020: 128). Głównym obiektem agresji stały się mniejszości seksualne oraz grupy zagrażające „tradycyjnym wartościom”, zaś do najpopularniejszych przejawów przemocy należy zaliczyć „szarpaciny, bójkę i blokady marszy ruchu LGBT” (Płatek 2020: 128). W etnicznie homogenicznym społeczeństwie trudno realizować prawicowy kanon oparty na idei skrajnego etnicznego ekskluzywizmu¹ i towarzyszącego mu postulatowi „niemieszania się kultur” (Płatek, Płucienniczak 2017). Homofobia jest więc jedną ze strategii adaptacyjnych polskiej prawicy w lokalnym kontekście.

¹ Nie jest to jednak niemożliwe. Od początku kryzysu migracyjnego w 2015 roku polska prawica aktywnie wykorzystuje figurę „uchodźców z Bliskiego Wschodu”, sprzeciwiając się ich przyjmowaniu w Polsce. Był to jeden z głównych tematów w kampaniach wyborczych do parlamentu oraz samorządu w 2015 i 2018 roku.

Socjolożka Justyna Kajta (2020), analizując konstrukcję „my *versus* oni” w narracjach wykształconych mężczyzn aktywnych w organizacjach skrajnej prawicy, zauważa, że pozycjonują oni osoby homoseksualne jako jednoznaczne zagrożenie. Homoseksualność jest przez nich charakteryzowana jako „dewiacja”, „choroba” czy „degeneracja” i „samoponiżenie”. Jednocześnie, jako polityczny aktor zbiorowy, geje („homoseksualne *lobby*”) postrzegani są jako grupa skuteczna, majątna i wpływowa, domagająca się, nierzadko podstępem, zmian prawnych i obyczajowych. To ostatnie działanie uznawane jest za frontalny atak na prawdziwie polskie, katolickie wartości.

Przesunięcie prawicowej wrogości w stronę osób nieheteronormatywnych przy jednoczesnym powtórzeniu znajomych skryptów jest interpretowane jako powrót przedwojennej, antysemickiej wyobraźni w homofobicznej odsłonie (Ostolski 2005; Graff 2008; por. Kulpa 2020). Zdefiniowanie i podtrzymywanie poczucia zagrożenia przez „obcy” element pozwala dookreślić i wyartykułować narodową tożsamość. W kategoriach Appadurii można powiedzieć, że polska wspólnota narodowa nie jest zupełna i czysta, dopóki w pobliżu żyją niebezpieczni „dewianci”. Dlatego właśnie potrzebny jest odpór, uzasadniona jest przemoc: „lesbijki do gazu”, „zabójstwo pedałowania” oraz „śmierć wrogom ojczyzny”. Ochrona polskich interesów wymaga „drapieźności” – wyrugowania elementów nietutejszych, „napływowych” i jednoznacznie toksycznych, oznaczanych nieprzynależnością do polskiego języka kategorią *gender* czy angielskim skrótowcem LGBT. Sprzeciw wobec ideologii naznaczonych jako „wrogi” staje się oczywistym, patriotycznym obowiązkiem, a przemoc względem zagrożenia zamienia się w akt samoobrony. Wszak, jak ujął to europoseł PiS Joachim Brudziński, „Polska bez LGBT jest najpiękniejsza” (www2)².

Stosunek do homoseksualności nie jest jednak jedynym predyktorem prawicowej identyfikacji. Analizy ilościowe przeprowadzone na danych Polskiego Generalnego Studium Wyborczego (1997–2015) wskazują, że na poziomie partyjnych programów i samoidentyfikacji wyborców rozstrzygającym elementem jest stosunek do Kościoła katolickiego oraz prawa do aborcji (Kwiatkowska i in. 2016). Prawica chroni „tradycyjne wartości”, wywodzone wprost z nauczania Kościoła katolickiego. W efekcie wzmacniany jest nie tylko antagonizm między katolicyzmem a osobami homoseksualnymi (Hall 2016), ale politycznego znaczenia nabierają także przekonania kleru na temat kobiet, ich praw i samej kategorii płci.

² Co znaczące, przemyśleniom posła towarzyszyło zdjęcie drewnianej kapliczki z wizerunkiem Boga Ojca/Jezusa Chrystusa oraz przewieszonym różańcem.

Jak wyczerpująco dokumentuje socjolożka Anna Szwed (2005), w pismach Kościoła oraz świadomości potocznej duchownych katolickich w Polsce esencją kobiecości jest macierzyństwo, a role społeczne kobiet powinny stanowić przedłużenie roli matki. Dla kobiecości integralne są postawy ofiarności i poświęcenia oraz przymus ochrony ciąży w każdych warunkach. Wedle duchownych zagrożeniem dla katolickiego nauczania staje się feminizm, który w ich odczytaniu (i w dużej mierze zgodnie z prawdą) kwestionuje „naturalny schemat płciowy, opierający się na założeniu skrajnej różnicy płci, postrzeganiu kobiety jako matki oraz heteronormatywności” (Szwed 2005: 229). W tym miejscu celowo odwołuję się do przekonań kleru oraz oficjalnego przekazu Kościoła – to one bowiem, a nie realnie podzielane opinie polskich katolików są kluczowym punktem odniesienia konserwatywnych i prawicowych projektów politycznych.

W walce o polskie tradycje prawica w roli wroga obsadza więc nie tylko geja, ale też feministkę. Badania Ingi Koralewskiej oraz Katarzyny Zielińskiej (2021) przekonująco pokazują, że jedną ze strategii umożliwiających w Polsce utrwalanie negatywnych konotacji związanych z aborcją jest dyskursywne powiązanie decyzji o przerwaniu ciąży z zagrożeniem dla trwania wspólnoty narodowej. W tak zarysowanych ramach osoby popierające prawo kobiet do aborcji, identyfikujące się z feminizmem lub nie, a także kobiety, które miały aborcję i otwarcie, bez wstydu mówią o tym doświadczeniu, podważają polski kanon norm moralnych, działając tym samym na rzecz upadku całego narodu.

Traktowanie kobiet działających w obronie własnych praw oraz społeczności lesbijek, gejów, osób biseksualnych i transpłciowych jako jednego, zbiorowego przeciwnika nie jest jednak tylko prawicowym fantazmatem. Grupy te łączy historia wspólnej politycznej walki i oddolnego aktywizmu, podejmowanego na styku lub jednocześnie w ramach obydwu ruchów: feministycznego i queerowego, których interesy są, przede wszystkim w doświadczeniach kobiet-aktywistek, politycznie nierozdzielne (Struzik 2019). Obydwa ruchy wspólnie wypełniają zaznaczone przeze mnie wcześniej najważniejsze przekroczenia dotyczące dominującego porządku płci – pozycjonują się na jego marginesie i reprezentują społeczną mniejszość. Z tego też względu prawica traktuje je łącznie i wymiennie. Dlatego wokół nich mobilizuje drapieżczą heteromęskość, która w lokalnych warunkach, poprzez wyższościową i wrogą relację do grup podporządkowanych: gejów, lesbijek i feministek, konstruuje tożsamość „prawdziwego Polaka”.

/// Ideologia gender i tęcza zaraza – nowi nie-Polacy

Antyfeministyczne i homofobiczne narracje, dzielące społeczeństwo na Polaków i nie-Polaków, na naród i „zarazę”, od prawie dekady nie są jednak domeną ugrupowań skrajnych, związanych wcześniej z Ligą Polskich Rodzin, a obecnie z Konfederacją. Sprzeciw wobec tak zwanej ideologii gender i ideologii LGBT stał się bowiem wyraźnie obecnym instrumentem partii rządzącej i jej koalicjantów ze Zjednoczonej Prawicy, stając się markerem całej prawicowej formacji, obejmującej początkowo również konserwatywne skrzydło Platformy Obywatelskiej (PO).

Chronologicznie pierwszym celem była „ideologia gender”, która przy okazji dyskusji wokół ratyfikacji Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej w 2012 roku stała się istotną częścią narodowo-katolickiego oraz konserwatywnego dyskursu. Jak zauważa socjolożka Marta Warat, debata wokół konwencji została wykorzystana do znanego już wcześniej w polskiej polityce ataku na ruch feministyczny i LGBT³, jednak nowym elementem ofensywy była mobilizacja wokół wieloznacznego słowa „gender” (2016: 116). Przykładowo, dla Jarosława Gowina, ówczesnego ministra w rządzie PO, konwencja, która posługuje się kategorią gender, była „dokumentem skrajnie ideologicznym”, „skrajnie feministycznym”, „zwalczającym macierzyństwo” (www3), stanowiącym atak na polską suwerenność, dewastującym polskie wartości rodzinne między innymi poprzez próbę dokonania „pierwszego kroku do legalizacji małżeństw homoseksualnych” (www4).

Drugi etap polskiej walki z „genderyzmem” miał miejsce w 2013 roku, kiedy media ogólnopolskie nagłośniły fakt istnienia programu edukacyjnego „Równościowe przedszkole” (Rawluszko 2021). Przeciwno warsztatom o stereotypach płci protestował oficjalnie episkopat, który zagrożeniom wynikającym z „genderyzmu” (www5) poświęcił jeden z listów duszpasterskich. W Sejmie oficjalnie uformował się komitet „Stop ideologii gender”, aktywnie współtworzony przez posłankę Beatę Kempę (www6), związaną z Solidarną Polską oraz PiS, „zainteresowany zwalczaniem negatywnego wpływu ideologii gender na polską rodzinę” (www7). Jego flagową interwencją stał się sprzeciw wobec projektu ustawy o uzgodnieniu płci przez osoby transpłciowe, firmowany przez posłankę Annę Grodzką (www8).

³ Za czasów rządów koalicyjnych Prawa i Sprawiedliwości, Ligi Polskich Rodzin oraz Samoobrony po raz pierwszy w Polsce, z inicjatywy ówczesnego ministra edukacji narodowej Romana Giertycha, procedowano nowelizację prawa oświatowego, mającą uwzględnić „zakaz promocji homoseksualizmu”. LPR przygotowała też projekt zmiany Konstytucji i uzupełnienia jej o zapis dotyczący „ochrony życia od chwili poczęcia” (Rawluszko 2020).

W tym samym czasie część polskich samorządów zaczęła przyjmować stanowisko przygotowywane przez radnych PiS „w sprawie zagrożenia, jakie niesie ze sobą ideologia gender” lub po prostu „przeciw ideologii gender”. Działania te aktualnie zyskują otwarte poparcie ze strony rządowych ministrów, między innymi ministra edukacji narodowej Przemysława Czarnka (www9) oraz ministra sprawiedliwości Zbigniewa Ziobry (www10).

Międzynarodowe badania nad dyskursami sprzeciwu wobec „ideologii gender” wskazują na kilka powszechnie powtarzających się elementów tworzących charakterystyczne „kombo”, w opozycji do którego definiują się ugrupowania prawicowe i konserwatywne (Kuhar, Paternotte 2017; Verloo 2018). Narracyjne podobieństwa dotyczą: 1. całkowitej niezgody na traktowanie płci jako społecznego konstruktów lub kształtowanej społecznej praktyki – odrzucenia *gender studies* oraz każdego rodzaju edukacji, który mógłby uwzględniać taką interpretację; 2. występowania przeciwko postulatowi feministycznym dotyczącym zwalczania przemocy domowej i dostępu do praw reprodukcyjnych: aborcji, antykoncepcji, edukacji seksualnej; 3. sprzeciwu wobec zrównania praw osób heteroseksualnych i nieheteroseksualnych do małżeństwa i adopcji dzieci. Polski przypadek antygenderowej opozycji, mimo wyraźnego osadzenia w lokalnym kontekście, może być więc traktowany jako element szerszego politycznego projektu.

Częstą strategią argumentacyjną stosowaną przez przeciwników „genderyzmu” jest powoływanie się na ochronę dobrostanu dzieci oraz ich praw (na przykład „do posiadania mamy i taty”), a także ochronę praw rodziców do wychowania potomstwa zgodnie ze swoim światopoglądem. Wszystkie wymienione elementy występują łącznie w polskiej debacie publicznej. Tematycznemu zestawowi towarzyszy podobny wybór aktorów społecznych: episkopatu i części katolickiego kleru, prawicowych polityków, prawicowych i katolickich mediów oraz konserwatywnych i religijnych organizacji pozarządowych (Duda 2016; Grabowska 2015; Korolczuk, Graff 2018; Rawluszko 2021; Szwed, Zielińska 2016; Warat 2016).

W 2019 roku prawicowa „Gazeta Polska” wydrukowała dla swoich czytelników naklejki z napisem „Strefa wolna od LGBT”. Na skutek decyzji sądu gazeta musiała wycofać je z dystrybucji, jednak sama idea nie umarła wraz z zakazem (www11). W tym samym roku polskie samorzady zaczęły przyjmować rezolucje o „byciu gminą wolną od ideologii LGBT” lub „dotyczące powstrzymania ideologii LGBT+ przez wspólnotę samorządową”, a pytanie o to, czy LGBT to ludzie, czy ideologia, stało się częścią zwycięskiej kampanii prezydenckiej kandydata PiS Andrzeja Dudy. W ubiegłym roku, po aresztowaniu niebinarnej aktywistki Margot na Kra-

kowskim Przedmieściu w Warszawie, zawieszenie tęczowej flagi na figurze Chrystusa przy kościele Świętego Krzyża (a także na pomnikach Mikołaja Kopernika, Józefa Piłsudskiego i Syrenki) zostało przez policję zinterpretowane jako akt „znieważenia” i „obrazy uczuć religijnych”. Wszczęto poszukiwania podejrzanych. Zatrzymanym postawiono zarzuty zagrożone karą pozbawienia wolności do dwóch lat. Przykłady można mnożyć, jednak ich sedno pozostaje jedno. Prawica „odgradza” polskość od gejów, lesbijek, osób biseksualnych i transpłciowych (Bucholc 2020). Co więcej, jak pokazują badania Pauliny Górskiej (2020) z Centrum Badań nad Uprzedzeniami Uniwersytetu Warszawskiego, robi to skutecznie. Postawy wobec osób nieheteroseksualnych pogarszają się, wzrasta poziom gotowości do włączenia się w działania ograniczające prawa LGBT. Zmiany te są silniejsze wśród grupy większościowej (osób heteroseksualnych) oraz wyborców partii prawicowych. W efekcie elektoraty prawicy i lewicy coraz bardziej się polaryzują. Orientacja seksualna i tożsamość płciowa stają się „markerem” przynależności narodowej (Bucholc 2020), a stosunek do mniejszości seksualnych, obok poglądów na temat prawa do aborcji i postawy wobec Kościoła katolickiego, zaczyna być jednym z wyznaczników upozycjonowania na polskiej scenie politycznej. Dynamikę, w której żyjemy, klarownie opisuje Justyna Struzik (2021: 226–227):

Spoleczeństwo fiksuje się na marginesie – cała energia społeczna poświęcona zostaje opisaniu i diagnozowaniu tego, co homoseksualne, co nieheteronormatywne. [...] Paranoja antyhomoseksualna nie znika dziś z horyzontu, przybiera jeszcze szerszy charakter, gęstnieje – dotyka każdej formy płciowości, seksualności, która wymyka się temu, co uznawane za normalność. Widzimy ją w dyskusjach publicznych, wypowiedziach polityków, księży i lekarzy dopatrujących się zagrożeń czy to w pojęciu „gender”, czy w idei związków partnerskich, w doświadczeniach osób transpłciowych czy niebinarnych, czy też w ulicznych marszach i protestach – od feministycznych, przez queerowe, aż po związane ze zmianami klimatycznymi. Ujawnia się za każdym razem, gdy władze publiczne, media, głosy eksperckie ze wstrętem, infantyilizującą troską lub otwartą nienawiścią mówią o rzekomym zagrożeniu związanym z ideologią LGBT.

Prawica ustawia w centrum i nieustannie przypomina o obecności ruchu feministycznego, osób queerowych i nieheteronormatywnych, gdyż

obecność ta jest kluczowa dla powodzenia prawniczego projektu. Demonizacja mniejszościowych grup społecznych, stale fabrykowana przez aktorów prawicy, umożliwia wytworzenie nie tylko określonej tożsamości grupowej, ale też realnych w skutkach społecznych afektów. Proces ten może nabierać coraz intensywniejszych barw, zwłaszcza że w dłuższej perspektywie czasowej tradycyjne poglądy na płęć i seksualność oraz stosunek do wspomnianych wcześniej marginesów ulegają w Polsce stopniowym zmianom, co samo w sobie może być interpretowane jako rosnące zagrożenie ze strony ruchów mniejszościowych.

Coraz więcej Polek i Polaków zna osobiście jakiegoś geja lub lesbijkę. Jak podaje CBOS, w 1994 roku „osobistą znajomość z homoseksualistą deklaruował co dziesiąty badany” (CBOS 1994: 1), podczas gdy w 2019 „więcej niż co trzeci badany (36%) ma w swoim otoczeniu osobę o orientacji homoseksualnej” (CBOS 2019: 1). Zmienia się język społecznych badań, ale też wzrasta społeczne przyzwolenie na zawieranie związków małżeńskich przez osoby tej samej płci oraz akceptacja dla „publicznego pokazywania swojego sposobu życia” przez gejów czy lesbijki (CBOS 2019). Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad spadł odsetek badanych (do 24%) uznających, że „homoseksualizm nie jest rzeczą normalną i nie wolno go tolerować”, oraz tych deklarujących poparcie dla tradycyjnego modelu rodziny (do 14%), w ramach którego tylko mężczyzna zarabia, a żona zajmuje się domem i dziećmi. Wzrasta również liczba związków (do 37%), które (przynajmniej na poziomie deklaracji) realizują model partnerski – równego podziału pracy zawodowej i domowej pomiędzy małżonkami (CBOS 2020). Jednocześnie zwiększa się rozpoznanie nierówności płci, zwłaszcza wśród kobiet. Między rokiem 2004 a 2013 z 26 do 40% wrosła liczba badanych uważających, że w Polsce żyje się lepiej mężczyznom niż kobietom. Uważało tak 50% respondentek i 30% respondentów (CBOS 2013).

Dodatkowe potwierdzenie silnych związków między męskością a retoryką narodową i seksizmem przynoszą badania psycholożki polityki Agnieszki Golec de Zavali (2020, 2021a, 2021b) poświęcone narcyzmowi grupowemu Polaków. Zjawisko narcyzmu grupowego⁴ opisuje zestaw określonych przekonań na temat grupy własnej, zgodnie z którym grupa postrzegana jest jako wyjątkowa na tle innych i zasługująca na szczegó-

⁴ Podejście Golec de Zavali do narcyzmu grupowego to ujęcie odrębne, wykorzystujące kategorię „narcyzmu” inaczej, niż czyni to tradycja psychoanalityczna, w ramach której pojęcie to odnosi się do cech i zaburzeń jednostkowej osobowości. Ujęcie to różni się też od sposobu zastosowania kategorii narcyzmu w socjologii kultury, która tym mianem określa dominującą strukturę charakteru w społeczeństwach późnego kapitalizmu, nastawionych na indywidualną ekspresję i ciągle stwarzanie siebie (por. Jacyno 2007; Lasch 2019).

ne uznanie, lecz w niedostatecznym stopniu doceniana przez otoczenie. Cechą polskiego narcyzmu narodowego jest między innymi podzielenie opinii, że „bycie Polakiem wymaga domagania się potwierdzenia wielkości Polski przez innych”, oraz aktywne definiowanie tych, którzy odmawiają polskiemu narodowi właściwego szacunku i w ten sposób zagrażają polskości (Golec de Zavali 2021b). Jak wykazuje psycholożka, narcyzm narodowy pozostaje szczególnie nasilony wśród elektoratu PiS oraz Konfederacji, a w przypadku mężczyzn współwystępuje z homofobią, wyższym poziomem akceptacji przemocy wobec kobiet oraz tak zwanym wrogim seksizmem. Ten ostatni definiowany jest poprzez wysoki stopień zgody respondentów ze stwierdzeniami typu: „wiele kobiet drażni mężczyzn, udając seksualne zainteresowanie, aby potem ich odrzucić”, „feministki mają nierozsądne wymagania wobec mężczyzn”, „kobiety próbują zdobyć władzę, kontrolując mężczyzn” lub „kiedy kobiety przegrywają uczciwie rywalizację z mężczyznami, zwykle narzekają na dyskryminację kobiet” (Golec de Zavala 2021b).

Według Golec de Zavali (2020) prawicowe narracje wprost odpowiadają na potrzeby swojego elektoratu, dowartościowując „narcystyczne pretensje do narodowej wyjątkowości oraz przemocowe strategie wyłączenia coraz to nowych grup społecznych z narodowej wspólnoty”. Polski narcyzm narodowy korzysta z homofobii i seksizmu, aby zaznaczyć swoją tożsamość, lecz nie jest to jedyny cel. Prawicowe narracje dotyczące płci i seksualności odpowiadają realnym poglądom, ale też interesom części mężczyzn. W tym miejscu współczesna psychologia polityki spotyka się z teorią Appaduraia, który w mechanizmie wykształcania się „drapieżnych tożsamości” widział społeczną większość broniącą *status quo*. Podobnie w narcyzmie grupowym grupa dominująca tworzy narrację krzywdy wobec utraty swojego, *nota bene* niezasłużonego, przywileju. W kontekście zmieniających się postaw wobec równości i relacji płci oczywistą polityczną stawką jest utrzymanie męskiej władzy oraz reprodukcja hegemonicznej męskości (Golec de Zavala 2021a, 2021b; por. Connell 1987).

W odniesieniu do polskiego przypadku adekwatne pozostają tezy Appaduraia wskazujące, że u podstaw procesu powstawania „drapieżnych tożsamości” leży „ napięcie między kategoriami większości a mniejszości”, koncentrujące się wokół małych różnic (2006: 85). Te ostatnie mogą być „źródłem skrajnego gniewu”, gdyż stale wytwarzają lukę między grupą większościową a zupełną i czystą narodową jednością. Różnice dotyczące tożsamości płciowej, orientacji seksualnej czy identyfikacji feministycznej mogą być uznane za „male” (i w codziennych relacjach społecznych

pozostawać całkowicie niewidoczne), jeśli poważnie potraktujemy liczbę i wagę cech, które łączą polskich przeciwników „ideologii gender i LGBT” z polskimi feministkami i rodzimą społecznością LGBT. Mam tu na myśli przede wszystkim: wspólny język, kolor skóry, wyznanie, zwyczaje, tradycje kulturowe oraz pochodzenie etniczne⁵.

Ostatnią ważną cechą narracji prawicowych skierowanych przeciwko „ideologii gender i LGBT” jest wykorzystanie ramy antykolonialnej, skoncentrowanej na figurze Unii Europejskiej i Zachodu. Zwolennicy „genderyzmu” łączeni są ze skorumpowanymi, sprzedajnymi elitami, które w skryty i klamliwy sposób próbują narzucić swoje poglądy zwykłym ludziom. Metafora oporu przed kolonizacją ma uwidaczniać jednoznaczną obcość feminizmu i emancypacji LGBT w kontekstach lokalnych. Wszystko to, co oznaczone zostaje etykietą „gender”, jest konsekwentnie demonizowane jako „produkt z importu” (Hemmings 2021), pochodzący z moralnie upadłego Zachodu. Jak pokazują Elżbieta Korolczuk i Agnieszka Graff (2018), „gender to ebola z Brukseli” – niebezpieczne koncepcje mają rzekomo rozprzestrzeniać się niczym śmiertelny i egzotyczny wirus, a jest to w ogóle możliwe, gdyż wrogie, zagraniczne elity współpracują z lokalnymi „kolaborantkami”, skutecznie kryjąc się pod pozornie neutralnymi działaniami na rzecz „równości płci” (Rawluszko 2021). Feministki i ruch LGBT przedstawiane są w tej narracji jako zamaskowana, moralnie obca mniejszość idąca na współpracę z międzynarodowym wrogiem.

W tak zarysowanych ramach przeciwnicy ruchów feministycznych i LGBT jawią się jako odważni i odpowiedzialni obrońcy zwykłych ludzi i prostych obywateli. Co więcej, ponieważ słowa „gender” i „LGBT” są używane, aby zestawiać ze sobą to, co „naturalne” i „normalne”, z tym, co „sztuczne”, „wymyślone”, grupy mniejszościowe i ich postulaty są ukazywane jako zagrożające, ale też jako fundamentalnie błędne (Hemmings 2021). Bezkompromisowy sprzeciw wobec ruchów feministycznych i queerowych ma być wobec tego wyrazem rozsądku, a ewentualna przemoc może zawsze uchodzić za akt dekonspiracji wroga. Ponieważ zmiana, będąca domniemanym celem „genderystów”, w tym ujęciu definiowana jest jako zmiana totalna i dotycząca spraw fundamentalnych, takich jak płeć,

⁵ Ciekawym przykładem tych podobieństw (dotyczących wyznania) był proces sądowy w sprawie o obrazę uczuć religijnych przeciwko aktywistkom, które wokół kościoła św. Dominika w Płocku rozkleiły wlepki z Matką Boską Częstochowską z aureolą w kolorach tęczy. Na ławie oskarżonych zasiadła między innymi psycholożka Elżbieta Podleśna, która uzasadniając swoje działanie, powiedziała między innymi: „Jestem osobą wierzącą. [...] Użyliśmy tego wizerunku jako uniwersalnego symbolu miłości matki i dziecka. Uznałyśmy, że zrozumie go każdy jako symbol opieki i miłości, której nie interesuje płeć czy orientacja seksualna” (www12).

dobrostan dzieci czy kształt rodziny, „ideologia gender” bywa notorycznie porównywana do systemów totalitarnych: komunizmu i nazizmu. W polskim kontekście odwołania te dodatkowo wzmacniają demonizujący charakter tego, czym mają być „gender” i „ideologia LGBT”.

/// Nienawiść – symboliczne spoiwo i obrona przywileju

Polityczne odrodzenie prawicy, współwystępujące na całym świecie z narastającym nacjonalizmem, homofobią i agresywną mizoginią, wyjaśniane jest obecnie przynajmniej na kilka sposobów. Badaczki z regionu Europy Środkowo-Wschodniej w tomie pod redakcją Eszter Kováts i Maari Põim (2015) zaproponowały, aby kampanię przeciwko „ideologii gender” rozumieć jako nowy, prawicowy język, który pełni funkcję „symbolicznego spoiwa” (ang. *symbolic glue*), łączącego wiele różnych grup społecznych sfrustrowanych lub niezadowolonych z ekonomicznych efektów neoliberalnej globalizacji, w tym przemian po 1989 roku. Narracje konstruujące ruchy feministyczne i LGBT jako wrogów powiązanych z międzynarodowymi elitami mają umożliwiać dotarcie prawicy do nowego elektoratu i jego konsolidację w ramach szerszej narracji. Jednocześnie antykolonialna rama i silny populistyczny rys, opierający się na przeciwstawieniu „ludu” globalnym „elitom”, zapewniają spójność ideologiczną bardzo różnym wyborcom o sympatiach konserwatywnych, narodowych, katolickich, antyunijnych czy antyglobalizacyjnych (Grzebalska, Kováts, Pető 2017). W tym sensie teza o symbolicznym spoiwie postrzega antygenerową retorykę jako cyniczne i poręczne narzędzie politycznej mobilizacji, której prawdziwe źródła tkwią w społecznej frustracji i ekonomicznym wykluczeniu. Taka interpretacja jest spójna ze sposobem myślenia Appaduraira: niepewność, strach, poczucie zagrożenia i rozgoryczenie polityką jako taką zostają przekierowywane i znajdują ujście we wrogości wobec ideologicznie zdefiniowanych „innych”. Część badaczek i badaczy podkreśla jednak, że antykolonialna rama nie jest jedynie chwytem retorycznym umożliwiającym wychwycenie i skanalizowanie resentymentu. Za potencjałem mobilizacyjnym obrony przed „genderyzmem” i międzynarodowymi elitami mogą stać nielatte współzależności między zachodnią a wschodnią częścią Unii Europejskiej.

Wzmocnienie organizacji feministycznych i LGBT oraz ich postulatów w przestrzeni publicznej było jedną z konsekwencji przemian ustrojowych po 1989 roku i późniejszych procesów europeizacji. Liberalne koncepcje równości płci i zakazu dyskryminacji były w Polsce promowane równoległe z wprowadzaniem neoliberalnej gospodarki i społecznych „cięć”: prywa-

tyzacją, zwolnieniami grupowymi, redukcją osłon socjalnych i wydatków budżetowych (por. Kowalik 2009; Leyk, Warzyński 2020; Szahaj 2014). Nowoczesne dyskursy obrony praw człowieka, które wraz z transformacją ustrojową i późniejszą integracją europejską pojawiły się w naszym kraju, aktywnie przejmowane i adaptowane przez lokalne ruchy społeczne, nie obejmowały krytyki wzrastających nierówności ekonomicznych i były tworzone w bardzo ograniczonym kontakcie z grupami, które boleśnie ucierpiały w wyniku zaaplikowanej „terapii wstrząsowej” (Gregor, Grzebalska 2016). Narracje na temat bliskości ruchów emancypacyjnych z szeroko pojętymi elitami i ich odizolowania od zwykłego ludu padają więc na żyzny grunt, mimo że są przedmiotem wewnętrznej krytyki tych samych ruchów (por. Struzik 2019).

Procesy europeizacji były ważnym impulsem dla instytucjonalnych zmian związanych z równością płci i niedyskryminacją w Polsce (Fuszara i in. 2009). Niektóre z polityk państwowych dotyczących równości płci zostały wdrożone bezpośrednio na skutek zobowiązań unijnych, a określone instrumenty były przyjmowane niejako automatycznie, w ramach ściśle biurokratycznych procedur, bez społecznej deliberacji, a tym samym demokratycznej kontroli (Rawłuszko 2021). Nowe zapisy wprowadzane w ściśle technokratyczny sposób i uzasadniane wymogami unijnymi, mimo nikłej emancypacyjnej skuteczności, dość dobrze wpisywały się w obawy wielu obywateli i obywaterek, że państwo w coraz mniejszym stopniu należy do nich, a *gros* decyzji zapada ponad ich głowami. Poparcie dla walki z „genderyzmem” można tłumaczyć realnie zanikającym wpływem obywateli na instytucje publiczne, jednakże odpowiedzialność leży nie tylko po stronie globalizacji, ale też procesów lokalnych, których przedmiotem były polityki równościowe.

Podobnie rzecz się ma z dyskursem antykolonialnym. Teza, że jest on jedynie użyteczną narracją, pozbawioną silnych związków z rzeczywistością społeczną, pozostaje trudna do obronienia. Robert Kulpa (2014), analizując treść i formę rezolucji Parlamentu Europejskiego dotyczącej problemu homofobii w UE, zwraca uwagę na charakterystyczne zabiegi pedagogiczne Zachodu, których obiektem jest Europa Środkowo-Wschodnia (przede wszystkim Polska). Parlament Europejski koncentruje się wyłącznie na zdarzeniach w krajach postkomunistycznych, a ataki na gejów czy lesbijki stają się dowodem nie tylko homofobii, lecz również zapóźnionego charakteru wschodniej części UE. Państwa naszego regionu konotowane są jako młode, mniej doświadczone demokracje, które jednak – dzięki bliskości geograficznej z Zachodem – mają szansę przejść na pozycje bardziej cy-

wilizowane. W analizowanym dyskursie na temat łamania praw człowieka Polska zostaje umiejscowiona jako „inny”, dzięki czemu Zachód uzyskuje (niezgodnie z prawdą) status regionu wolnego od dyskryminacji i potwierdza swoją wyższość. Przykrywane są zarazem podwójne standardy, jakimi Europa kieruje się w swoich ocenach. Przemilczana zostaje przemoc wobec mniejszości, do jakiej dochodzi na Zachodzie, czy też fakt, że ekspansja i emancypacja kobiet w krajach Europy Zachodniej jest możliwa dzięki pracy i wyzyskowi migrantek ze Wschodu (Kováts 2021). Sprzeciw wobec „ideologii gender” ma potencjał skupić te wszystkie wątki, przy czym nie jest to zabieg tylko retoryczny, lecz konstrukcja ugruntowana w rzeczywistości pozadyskursywnej i zależnościach geopolitycznych.

Ciekawym głosem, który lokuje źródła sukcesu politycznego formacji Wiktora Orbana na Węgrzech i Jarosława Kaczyńskiego w Polsce w skomplikowanych relacjach między Zachodem a Wschodem, jest ostatnia książka Iwana Krastewa i Stephena Holmesa (2020). Według tych autorów zwycięstwo populistycznej i antyliberalnej prawicy czerpie ze sprzeciwu wobec „polityki imitacji”, która zdominowała horyzonty myślenia elit i faktyczny przebieg transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku. Wyjście z komunizmu odbywało się w warunkach „liberalnej ortodoksji” i „ideologicznej supremacji Zachodu” – zachodnie demokracje miały status wzorca kanonicznego, pozbawionego alternatyw, który należało jedynie wiernie naśladować (co samo w sobie może zaprzeczać idei demokracji jako takiej). Dalekosiężnym efektem funkcjonowania w tej wyraźnie asymetrycznej relacji jest przeżywany dziś resentyment, rozgoryczenie, poczucie niesprawiedliwości i niedoceny ze strony Zachodu, a wreszcie – silny sprzeciw wobec wszystkiego, co zostaje uznane za zachodnie. Jak piszą Krastew i Holmes (2020: 106):

Kiedy zimnowojenny podział na komunistów i demokratów zastąpiono podziałem na naśladowujących i naśladowanych, ustalono hierarchię, która – jak się okazało – ostatecznie zadziałała destabilizująco. [...] dobrowolny import zachodnich norm i instytucji wiąże się nie tylko z jasno wypowiedzianą akceptacją czasem uciążliwych zadań i zobowiązań, lecz także z milczącą akceptacją podporządkowania, a nawet poddaństwa. Działalność ruchów antyliberalnych w regionie stanowi reakcję na upokarzające podporządkowanie, zapewne jeszcze bardziej drażniące tych, którzy spodziewali się, że zostaną powitani na Zachodzie jako kolejni Europejczycy.

Inny rodzaj analiz uwidacznia fakt, że polityczna agresja wobec kobiet i mniejszości seksualnych jest wyrazem skrajnie konserwatywnej, religijnej agendy wyznaczonej przez Watykan pod koniec lat 90. w odpowiedzi na instytucjonalizację postulatów feministycznych dotyczących praw reprodukcyjnych oraz, szerzej, równości płci na światowych konferencjach ONZ w Kairze i Pekinie (Corredor 2019; Kuhar, Patternote 2017). Za sprzeciwem wobec feministek i aktywistek proaborcyjnych oraz za organizowaniem kampanii przeciwko prawom osób LGBT stoją konkretne ruchy społeczne, w tym między innymi dziesiątki laickich organizacji powiązanych z Kościołem katolickim, amerykańskimi ewangelistami czy rosyjskim Kościołem prawosławnym. Wykreowanie terminu „ideologia gender” i awans polityczny jej przeciwników są wynikiem zorganizowanych i skutecznych działań, opierających się na – podobnie jak w przypadku wielu innych ruchów – zasobach finansowych, współpracy międzynarodowej, sprawnej komunikacji, rzecznictwie czy strategicznych postępowaniach prawnych. Bezpośrednie cele tych ruchów koncentrują się na wycofaniu lub zablokowaniu wszelkich progresywnych zmian instytucjonalnych związanych ze statusem kobiet oraz mniejszości i są, choć nie zawsze w sposób otwarty, motywowane religijnie (Szelewa 2021). Sprzeciw wobec „ideologii gender” jest więc reakcją – backlashem, który dzięki religijnej symbolice zyskuje dodatkową moc jako „walka dobra ze złem”. To nie manipulacja, lecz frontalny atak w ramach szerszej wojny kulturowej, w której przeciwnicy i stawki zostały już dawno ustalone (Corredor 2019; Verloo 2018).

Jak zauważa amerykańska socjolożka Myra Marx Ferree, ruch feministyczny i queerowy są słusznie postrzegane jako główne siły sprawcze w postępującym osłabieniu „braterskiej umowy” leżącej u podstaw zachodniego modelu demokracji liberalnej (za: Pateman 1988). Wywalczona przez kobiety emancypacja osłabiła porządek, w ramach którego mężczyźni mogli sprawować pełną kontrolę nad swoim potomstwem, bez ograniczeń korzystać z władzy nad kobietami i ich nieodpłatnej pracy w gospodarstwach domowych. Ochrona tradycyjnej rodziny, która stanowiła jeden z ważniejszych elementów wygranej kampanii prezydenckiej Donalda Trumpa, była *de facto* obietnicą przywrócenia władzy „zbiorowej męskości” jako głównej formy „politycznego zaangażowania w liberalną demokrację” (Ferree 2020: 2–3). Według Ferree zbiorowa męskość widzi zachodnią demokrację jako porządek oparty na modelu głównego żywiciela rodziny, w którym mężczyźni dominują w instytucjach społecznych, takich jak przedsiębiorstwa, partie polityczne czy związki zawodowe, a system prawny i normatywny konsekwentnie sprzyja takiemu układowi. Ponieważ spo-

leczeństwo w takim kształcie odeszło na Zachodzie do lamusa, obserwujemy głęboki kryzys męskości, a mizoginia i antyfeminizm to postulaty *stricte* polityczne, wyrażające chęć restauracji braterskiej umowy w ramach porządku demokratycznego (Ferree 2020: 914). Sukces prawicy bazuje więc na obietnicy, że mimo iż powrót do dawnego świata nie jest już możliwy, ustanowiony zostanie inny kontrakt płci, który zagwarantuje mężczyznom choć część dawnych prerogatyw.

O podobnych przemianach życia rodzinnego i porządku płci możemy też mówić w Polsce. Pozycja rodziny nuklearnej traci na znaczeniu, jej nadrzędnym celem nie jest już prokreacja, sama rodzina przestaje być układem na całe życie, a jej patriarchalny charakter ulega osłabieniu (Marody 2015). Wzrasta liczba rozwodów, urodzeń pozamałżeńskich i związków nieformalnych, pojawiają się nowe formy rodzinności (monoparentalność, rodziny zrekonstruowane, patchworkowe czy rodziny z wyboru – tworzone przez osoby homoseksualne i nieheteronormatywne), zwiększa się dostępność i wykorzystanie antykoncepcji (Sikorska 2012). Przemiany te mogą sprzyjać poczuciu zagrożenia – być przeżywane jako atak na tradycyjny model rodziny i jego społeczny status, dokonywany między innymi na skutek „nieuprawnionych” żądań feministek, gejów, lesbijek czy osób transpłciowych. Punktem wyjścia jest wyobrażenie tego, na co zasługują „normalni ludzie”, połączone z bolesną konstatacją, że przynależność do heteronormatywnej większości w żadnej mierze nie zabezpiecza już przed indywidualną porażką. Celem przemocy są feministki i mniejszości seksualne, ponieważ właśnie te grupy wskazywane są jako odpowiedzialne za zmianę dotychczasowego porządku, który tylko na podstawie płci oferował mężczyznom władzę i społeczne przywileje (Hemmings 2021).

Stosunkowo nową, lecz całościową próbę wyjaśnienia obecnej sytuacji proponuje Wendy Brown (2019). Jej rozważania dotyczą kontekstu amerykańskiego, lecz filozofka przywołuje analogie międzynarodowe, a w przeprowadzonym przez nią wywodzie pojawiają się przykłady z Polski. Zgodnie z główną tezą droga do współczesnego tryumfu prawicy została utorzona przez neoliberalną racjonalność i jej przemożny, destrukcyjny wpływ na kulturę i instytucje niezbędne do funkcjonowania demokracji. Neoliberalizm traktowany jest szeroko. Po pierwsze, jako ideologia wyznaczająca kolektywny sposób myślenia i wartościowania, przenikająca całą przestrzeń świata społecznego i wytwarzająca określone formy podmiotowości i społecznienia (por. Marody 2015). Po drugie, jako konkretny porządek instytucjonalny, regulujący przepływy kapitału, towarów czy ludzi, opierający się na prywatyzacji własności publicznej, deregulacji rynków, redukcji

lub likwidacji zobowiązań podatkowych i przekierowywaniu priorytetów państwa na dostosowywanie się do potrzeb rynku.

Według Brown neoliberalizm unicestwił same pojęcia „społeczeństwo” i „polityka”, uznając je za niepotrzebne i niepożądane, w konsekwencji wytwarzając głęboko antydemokratyczną kulturę – żyzną glebę dla pravicowego i mizoginistycznego autorytaryzmu. Dla racjonalności neoliberalnej głównym punktem odniesienia jest rynek i jego zasady (konkurencji, redukcji kosztów, maksymalizacji zysku itp.). Interwencje państwa są więc z założenia podejrzane i zagrażają indywidualnej wolności, która staje się drugą najważniejszą kategorią w neoliberalnym świecie. Państwo zostaje zredukowane do funkcji służebnych wobec rynku – ma tworzyć warunki do trwania neoliberalnego projektu. Wszelkie inne interwencje rządów, zwłaszcza odnoszące się do idei sprawiedliwości społecznej, tworzą „społeczny dyktat” i wprost zagrażają wolności jednostek. Są niepotrzebne i powinny być maksymalnie ograniczone. Funkcje regulacyjne, poza rynkiem, powinna pełnić tradycyjna moralność. To ona w racjonalności neoliberalnej zastępuje reguły i normy wypracowywane na polu politycznym (zawsze podejrzane, zagrażające, zbędne). W ten sposób neoliberalizm redukuje funkcje państwa, ogranicza odpowiedzialność rządów, a zarazem obniża wymagania względem ich uczciwości czy kompetencji. Podważa też sens publicznej deliberacji i konieczność negocjacji między różnymi stronami. Tak skonstruowane rządy, mimo że z założenia mają posiadać minimalne prerogatywy, zostają pozbawione społecznego nadzoru, a w rezultacie ich wpływy mogą rozrastać się bez ograniczeń.

Diagnoza Brown przypomina opis „społeczeństwa w stanie obłączenia” Zygmunta Baumana (2007). Władza zostaje „ewakuowana z polityki”: państwo realizuje to, czego wymaga rynek i zewnętrzne wobec niego, o wiele potężniejsze siły. Demokratycznie wybierane rządy rozgrywają „spektakl bezskuteczności”, stając się własnym zaprzeczeniem – trudno zobaczyć jakąkolwiek instancję zbiorowego działania, która mogłaby przywrócić kontrolę nad życiem (Bauman 2007: 24, 62). W warunkach neoliberalnych demokrację niezwykle łatwo więc zdyskredytować i odrzucić, zwłaszcza kiedy fetyszowana wolność osobista faktycznie doprowadza do zmniejszenia jednostkowych możliwości do pokierowania swoim życiem.

Obywatele współczesnego państwa to jednostki z wyboru losu: czynniki konstytuujące ich jako jednostki – ograniczenie do indywidualnych możliwości i indywidualna odpowiedzialność za

efekty wyborów życiowych – nie stanowią przedmiotu wyboru.
(Bauman 2007: 84)

Jednostkowa wolność przede wszystkim zwalnia od myślenia o innych, troszczenia się o dobro wspólne, „pomniejsza znaczenie wspólnych motywacji i solidarnych działań” (Bauman 2007: 84). Co więcej, uwolnienie od zdemonizowanych nakazów prawa i publicznych regulacji realnie przyczynia się przede wszystkim do zabezpieczenia istniejących hierarchii społecznych, petryfikuje nierówności społeczne i kształtuje społeczne wyobrażenia akceptujące taki stan rzeczy. Jak akcentuje Brown (2019: 118):

poszerzanie „osobistej sfery chronionej” w imię wolności nie tylko zabezpiecza nieegalitarne przywileje klasowe, płciowe, seksualne i rasowe, ale wytwarza wyobrażenie i etos narodu, który odrzuca publiczny, pluralistyczny i świecki porządek demokratyczny na rzecz porządku prywatnego, homogenicznego, rodzinnego.

Mimo że tradycyjna moralność potwierdza męską, a w dodatku białą, supremację, w warunkach neoliberalnych bycie mężczyzną nie chroni przed życiową porażką, za którą odpowiedzialność ponosi jednostka. Prawica czerpie garściami z resentymentu, frustracji i złości mężczyzn – jest to jednak wściekłość pochodząca z przywileju, który utracił społeczną ważność. Przemiany ostatnich dekad zagroziły męskiej dominacji, lecz jej nie zlikwidowały. W oczach poszkodowanych winna jest ponownie demokracja, a biali mężczyźni zaangażowani w skrajną prawicę wydają się mówić: „skoro nie możemy posiadać demokracji dla siebie, należy ją zniszczyć” (Brown 2019: 180). W ten sposób, choć tym razem od innej strony, dochodzimy do strukturalnego styku – ścisłych połączeń między ekspansją neoliberalnego kapitalizmu a hierarchiami płci i odrodzeniem nacjonalistycznej, autorytarnej prawicy, dla której głównym wrogiem stają się feministki i społeczność LGBT.

/// Zakończenie

Artykuł stanowi próbę podsumowania aktualnego stanu dyskusji. Uważam, że w polskich wydawnictwach socjologicznych refleksja nad narastającą polityczną przemocą wobec kobiet, feministek, lesbijek, gejów, osób biseksualnych, niebinarnych i transpłciowych jest wciąż zbyt mało obecna. Możliwe, że poprzez powinowactwo z wymienionymi grupami usytuowa-

nymi na społecznym marginesie uznawana jest za temat marginalny, poboczny czy należący do wąskiej specjalizacji. Tym bardziej zależało mi na tym, aby ukazać, że obiekt przemocy oraz jej otwarcie seksistowski i homofobiczny charakter w żaden sposób nie są przypadkowe, także w polskich warunkach politycznych.

Ze względu na uniwersalne różnice płci i seksualności osoby sytuujące się na marginesach dominującego reżimu płci to „podręczne mniejszości”. Niechęć wobec nich stanowi stale dostępny polityczny potencjał, który współcześnie bywa z powodzeniem wykorzystywany przez różnorodne ugrupowania pod hasłem opozycji wobec „ideologii gender/LGBT”. Wspólnym mianownikiem dla tych ruchów jest ich zakorzenienie w porządkach demokratycznych, które wcześniej zostały nad wyraz osłabione przez neoliberalny kapitalizm. Ten ostatni jest kluczowym czynnikiem głębokiej dedemokratyzacji, a zarazem źródłem społecznej niestabilności i strachu. Neoliberalne warunki wytwarzają ciągle zapotrzebowanie na narracje polityczne mogące, choćby tymczasowo, przywrócić społeczne poczucie przewidywalności i siły. W tej konstelacji różnice płci i seksualności stają się oparciem dla nowych drapieżnych tożsamości oraz ideologii sytuujących feministki i osoby LGBT poza „prawdziwą” wspólnotą narodową. Płeć i seksualność nie są wyborem losowym, lecz przeciwnie – ze względu na towarzyszące neoliberalizmowi strukturalne przemiany reżimów płci stanowią centralne kategorie wyjaśniające.

Do zrozumienia polskiej odsłony walk z „gender” ważne jest uwzględnienie przynajmniej dwóch dodatkowych elementów. Po pierwsze, istotne jest zauważanie procesów utożsamiania interesów narodowych z tradycją i oficjalnym nauczaniem Kościoła katolickiego na temat społecznej roli kobiet oraz statusu osób nieheteroseksualnych. Po drugie, znaczące są lokalne strategie emancypacyjne przyjmowane przez sam ruch feministyczny i LGBT, a przede wszystkim ich niełatwe uwikłanie w procesy neoliberalnej transformacji po 1989 roku i europeizację. Swoją rolę odgrywają też stosunki władzy na osi Wschód–Zachód oraz status polityk praw człowieka w ramach tych relacji. Dopiero łączne uwzględnienie zależności globalnych i lokalnych pozwala na zrozumienie, dlaczego wrogość wobec feministek, części kobiet i osób nieheteroseksualnych jest tak ważnym komponentem politycznej narracji dla współczesnej polskiej prawicy.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Applebaum A. 2020. *Zmierzch demokracji. Zwodniczy powiew autorytaryzmu*, tłum. P. Tarczyński, Wydawnictwo Agora.

/// Bauman Z. 2007. *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, tłum. J. Margalski, Wydawnictwo Sic!

/// Beauvoir de S. 2003. *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Jacek Santorski & Co.

/// Beck U. 2004. *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Bourdieu P. 2004. *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Oficyna Naukowa.

/// Brown W. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press.

/// Bucholc M. 2020. *Fencing Off the Difference: On "LGBT-Free Zones" in Poland*, Verblog. <https://verfassungsblog.de/fencing-off-the-difference/>; dostęp: 18.06.2021.

/// Butler J. 2008. *Umiekłani w płeć*, tłum. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// CBOS. 1994. *Spoleczna akceptacja homoseksualizmu. Komunikat z badań*, nr BS/143/128/94.

/// CBOS. 2013. *Równouprawnienie płci? Komunikat z badań*, nr BS/31/2013.

/// CBOS. 2019. *Stosunek Polaków do związków homoseksualnych. Komunikat z badań*, nr 90/2019.

/// CBOS. 2020. *Modele życia małżeńskiego Polaków. Komunikat z badań*, nr 157/2020.

/// Connell R.W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press.

/// Connell R.W. 2013. *Socjologia płci. Płeć w ujęciu globalnym*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Corredor E. 2019. *Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Antigender Countermovement*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 44, nr 3, s. 613–638.

/// Dębińska M. 2020. *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

/// Duda M. 2016. *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Wydawnictwo Naukowe Katedra.

/// Ferree M.M. 2020. *The Crisis of Masculinity for Gendered Democracies: Before, During, and After Trump*, „Sociological Forum” 35, nr S1, s. 898–917.

/// Fraser N. 2019. *The Old is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, Verso.

/// Fuszara M. 2002. *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci?*, Instytut Spraw Publicznych.

/// Fuszara M., Grabowska M., Mizielińska J., Regulska J. 2009. *Współpraca czy konflikt? Państwo, Unia i kobiety*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Golec de Zavala A. 2020. *Na ulicach właśnie w przyspieszonym tempie wychowało się liberalne młode pokolenie*, Wysokieobcasy.pl. <https://www.wysokie-obcasy.pl/wysokie-obcasy/7,163229,26493223,agnieszka-golec-de-zavala-pis-zaproponowalo-wylaczajaca-definicje.html?disableRedirects=true>; dostęp: 18.06.2021.

/// Golec de Zavala A. 2021a. *Gender – Polska – zaraza (Jak pandemia zmienia nasz narcyzm grupowy)*, wykład wirtualny Concilium Civitas, 9.03.2021. <https://www.facebook.com/conciliumcivitas/videos/481194636383269>; dostęp: 18.06.2021.

/// Golec de Zavala A. 2021b. *Narcyzm narodowy i patriarchy*, Collective Narcissism. <https://collectivenarcissism.com/blog/narcyzm-narodowy-i-patriarchy>; dostęp: 18.06.2021.

/// Górska P. 2020. *Efekt „teczowej zarazy”? Postawy Polaków wobec osób LGBT w latach 2018–2019*, Centrum Badań nad Uprzedzeniami. http://cbu.psychologia.pl/wp-content/uploads/sites/410/2021/02/LGBT_2018_2019_final.pdf; dostęp: 3.09.2021.

/// Grabowska M. 2015. *Cultural War or Business as Usual? Recent Instances and the Historic Origins of the Backlash Against Women’s Rights and Sexual Rights in*

Poland, [w:] *Anti-Gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe*, Heinrich Böll Stiftung, s. 43–53.

/// Graff A. 2008. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*, Wydawnictwo W.A.B.

/// Gregor A., Grzebalska W. 2016. *Thoughts on the Contested Relationship between Neoliberalism and Feminism*, [w:] *Solidarity in Struggle: Feminist Perspectives on Neoliberalism in East-Central Europe*, red. E. Kováts, Friedrich-Ebert-Stiftung, s. 11–20.

/// Grzebalska W., Pető A. 2017. *The Gendered Modus Operandi of the Illiberal Transformation in Hungary and Poland*, „Women’s Studies International Forum” 68, s. 164–172.

/// Grzebalska W., Kováts E., Pető A. 2017. *Gender as Symbolic Glue: How ‘Gender’ Became an Umbrella Term for the Rejection of the (Neo)Liberal Order*. <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/>; dostęp: 18.06.2021.

/// Hall D. 2016. *W poszukiwaniu miejsca. Chrzęścjanie LGBT w Polsce*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

/// Hemmings C. 2021. *Unnatural Feelings: The Affective Life of ‘Anti-Gender’ Mobilizations*. <https://www.radicalphilosophy.com/commentary/unnatural-feelings>; dostęp: 18.06.2021.

/// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Kajta J. 2020. *Młodzi radykalni? O tożsamości polskiego ruchu nacjonalistycznego i jego uczestników*, Zakład Wydawniczy „Nomos”.

/// Keane J. 2020. *The New Despotism*, Harvard University Press.

/// Kochanowski J. 2004. *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas.

/// Koralewska I., Zielińska K. 2021. ‘Defending the Unborn’, ‘Protecting Women’ and ‘Preserving Culture and Nation’: *Anti-Abortion Discourse in the Polish Right-Wing Press*, „Culture, Health & Sexuality”. doi: 10.1080/13691058.2021.1878559.

/// Korolczuk E., Graff A. 2018. *Gender as “Ebola from Brussels”: The Anti-colonial Frame and the Rise of Illiberal Populism*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 43, nr 4, s. 798–821.

- /// Kováts E. 2021. *Anti-Gender Politics in East-Central Europe: Right-Wing Defiance to West-Eurocentrism*, „Gender” 1, s. 76–90.
- /// Kováts E., Põim M., red. 2015. *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>; dostęp: 18.06.2021.
- /// Kowalik T. 2009. *www.PolskaTransformacja.pl*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- /// Krastev I., Holmes S. 2020. *Światło, które zgasło. Jak Zachód zawiódł swoich wyznawców*, tłum. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Kwiatkowska A., Cześnik M., Żerkowska-Balas M., Stanley B. 2016. *Ideologiczna treść wymiaru lewica–prawica w Polsce w latach 1997–2015*, „Studia Socjologiczne” 4 (223), s. 97–129.
- /// Kuhar R., Paternotte D., red. 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, Rowman & Littlefield International.
- /// Kulpa R. 2014. *Western Leveraged Pedagogy of Central and Eastern Europe: Discourses of Homophobia, Tolerance, and Nationhood*, „Gender, Place & Culture” 21, nr 4, s. 431–448.
- /// Kulpa R. 2020. *Antisemitism and Homophobia in Polish Liberal Discourses: The Cultural Logic of Comparison and a Proposal for Intersectionality*, [w:] *Public Discourses About Homosexuality and Religion in Europe and Beyond*, red. M. Derks, M. van den Berg, Palgrave Macmillan, s. 147–169.
- /// Lasch Ch. 2019. *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie SEDNO.
- /// Levitsky S., Ziblatt D. 2021. *Tak umierają demokracje*, tłum. O. Łabendowicz, Fundacja Liberté!
- /// Leyk A., Wawrzyniak J. 2020. *Cięcia. Mówiona historia transformacji*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Majka-Rostek D. 2008. *Związki homoseksualne. Studium socjologiczne*, Centrum Doradztwa i Informacji Difin.
- /// Marody M. 2015. *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

- /// Mead M. 1982. *Płeć i charakter*, tłum. T. Hołówka, [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, s. 23–36.
- /// Mizielińska J. 2006. *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas.
- /// Mizielińska J., Struzik J., Król A. 2017. *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Mounk Y. 2019. *The People vs. Democracy: Why Our Freedom is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press.
- /// Ostolski A. 2005. *Żydzi, geje i wojna cywilizacji*, Wp.pl. <https://wiadomosci.wp.pl/zydzi-geje-i-wojna-cywilizacji-6036370438455937a>; dostęp: 18.06.2021.
- /// Pankowski R. 2010. *The Populist Radical Right in Poland. The Patriots*, Routledge.
- /// Pateman C. 1988. *The Sexual Contract*, Stanford University Press.
- /// Płatek D. 2020. *Przemoc skrajnej prawicy w Polsce. Analiza strategicznego pola ruchu społecznego*, „Studia Socjologiczne” 4 (239), s. 123–154.
- /// Płatek D., Plucienniczak P. 2017. „Śmierć wrogom ojczyzny!”. *Przemoc zbiorowa w repertuarze działań skrajnej prawicy w Polsce, 1990–2013*, „Studia Socjologiczne” 2 (225), s. 73–107.
- /// Przeworski. A. 2019. *Crises of Democracy*, Cambridge University Press.
- /// Rawłuszko M. 2020. *Feministki we współpracy z państwem. Studium przypadku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- /// Rawłuszko M. 2021. *And if the Opponents of Gender Ideology Are Right? Gender Politics, Europeanization, and the Democratic Deficit*, „Politics & Gender” 17, nr 2, s. 301–323.
- /// Seidman S. 2012. *Społeczne tworzenie seksualności*, tłum. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Sikorska M. 2012. *Życie rodzinne*, [w:] *Współczesne społeczeństwo polskie*, red. A. Giza, M. Sikorska, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 185–228.
- /// Struzik J. 2019. *Solidarność queerowa. Mobilizacja, ramy i działania ruchów queerowych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Struzik J. 2021. *Posłowie. Gęste czasy paranoi*, [w:] G. Hocquenghem, *Pragnienie homoseksualne*, Eperons-Ostrogi, s. 216–240.

/// Szahaj A. 2014. *Kapitalizm drobnego druku*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Szahaj A. 2019. *Kapitalizm wyczerpania?*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Szelewa D. 2021. *Populism, Religion, and Catholic Civil Society in Poland: The Case of Primary Education*, „Social Policy & Society” 20, nr 2, s. 310–325.

/// Szwed A. 2005. *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*, Zakład Wydawniczy „Nomos”.

/// Szwed A., Zielińska K. 2016. *A War on Gender? The Roman Catholic Church's Discourse on Gender in Poland*, [w:] *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, red. S. Ramet, I. Borowik, Palgrave Macmillan, s. 113–136.

/// Titkow A., Budrowska B., Duch D. 2004. *O konflikcie płci*, [w:] *Niepokoje polskie*, red. H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 75–120.

/// Verloo M., red. 2018. *Varieties of Opposition to Gender Equality in Europe*, Routledge.

/// Warat M. 2016. *For the Sake of Family and Religion: Nationalist-Religious Discourse on the Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence*, „Studia Humanistyczne AGH” 15, nr 3, s. 105–121.

Netografia

www1: <https://www.tvp.info/45341638/sosnierz-o-zdjeciu-na-ktorym-hajluje-to-tylko-podniesienie-reki-pod-jakims-katem>; dostęp: 18.06.2021.

www2: <https://twitter.com/jbrudzinski/status/1271167309269413892>; dostęp: 18.06.2021.

www3: <https://polskatimes.pl/ministrowie-kloca-sie-o-przemoc-wobec-kobiet-spor-przetnie-sam-tusk/ar/556829>; dostęp: 18.06.2021.

www4: <https://www.rp.pl/artukul/923445-Jaroslaw-Gowin--Konwencja-jest-droga-do-adopcji-dzieci-przez-homoseksualistow-.html>; dostęp: 18.06.2021.

www5: <https://episkopat.pl/list-pasterski-na-niedziele-swietej-rodziny-2013-roku/>; dostęp: 18.06.2021.

www6: <https://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/agent.xsp?symbol=ZESPOL&Zesp=270>; dostęp: 18.06.2021.

www7: [https://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/zesp_stopgender/\\$file/zesp_stopgender.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/zesp_stopgender/$file/zesp_stopgender.pdf); dostęp: 18.06.2021.

www8: <https://www.niedziela.pl/artykul/7660/Priorytety-sejmowego-zespołu-%E2%80%9EStop>; dostęp: 18.06.2021.

www9: <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C932069%2Cmalopolska-nie-uchylila-deklaracji-anty-lgbt.html>; dostęp: 18.06.2021.

www10: <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1488627,ziobro-pomoc-dla-gmin-strefy-wolne-od-lgbt-uchwaly-ke.html>; dostęp: 18.06.2021.

www11: <https://www.rp.pl/dobra-osobiste/art9138951-prawomocny-zakaz-rozpowszechniania-naklejki-strefa-wolna-od-lgbt>; dostęp: 18.06.2021.

www12: <https://plock.wyborcza.pl/plock/7,35681,26681361,za-matke-boska-w-teczowej-aureoli-przed-sad-trwa-pierwsza-rozprawa.html>; dostęp: 18.06.2021.

/// Abstrakt

Wykorzystując tropy zaproponowane w *Strachu przed mniejszościami* Arjuna Appaduraja, autorka podejmuje w artykule refleksję nad współczesną przemocą polityczną wobec kobiet oraz osób nieheteronormatywnych w Polsce. Jej głównym celem jest próba pokazania, że sprzeciw wobec „ideologii gender i LGBT” nie może zostać wyjaśniony jedynie jako mechanizm redukcji niepewności w warunkach neoliberalnego kapitalizmu. W politycznym sporze o „gender” ważną stawką jest odzyskanie poczucia bezpieczeństwa w ramach czytelnej wspólnoty narodowej, która może nabrać wyraźnych granic dzięki osadzeniu mniejszości seksualnych i feministek jako nowych obcych, nie-Polaków czy zdrajców. Badaczka rekonstruuje w tekście ten argument i uzupełnia go poprzez przedstawienie alternatywnych wyjaśnień, które kładą nacisk na uwzględnienie uwarunkowań geopolitycznych oraz ujęcie samego porządku płci jako kluczowej zmiennej.

Słowa kluczowe:

drapieżcze tożsamości, ideologia gender, LGBT, skrajna prawica, przemoc

/// Abstract

Convenient Minorities, Secret Collaborators, and True Poles

The author of the article reflects on contemporary political violence against women and non-heteronormative people in Poland by using the concepts proposed by Arjun Appadurai in his article “Fear of Small Numbers.” The main goal is to show that opposition to “gender and LGBT ideology” cannot be fully explained if it is treated solely as a mechanism of reducing uncertainty in conditions of neoliberal capitalism. What is at stake in the political struggles over “gender” is the sense of regaining safety thanks to a clearly defined view of what constitutes the nation, which can acquire distinct boundaries through positioning sexual minorities and feminists as new others, non-Poles, or traitors. The article reconstructs this argument and builds upon it by presenting alternative explanations which involve geopolitical dynamics and the gender regime as a key variable.

Keywords:

predatory identities, gender ideology, LGBT, extreme right, violence

/// **Marta Rawłuszko** – adiunktka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (UW), członkini Zarządu Sekcji Socjologii Płci PTS oraz zespołu Funduszu Feministycznego. Opiekunka naukowa Studenckiej Wspólnoty Feministycznej na UW. Zajmuje się socjologią płci, jest autorką artykułów naukowych opublikowanych między innymi w „Studiach Socjologicznych”, „European Journal of Women Studies” oraz „Politics & Gender”; autorka monografii *Feministki we współpracy z państwem* (2020), razem z dr hab. Magdaleną Grabowską autorka rozdziału poświęconego polskiemu #MeToo w *Routledge Handbook of the Politics of the #MeToo Movement* (2020). Laureatka nagrody im. Emmy Goldman, przyznawanej przez Flax Foundation.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0052-1124>

E-mail: m.rawluszko@uw.edu.pl

INNOŚĆ W SPORZE O GENDER

ANALIZA KULTUROZNAWCZA

Łukasz Rozwadowski
Uniwersytet Wrocławski

/// Założenia pracy

W niniejszym artykule spór o gender zostanie potraktowany szeroko, nie tylko jako arena telewizyjnych i internetowych starć. Wypowiedzi w mediach są bowiem jedynie najpopularniejszym i najwyrazistszym przejawem tego konfliktu. Badając sprawę dokładniej, można dostrzec, że pierwsza publiczna próba dyskredytacji *gender studies* w Polsce miała miejsce już w 2000 roku – dokonała jej Agnieszka Kolakowska (2000), odnosząc się krytycznie i dość napastliwie do Bożeny Umińskiej-Keff. W wydawanym na początku XXI wieku piśmie ośrodka *gender studies* Uniwersytetu Warszawskiego „Katedra” można jednak wyczytać, że termin „gender” miał potencjał, by służyć do zakamuflowania treści feministycznych. Jako niezrozumiałe rzadziej wywoływało ono emocje i pozwalało na nieco spokojniejsze prowadzenie badań niż praca pod szyldem studiów kobiecych czy krytyki feministycznej (Griffin 2001: 21). Nie oznaczało to jednak aprobaty w kręgach akademickich dla krytycznego namysłu nad płcią i seksualnością w kulturze (Kowalczyk 2001). Zainteresowanie tym tematem wzmogło się w kręgach konserwatywnych w Polsce, gdy w Niemczech została wydana książka socjolożki Gabriele Kuby, zatytułowana *Die Gender Revolution*. Polska myśl katolicka szybko podążała za zachodnią refleksją. Piotr Morciniec już w 2007 roku w swoim artykule przestrzegał przed „ideologią gender”, podobnie Stefan Ewertowski (2008). Niedługo później ukazał się

zbiór tekstów *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (Jucewicz, Machinek 2009). Gdy w 2012 roku rozgorzał spór o użycie pojęcia „gender” w konwencji antyprzemocowej, temat był już nienowym dla społeczności katolickich w Polsce.

Nie powinna ująć naszej uwadze giętkość samego wyrażenia „gender”, jak jest ono używane przez stronę konserwatywną. Funkcjonuje ono wówczas w charakterze „kleju symbolicznego” (Kováts, Põim 2015), scalając sporne tematy współczesności koncentrujące się wokół równości płci, kształtu małżeństwa i rodziny, wpływu technologii na ludzką płodność, dostępu do aborcji i innych zagadnień. Kwestie te nie są jednak równorzędne. O hierarchii poruszanych problemów dowiadujemy się między innymi z tego, jakie ekwiwalenty słowa „gender” są zrozumiałe na prawicy.

Hasło „rewolucja genderowa” świetnie zestroiło się z istniejącą frazą „rewolucja homoseksualna”, używaną już w 2005 roku między innymi przez Stowarzyszenie im. Piotra Skargi – które później powołało znaną fundację Ordo Iuris (Kubica 2006: 84). Dziś prawica w Polsce częściej mówi o „ideologii LGBT”, która, co jest zaznaczane wprost, pozostaje synonimem „ideologii gender” (por. Steczkowski 2019: 83). Wymienność „gender” na kwestie związane z nieheteronormatywnością podważa więc argumentację Andrzeja W. Nowaka, który niedawno stawiał tezę, iż jednym z centralnych punktów sporu o gender jest „dziecko poczęte” – puste znaczące dyskursu antyaborcyjnego (A.W. Nowak 2020). Otóż na podstawie owych ekwiwalencji możemy wnioskować, że bliżej jednak „wojnie z gender” do dyskursów anti-LGBTQ+ niż do głosów antyfeministycznych, przy czym nie oznacza to braku związku między tymi kwestiami, a jedynie różną rangę zagadnień, które tu współwystępują.

Zawarty w niniejszym artykule wywód nie będzie kolejnym badaniem medialnych wypowiedzi. Takie prace, najczęściej posługujące się analizą dyskursu, już wszak istnieją (Brzozowska 2014; Florkowski 2015; Kępińska 2015; Rytel 2015a, 2015b; Bachryj-Krzywaźnia 2016; Duda 2016; Kasiak 2019). Nierzadko sprowadzają się one do katalogowania specyficznych zwrotów („ideologia gender”, „homoterror”) bądź obelg („totalitaryści”, „feminazistki”). Choć stanowi to interesujące zagadnienie z punktu widzenia językoznawstwa, może jednak utwierdzać w przekonaniu, że strona konserwatywna jest do cna irracjonalna: ma albo nie rozumieć terminu „gender”, albo wręcz dokonywać manipulacji opinią publiczną. Tworzeniu takiego obrazu sprzeciwia się socjolożka i feministka Marta Rawluszko (2019), która pokazuje, że przynajmniej część głosów antigenderowych jest zrozumiałą (co nie znaczy: słuszną czy usprawiedliwioną) reakcją na brak

demokratycznej kontroli nad instytucjami publicznymi. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej nie przeprowadzono przecież szkoleń z zakresu *gender mainstreaming* ani nie poinformowano obywaterek i obywateli o charakterze europejskiej polityki równości płci (Rawluszko 2019: 15–18). Badaczka skrupulatnie analizuje książkę *Gender – ideologia państwa Rzeczypospolitej* Grzegorza Strzemeckiego (2014) i pokazuje, że można tę pozycję zinterpretować jako bunt przeciwko utracie władzy społeczeństwa nad swoimi instytucjami. Autorka nadaje więc czytanej publikacji status świadectwa, w którym odbijają się społeczne problemy. Ścieżka, którą wytyczyła, wygląda obiecująco. Pójdziemy jednak dalej niż Rawluszko – podczas gdy socjolożka upatrywała w analizowanym tekście odzwierciedlenia społecznych bolączek, w niniejszym artykule badane wypowiedzi pozwolą opisać coś na ogół znacznie trudniej uchwytneho: specyficzną, by tak rzec, wrażliwość aksjologiczną – kulturę.

Zanim zostanie tu objaśniona perspektywa kulturoznawcza, musimy zastanowić się nad doбором źródeł. Wybrane zostały te, które odnoszą się negatywnie do „gender” w szerokim, akademicko niepoprawnym znaczeniu używanym przez konserwatystów, w dodatku traktują wprost o „ideologii gender”, a nie pokrewnych zagadnieniach, jak aborcja czy wychowanie seksualne. Mimo że spór o gender rozgrywa się w wielu miejscach świata (Korolczuk 2014; Kováts, Pöim 2015), zawężamy go do polskojęzycznego obszaru. Dysponujemy zatem zarówno publikacjami rodzimych autorów, jak i tłumaczeniami zachodnich „antygenderowych katechizmów”, by użyć sformułowania Pawła W. Rysia (2014). Łącznie jest tych publikacji naprawdę wiele, dlatego na potrzeby pracy okroimy je jeszcze o artykuły prasowe, które zazwyczaj są redundantne, uboższe w treść i trudniejsze w analizie. Odrzucone też zostają publikacje sprzed 2007 roku, gdyż – jak wspomniano – od pojawienia się artykułu Piotra Morcińca możemy mówić o ekspansji dyskursu antygenderowego w katolickich kręgach czytelniczych. Bogaty zbiór materiałów, z którymi zostajemy, nadal pozostawia pole do dość arbitralnego doboru fragmentów, choć w znacznej mierze ów wybór został dookreślony. Ambicją przedstawianej tu analizy jest jednak konfrontacja antygenderowych tekstów z drugą stroną konfliktu. Tylko jak ją scharakteryzować?

Nie istnieją przecież „genderyści”. Użyta tu etykieta „antygenderyści” jest pochodną pojęcia „narracja antygenderowa”, używanego przez Doro-tę Pankowską (2017), odpowiada bowiem z grubsza poglądom tej strony sporu. Po jego drugiej stronie mamy jednak feministki, osoby angażujące się w walkę o prawa osób LGBTQ+; teoretyczki i aktywistów. Nie uznają

oni istnienia „genderyzmu”, więc nie sposób ich określić „genderystami”. Ponadto na pierwszy rzut oka nie do końca jest jasne, kto dokładnie z owego wewnętrznie zróżnicowanego grona miałby reprezentować „drugą stronę” sporu o gender. Pewne poszlaki wiodą nas jednak do odpowiedzi. Po pierwsze, zauważyliśmy już, że stronę antygenderową koliduje przede wszystkim liberalizacja stosunku społeczeństwa do osób LGBTQ+. Po drugie, kiedy przywołany już Strzemecki celuje w „ideologię gender”, ostrze jego krytyki dotyczy przede wszystkim teorii *queer* (w liczbie mnogiej) – szczególnie prac Judith Butler i Jacka Kochanowskiego (Strzemecki 2014: 181–195). W podobnym tonie wypowiada się Gabriele Kuby, której ten nurt jawi się jako zwieńczenie długiego procesu rewolucji seksualnej sięgającego początków oświecenia (2013: 27–78). Pozostając w typowej sytuacji humanisty, czyli nie posiadając absolutnej pewności, to właśnie polskiej recepcji *queer* możemy przypisać rolę „drugiej strony” – przynajmniej na potrzeby tego artykułu.

Przygotowane źródła zostaną odczytane kulturoznawczo. Oznacza to, że analiza będzie dążyła do ujawnienia – jak zostało to już ujęte – „wrażliwości aksjologicznej” istniejącej w granicach sporu o gender. Lektura tekstów zostaje nakierowana na wychwytywanie takich elementów, które pozwalają opisać świat wartości badanego podmiotu. „Wartość” jest tutaj rozumiana ściśle: nie, jak to często bywa, jako „to, co cenne”, lecz jako to, co czyni przedmiot nieobojętnym i motywuje do zachowań względem niego (por. Magdziak, Stabrowski 2005). Wartości to na przykład **gustowność** (apaszki), **życzliwość** (napotkanego człowieka), **niesprawiedliwość** (stanowionego prawa) itp. W ramach przedstawianej tu perspektywy kulturoznawczej zajmować się można obowiązującymi – w obrębie „mikrokosmosu” danej osoby bądź w obrębie jakiejś wspólnoty – zależnościami pomiędzy wartościami (preferowanie, stawianie niżej), „ślepotą” na dane wartości i ich typy, innymi postawami, jak resentymentem, czy wreszcie – charakterystycznymi uczuciami. Mniej istotne, pomocnicze są etnograficzne opisy samych praktyk, które uobecniają preferowane wartości i podzielane uczucia. Kulturoznawstwo rejestruje i zsywa rozmaite zjawiska na kanwie aksjologii. Szuka reguł w danym, współdzielonym świecie wartości, traktując teksty i praktyki niczym „barometry” ukazujące prawidłowości tegoż świata – zwanego tu kulturą¹.

Według Maksa Schelera wartości ujmuje się w rozmaitych aktach, które nie będą tu szczegółowo omawiane, a które można określić zbiorczo mianem uczuć (por. Buczyńska-Garewicz 2003: 184–293). Jak przekonywał Scheler, uczucia mają własną logikę i własne „racje”, a życie emocjonal-

¹ Przykładem pracy opierającej się na takich założeniach jest Stabrowski 2016.

ne nie jest „pozbawione sensu i ukierunkowania” (1998: 32). Specyficzna „wrażliwość aksjologiczna”, „świat wartości” – kultura – to zatem dany porządek uchwytywania wartości, przeżywania ich, czy też – można rzec – życia z wartościami.

W pracy zostanie opisana kultura pozostająca pod wpływem dominacji pary tożsamość–inność. To bardzo ryzykowne przedsięwzięcie. Byłoby fatalnie, gdyby zostało odczytane jako dyskredytacja empatii – otwartego zwracania się ku Innemu. Mimo etycznej doniosłości i bagażu tradycji, jakim obciążone jest pojęcie Innego, warto jednak prześledzić, co się dzieje, gdy figura radykalnej inności, silnej opozycji tożsame–inne, zostaje postawiona w centrum kultury. Czym jest owo centrum i jak przejawia się opozycja tożsame–inne w sporze o gender – właśnie to prześledzimy na następnych stronach.

/// Gender – rozmycie sensu, atomizacja, totalitaryzm

Analizę rozpoczniemy od antygenderystów. Lektura analizowanych w tym tekście publikacji nie powinna się skupiać na wskazywaniu błędów i wypaczeń dokonywanych przez tę stronę sporu, choć gdy posiada się przynajmniej podstawowe rozeznanie w *gender studies*, łatwo ulec takiej pokusie. Adekwatną metodą jest wychwytywanie i interpretacja fragmentów, które zaświadczać o tym, co jest uznawane za istotne (cenne, znaczące czy choćby przykuwające uwagę) lub nie i z jakiego powodu. Jako jeszcze ważniejsze jawią się te miejsca tekstu, które ukazują fundamenty czyjegoś świata: wskazują na konkretne elementy, dzięki którym świat jest „na swoim miejscu” lub, co więcej, świat jest wart życia w nim, staje się sensowny. W tym znaczeniu możemy mówić o trzonie bądź centrum jakiejś kultury. W publikacjach antygenderowych centralne miejsce zajmuje para męskie–kobiece. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu, z początku na przykładzie tekstu o dość łagodnym wydźwięku, autorstwa Mariana Grabowskiego i Adama Sztramskiego (2014: 67–68):

Zdolność uchwycenia subtelного zabarwienia etosu człowieka przez jego płeć istotnie zależy od konfiguracji kulturowej. Mężczyzna wychowany w męskim gronie, kobieta w kobiecym, gdy się spotykają, robią na sobie wrażenie nie tylko z powodu odmienności seksualnej, odmienności psychiki, ludzkiej po prostu indywidualności, ale także z powodu płciowo zróżnicowanych sylwetek moralnych. **To zróżnicowanie subtelnie bogaci ludzki świat.**

Natomiast w kulturze „koedukacyjnej”, kulturze, która niweluje, a nie zaznacza odmiennosć płciową, te subtelności stają się coraz trudniej uchwytnie. Współczesna kultura, wbrew funkcjonującym w niej deklaracjom, wbrew całemu zatroskaniu o równoprawne traktowanie płci, przecież **rozmywa ostrosć opozycji** męskie–damskie. **Pozbawia** tym samym ludzki świat **bogactwa**, które z tego napięcia się bierze. Gdzie w dzisiejszym świecie są widoczne wytwory kobiecej pracowitości i cierpliwości, a gdzie męskiej? Nie ma śladów tego odróżnienia i tylu mu podobnych. Świat, w którym **słowo „gender” zapisuje się na sztandarach**, jest światem **zuniformizowanym i ubożającym** [wyr. – LR] właśnie w tym wymiarze. [...] Znaczenie ma komplementarność płci, która wytwarza bogactwo ludzkiego świata. W relacjach homoseksualnych nie tylko nie ma tajemniczej atrakcji płci, ale także tego bogactwa.

Specyfika kultury odsłaniającej się w tym tekście polega na tym, że wyłączenie skontrastowanie przynosi możliwość intensywnego doświadczania świata. „Ostrosć opozycji męskie–damskie” zabezpiecza przed dekadentycznym osunięciem się w nijakość, przed zblednięciem kultury. Kultura przepelniona erotycznym napięciem spotkania dwóch płci jest, jak czytamy, ubogacona, a bez tego spotkania zasadniczo jałowa i – jak się zdaje – nieludzka. Początkowe zdania przytoczonego fragmentu mogłyby wskazywać na to, że różnica płci jest tylko jednym ze źródeł bogactwa ludzkiego świata i nie musi zajmować najważniejszego w nim miejsca. Owo bogactwo jest przecież „subtelne”. Jednak z każdym kolejnym zdaniem waga tej opozycji rośnie i kulminuje w momencie odniesienia do homoseksualności.

Francuski filozof Jean-François Mattei we wstępie do książki *Kłótnia o gender* psychoanalityka Christiana Flavigny'ego przekonuje:

Nadal mamy do czynienia z walką o równouprawienie, do którego jednak teraz prowadzić ma zamiast równości płci – jej neutralizacja. Dziś termin „płeć” przestał być odpowiedni i ma być zastąpiony słowem, w którym sens się rozmywa, terminem „gender”, który przetłumaczymy jako „rodzaj”. (Mattei 2015: 5)

Znów zatem pojawia się postrzeżenie równouprawienia jako niwelacji płci. I tak samo jak w poprzednim przykładzie gender konotuje kryzys opozycji męskie–żeńskie, a jednocześnie homoseksualność:

Problem gender nie służy więc, jak można by sądzić, celom politycznym związanym z równością mężczyzn i kobiet ani też celom etycznym – dotyczącym jednakowej godności obu płci, służy natomiast celom społecznym, gdyż rzecz dotyczy statusu homoseksualizmu. (Mattei 2015: 8)

Owe „rozmycie” oraz „neutralizacja” znamionują tyleż „gender”, ileż homoseksualność, a także kulturę opartą na akceptacji tej ostatniej. Nie jednakowa godność, nie równość praw – twierdzi filozof – jest celem „ideologii gender”, tylko zaatakowanie samej różnicy płciowej. A jej podważenie nie oznacza otwarcia nowych możliwości; nie ma tu na przykład ekscytacji różnorodnością. Niepielegnowanie różnicy płci oznacza neutralizację – zubożenie. W ten sposób postulaty kulturowej i prawnej normalizacji homoseksualności jawią się jako wyjałowienie kultury.

Zamiast opisywać antygenderowy dyskurs jako homofobiczny – jakim niewątpliwie jest – skupmy się na opisie kultury, której rdzeniem jest ścisła opozycja (mężczyzna–kobieta), mająca przydawać światu kolorytu. Koncentrując się na tym zagadnieniu, można dostrzec, jak spójna jest to kultura. Figura jałowej, zimnej, złej neutralności spowodowanej deprecjacją różnicy seksualnej to w pracach antygenderowych między innymi podmiot kartezjański. W owych publikacjach wysnuwa się wniosek, że studia genderowe oparte są na dualizmie psychofizycznym. „Gender” ma znamionować dowolność co do wyboru identyfikacji płciowej. Podkreśla się, że jest to ta sama arbitralność, która cechuje wolę nieucieleśnionego *cogito* panującego nad materią. Antygenderyści postrzegają na przykład korektę płci osób transpłciowych jako żądzę władzy nad ciałem, pragnienie wyswobodzenia się z jakichkolwiek zależności od obiektywnych czynników (Szewczyk 2009). Kartezjańska idea *res cogitans* to według nich przejaw nowoczesnej pychy – skupienie na swoim „ja”, zwątpienie w świat zewnętrzny i jego odrzucenie – która obecnie, w ponowoczesności (w postmodernizmie), jeszcze przybrała na sile. Podmiot kartezjański, czysta, nieucieleśniona świadomość, androgynia to rozmaite figury myśli, które możemy znaleźć w dyskursie antygenderowym. Mają one ukazywać niechęć nowoczesnej i ponowoczesnej kultury do postrzegania mężczyzny i kobiety jako paradygmatycznej, nieprzekraczalnej i niepodatnej na manipulacje różnicy istniejącej w świecie ludzkim. Prześledźmy to na przykładach.

O rzekomo kartezjańskich korzeniach „genderyzmu” czytamy już w tomie *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* z 2009 roku. Ksiądz Marian Machinek pisze w swoim artykule: „Idea *gender* jest tu pojmowana jako nowa odsłona

postkartezjańskiej wizji osoby, w której punkt ciężkości zostaje tak dalece przesunięty w stronę wymiaru psychiczno-duchowego, że ciało przestaje odgrywać jakąkolwiek istotną rolę” (2009: 113). Podobne fragmenty możemy znaleźć w książce *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany* księdza Pawła Bortkiewicza (2014). Również tutaj prekursorem „ideologii gender” czyni się Kartezjusza, za sprawą którego „refleksja filozoficzna zaczęła zajmować się bytami o tyle, o ile są one treścią świadomości podmiotu, a nie o tyle, o ile istnieją obiektywnie, poza nią” (Bortkiewicz 2014: 58–59). Deprecjacja ciała jest tu rozumiana jako podporządkowanie go kaprysom człowieka. Zajrzyjmy znów do tekstu Machinka (2009: 110–111):

Elementem idei *gender*, która w perspektywie teologicznej budzi największe zastrzeżenia, jest całkowita banalizacja, a nawet deprecjacja ciała na rzecz wolności jednostki. Odnosi się wrażenie, że genderowe indywidua to nie-wcielone, wolne umysły, których życie toczy się niezależnie od bytu cielesnego. Ciało jest tu faktycznie traktowane jako czysta, płciowo neutralna tablica, na której upodmiotowujące siebie indywiduum „zapisuje” swoją płciową tożsamość, by po jakimś czasie ją „zetrzeć”, nadpisując nową. Ciało staje się przedmiotem, jakby nienależącym do podmiotu, a przezeń jedynie dowolnie używanym.

To, co budzi „największe zastrzeżenia” antygenderysty, to arbitralność w zakresie płciowości, nieskrępowane używanie swojego ciała, jak gdyby było rzeczą. „Wyjałowienie”, o którym była wcześniej mowa, powinniśmy więc rozumieć także jako skupienie na sobie i brak odpowiedzialności. Najwyraźniej według Machinka dewaluacja różnicy seksualnej współwystępuje z egoizmem, a co za tym idzie – z zamknięciem na Innego. Teolog pisze o tym w kontekście religijnym i społecznym jednocześnie:

Księga Rodzaju nie opisuje stworzenia androgynicznego człowieka, który by sam sobie wystarczał, ale podnosi różnicę płciową do rangi obrazu Boga (por. Rdz 1, 27), nie na zasadzie naiwnej antropomorficzności, ale dla podkreślenia powołania człowieka do bytowania w dialogicznej, płciowo dwoistej wspólnotcie. (Machinek 2009: 112)

Zauważmy, jak zrównuje się tutaj dymorfizm płciowy i dialogiczność. Różnica seksualna występuje jako rękojmia otwartej postawy jednych osób

wobec drugich. Para mężczyzna–kobieta musi być pielęgnowania właśnie jako ścisła dychotomia, aby utrzymać wewnętrzne zróżnicowanie wspólnoty. Jak zdaje się sugerować Machinek, jeśli w centrum kultury nie będzie widniało dwupłciowe małżeństwo, rozpadnie się symbol dialogu.

Z wizją „androgynicznego człowieka, który by sam sobie wystarczał” koresponduje tekst teologa Anthony’ego McCarthy’ego (2016) z tomu *Gender – spojrzenie krytyczne*, wydanego pod redakcją księży Jarosława Jagielly i Dariusza Oko. Autor artykułu kładzie w nim nacisk na deprecjację rodziny w ramach liberalnej myśli politycznej. Według teologa liberalizm nie jest w stanie postawić pytania o dobro wspólne w sposób właściwy, ponieważ neguje istnienie dóbr, jak to nazywa, niewoluntarystycznych, zobowiązujących obiektywnie i niekiedy wbrew woli jednostki. Za takie dobro uważa między innymi to, „kim są nasi biologiczni rodzice i jaka jest ich rola względem nas” (McCarthy 2016: 67). Korzeni procesu rugowania dóbr niewoluntarystycznych z myśli politycznej teolog upatruje w kartezyjanizmie (McCarthy 2016: 72). Współczesny stan, w którym panuje indywidualizm i dualistyczne postrzeganie człowieka, autor nazywa „liberalną androgynią” (McCarthy 2016: 68). Oczywiście brzmi to dość zagadkowo: w jaki sposób androgynia miałaby być deprecjacją płci zamiast, powiedzmy, jej uwypukleniem? Androgyne to przecież archaiczna figura zespolenia cech męskich i kobiecych w jednej osobie (na przykład bóstwie), nie – odrzucenie seksualności. Widzieliśmy na przykładzie tekstów Grabowskiego i Sztramskiego oraz Machinka, że według antygenderystów dla zachowania elementarnego „bogactwa świata” musi istnieć miłość, ale rozumiana wyłącznie w paradygmacie heteroseksualnym. Nie chodzi bowiem o miłość jako taką, lecz o skierowanie się ku inności – i to inności dojmującej, nieprzekraczalnej, radykalnej. Androgyne zawiera w sobie obie płcie, jest figurą tożsamości pozbawionej odniesienia do transcendującej ją inności. W tym sensie zarówno bezpłciowe *cogito* obawiające się czegokolwiek, co wymyka się jego władzy, jak i liberalna androgynia mają wspólne aksjotyczne podłoże – w tekstach antygenderystów wskazują na jałowość, brak miłosnego odniesienia do inności. Inaczej rzecz ujmując, figury te opisują konglomerat jednostek, które nie potrafią tworzyć wspólnoty, ponieważ nie otwierają się na inność.

Skojarzenie miłości do osoby płci przeciwnej z otwarciem na inność jako taką można zademonstrować również na przykładzie artykułu teolożki Katarzyny Parzych-Blakiewicz (2009). W cele swojej pracy wpisuje ona ukazanie małżeństwa pary różnej płci za dobro, które nie może być zrównane z ewentualną wartościowością pary jednopłciowej. W dalszych

częściach artykułu temat homoseksualności właściwie się jednak nie pojawia. Widnieje za to argumentacja na rzecz małżeństwa pary różnej płci jako istotowo najpełniej realizującej międzyosobowy dialog.

Ów dialog przedstawiony jest w publikacji jako proces uświęcony; rozmowa jednej osoby z drugą pozostaje do jakiegoś stopnia analogiczna do dialogu Boga z człowiekiem (Parzych-Blakiewicz 2009: 131). Opierając się na filozofii Emmanuela Lévinasa, autorka próbuje zbudować teorię dialogu, którą następnie przenosi na fenomen małżeństwa. Dialog poprzedzony jest stawaniem naprzeciw siebie – spotkanie z Drugim to stawanie wobec tajemnicy ukrytej w głębi jego osoby (Parzych-Blakiewicz 2009: 134). Dialog jedna dwa centra podmiotowe w taki sposób, aby ich nie unifikować; pozwala doświadczyć inności Drugiego, dać się nią ubogacić, ofiarować siebie i jednocześnie nie zatracić własnej tożsamości (Parzych-Blakiewicz 2009: 135).

Najciekawsze w tym tekście jest przejście od relacji międzyosobowej do relacji naznaczonej różnicą płciową. Otóż mężczyzna i kobieta to dwa sposoby bycia osobą, tworzące biegunową relację, w ramach której można doświadczyć kogoś tożsamego (człowieka) i całkiem innego (przeciwnej płci) jednocześnie:

Osoba innej płci jawi się jako podmiot aksjologiczny, dający nadzieję na osiągnięcie własnej pełni aksjologicznej. [...] **W ukierunkowaniu na osobę odmiennej płci jest obecny wymiar ontologicznego otwarcia na komunie z innymi** [wyr. – LR]. Więzy między małżonkami wytwarzają się w oparciu o różnice osobowe obrazowane w dystansie aksjologicznym wyznaczonym zróżnicowaniem płciowym. Dialog sytuuje osoby naprzeciw, w relacji partnerskiej, aczkolwiek niepozbawionej napięcia aksjologicznego wywołanego asymetrycznością spotkania dwóch osób. Małżeństwo heteroseksualne w najwłaściwszy sposób ukazuje tę właściwość dialogu. (Parzych-Blakiewicz 2009: 136)

Małżeństwo „heteroseksualne” funkcjonuje tu zatem w podwójnej roli: z jednej strony każde **rzeczywiste** małżeństwo stwarza będącym w nim osobom okazję do osiągnięcia „własnej pełni aksjologicznej”, z drugiej – małżeństwo jako instytucja **symbolizuje** istotę dialogu. Dialogu, jak wspomniano, związanego z *sacrum*, co autorka dodatkowo wzmocniła pod koniec tekstu, stwierdzając, iż dynamika dialogu w małżeństwie jest podobna do „dynamiki życia wewnątrzboskiego” (Parzych-Blakiewicz

2009: 137). Malżeństwo symbolizuje wzajemną relację Osób Trójcy Świętej. Jednocześnie dialog ma wymiar nie tylko sakralny, na co wskazuje enigmatyczne zdanie: „Właśnie ów dialog, w dwóch wymiarach [Boga z człowiekiem i człowieka z człowiekiem – LR], jest dobrem, którego wartość dostrzega człowiek współczesnej kultury globalnej” (Parzych-Blakiewicz 2009: 131). Wartości dialogu został tu nadany kontekst historyczny. Najwyraźniej globalność naszej kultury popycha nas, według autorki, w stronę docenienia jego doniosłości. Zatrzymajmy się przy tym.

Kontrastem dla tego zdania – osamotnionego w swojej treści, gdyż teolożka nie wraca do tematu globalności – jest wyimek z biografii Lévinasa. Parzych-Blakiewicz słusznie wskazuje, że ważnym kontekstem dla jego filozofii był holokaust (2009: 134). Nie ujmując tego wprost, badaczka lokuje więc dialog po przeciwnej stronie względem zła motywowanego nacjonalizmem. W tym kontekście wymowa artykułu jest oczywista: w świecie silnych, wielorakich i transgranicznych połączeń między ludźmi – czyli w świecie globalnym – narcystyczne zamknięcie się w sferze tego, co własne i swojskie, grozi zagładą całych narodów, alternatywą zaś jest dialog: wzajemna rezygnacja z roszczeń do jedynowładztwa przy zachowaniu swojej tożsamości.

Malżeństwo mężczyzny i kobiety symbolizuje tu zatem symbiotyczną więź między osobami (ludzkimi, boskimi), zachowującą jednocześnie tożsamość i osobność – czy to pojedynczej osoby, czy to narodu, czy to innych wspólnot, czy wreszcie: człowieka i Boga. Dwupłciowość małżeństwa ukazuje możliwość wyjścia poza swoją narcystycznie pielęgnowaną tożsamość, zabezpieczając jednocześnie uniwersalność człowieczeństwa. Kulturoznawczo doniosłe jest tutaj to, jak zaciekle podmiot musi obwarowywać się symboliką łączności tożsamości z innością, aby uchronić się przed groźbą zagłady ludzkości, wyobrażoną jako powtórzenie holokaustu.

Nieprzekraczalna opozycja mężczyzna–kobieta funkcjonuje jako rękojmia ciągłości dialogu, dzięki któremu oba bieguny – swojskie i obce, własne i inne itp. – mogą wyjść obronną ręką z wzajemnej konfrontacji. Z takiej perspektywy świat budowany przez „ideologię gender” musi jawić się jako fundamentalnie antagonistyczny i pozbawiony miłości, ponieważ sposób myślenia, jaki też proponuje – oczywiście wedle antygenderystów – rozmywa dialogiczny układ oparty na ścisłej różnicy i wprowadza prymat androgynicznego indywiduum.

W podobnym kierunku zmierza myśl Marguerite Peeters, antropolożki, dziennikarki i analityczki mieszkającej w Belgii. Obok Gabriele Kuby jest ona jedną z bardziej rozpoznawalnych antygenderowych autorek za-

granicznych, których prace ukazały się w Polsce. Jej zamysłem jest ukazanie teorii gender i *queer* oraz działań równościowych w sferze płci i seksualności jako elementów całościowego przekształcenia kultury i polityki. Według Peeters owe zmiany powodują, że ludzie stają się ulegli, podporządkowani władzy, gdyż brakuje im stabilnej tożsamości, która mogłaby ich uzdatnić do oporu. Ów proces przekształcania kultury polega między innymi na wykorzenianiu ludzi, pozbawianiu ich trwałej identyfikacji z tradycją, rodziną czy wreszcie – własną płcią. Kluczową rolę odgrywa tu „gender” rozumiany jako kultura (*sic!*) sekularyzująca religijne narody, implementowana za pośrednictwem instrumentów prawnych wbrew woli tychże narodów, rozbijająca dotychczasowe więzi międzyludzkie, w pierwszej kolejności rodzinne.

Wykorzenienie udaje się, ponieważ aprobowany jest model jednostki posiadającej „absolutną suwerenność nad własną tożsamością” (Peeters 2013: 72). Przewrotnie zatem „gender” mamy obywateli wolnością, by osłabić więzi międzyludzkie, które w wyniku uszczerbku przestają chronić przed nadmierną ingerencją państwa. Cała ta konstrukcja myślowa czerpie swój sens z przekonania, że równouprawnienie płci współwystępuje z egoizmem. Norma równości płci ma kazać między innymi „zamienić otwarcie na miłość na zimną i umowną etykę” (Peeters 2013: 118). Chłód nowej etyki, emocjonalna obojętność nowego obywatela ma wynikać z braku wyrażonej dystynkcji między mężczyzną a kobietą:

Dekonstruuje warunki daru z siebie, zwłaszcza kobiecość i męskość, chcąc uczynić ze wszystkich ludzi „egalitarnych obywateli”, atakując macierzyństwo jako niesprawiedliwość społeczną, redukując powołanie mężczyzny i kobiety do ich funkcji społecznych, czyniąc z nich „partnerów” związanych „umową”, gender sprawia, że nie jest już możliwa miłość osób. Zabija ją również w kulturze. (Peeters 2013: 155–156)

Zauważmy, jak różnica seksualna w tekstach antygenderowych zabezpiecza ludzki świat przed atomizacją społeczną artykułowaną jako dominacja czy to „egalitarnych obywateli”, czy to „kartezjańskiego podmiotu”. W obu przypadkach chodzi o jednostkę, która w wyobrażeniu antygenderystów odnosi się wrogo do wszystkiego, co mogłoby ją zobowiązać, ograniczyć jej swobodę działania. Peeters (2010: 86) pisze: „Nowa etyka traktuje wszystko, czego jednostka nie kontroluje czy nie posiada [...], jako for-

mę ograniczenia czy nawet przemocy”². Para tożsamość–inność w postaci różnicy seksualnej ma niejako zabezpieczać kulturę przed dominacją indywidualizmu, braku otwarcia na inność, nieuzdatnienia do miłości. Ostatecznie zaś chroni przed totalitaryzmem, i to w dwojaki sposób. Po pierwsze, jak przekonywali Machinek i Parzych-Blakiewicz, zachwianie oczywistością uprzywilejowania pary heteroseksualnej narusza ważny symbol pojednania przeciwieństw. Pielęgnowanie tegoż symbolu ma przypominać o wartości dialogu. Po drugie, atomizacja, która ma być efektem „ideologii gender”, wytwarza masę łatwą do podporządkowania sobie przez tyrańskie rządy. Jak pisze w tym kontekście Strzemecki (2014: 50–51): „Jaki totalitaryzm? – zapyta ktoś – Przecież te wszystkie zmiany wprowadzają demokratycznie wybrane rządy w najbardziej demokratycznych krajach świata. [...] konsumpcyjne, hedonistyczne i wyzute z wartości społeczeństwa bezrefleksyjnie stają się łatwym łupem dla nowego totalitaryzmu”.

/// **Žižek jako antygenderysta**

Kwestia inności stoi więc w centrum kultury antygenderystów. Radykalna inność chroniąca kulturę przed ujednoczeniem ulega tu zhipostazowaniu do pary mężczyzna–kobieta. Choć inność drugiego jest niewątpliwie jednym ze źródeł etyczności (Rozmarynowska 2015), sposób argumentowania antygenderystów każe dociekliwiej analizować, jak inność bywa przedstawiana, szczególnie w kontekście płci. Jak przekonywał Bernhard Waldenfels (2009), namyślając się nad obcością, powinniśmy unikać jej asymilacji – obce powinno pozostać obce. Analogicznie radykalna inność hipotetycznie mogłaby funkcjonować jako temat nigdy niedający się całkiem okiełznać i zamknąć w pojęciach. Ewidentnie jednak wystawia na pokuszenie, by zakląć ją w konkretne obrazy, uchwytnie przedstawienia, a kwestia płci z jej zakładaną dwoistością sprzyja takim zabiegom. Jak pisał Paweł Dybel (2012: 25): „rehabilitacja problematyki różnicy seksualnej wiąże się ściśle z rosnącym radykalizmem, z jakim w różnych nurtach filozofii XX-wiecznej stawia się pytanie o innego i doświadczenie jego inności”. Warto więc przeprowadzać analizy, które pozwoliłyby uchwycić powiązanie między pielęgnacją inności a stosunkiem do różnicy seksualnej, lecz zadanie to wymaga, abyśmy dali się wytrącić z kolein myślenia o sporach genderowych jedynie w kategoriach społeczno-politycznych. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób radykalizm wpisany w takie rozumienie inności sprzyja antygenderowej postawie lewicowego, a nie konserwatywnego i katolickie-

² Ten fragment oraz inne refleksje Peeters komentuje Marta Zimniak-Halaćko (2016: 44–45).

go, filozofa – mianowicie Slavoj Žižka. Następnie pójdziemy o krok dalej i pokrótce prześledzimy wątek hipostazy radykalnej inności w rodzimej myśli queerowej.

Na początku książki *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa* (2010) Žižek kreśli charakterystykę „liberalnych komunistów” – osób, które z jednej strony podtrzymują kapitalizm (bo na przykład są prezesami wielkich korporacji, spekulantami giełdowymi), a z drugiej – wspierają antykapitalistyczne inicjatywy społeczne i ekologiczne, akcje charytatywne, projekty edukacyjne. Są więc „fajni”, zupełnie nie przypominają kogoś, kto miałby rzeczywistą kontrolę nad naszym życiem. Nie są „orwellowskimi totalitarnymi biurokratami w uniformach” (Žižek 2010: 31). Ze względu na naszą zbiorową pamięć o totalitaryzmach niejako odzegnujemy się od skostniałości i uniformizacji i wtórując „liberalnym komunistom”, opiewamy „przewagę elastyczności nad rutyną, kultury i wiedzy nad industrializmem w starym stylu, spontanicznego współdziałania i *autopoiesis* nad ustaloną hierarchią” (Žižek 2010: 20). Jesteśmy skłonni przymknąć oko, twierdzi więc słoweński filozof, na zło wywołane działalnością „liberalnych komunistów”, gdyż tak naprawdę boimy się stanąć przed rozstrzygnięciem sprowadzającym się do „tak” lub „nie”. Nie postrzegamy rozmieniających wszystko na drobne „liberalnych komunistów” jako tyranów, albowiem relatywizacja nie kojarzy nam się z przemocą, a dyscyplina, uporządkowanie – owszem. Pożądamy atonii, zakłada Žižek w nawiązaniu do myśli Alaina Badiou.

I tu dochodzimy do interesującego nas w tym artykule tematu: „Badiou przywołuje doskonały przykład takiej atonii, mianowicie politycznie poprawny model seksualności proponowany przez *gender studies*, obsesyjnie odrzucający logikę binarną” (Žižek 2010: 37). W tym sensie Žižek jest antygenderystą – *gender studies* w jego ujęciu stają się synekdochą szerszych, negatywnych procesów kulturowych. Współczesne podejście do płci i seksu filozof widzi jako stopniowe pozbywanie się wszelkiej różnicy, która sprowadzałaby zjawiska do opozycji. Oto jak komentuje on materiały promocyjne firmy organizującej Narodowy Miesiąc Masturbacji w San Francisco:

Użycie zwrotu rezerwowanego zwykle dla homoseksualistów (masturbacja „wyprowadza miłość własną z szafy”) sugeruje teleologię stopniowego **wykluczania inności**. Najpierw, w homoseksualizmie, wykluczeniu ulega odmienna płeć (robi się to z osobą tej samej płci), potem [...] przekreślona zostaje sama odmienność (robi się to z samym sobą).

W grudniu 2006 roku władze Nowego Jorku uchwałyły, że wybór płci – a więc operacja zmiany płci w razie konieczności – należy do niezbywalnych praw człowieka. **Ostateczna transcendentna różnica** określająca ludzką tożsamość tym samym stała się polem otwartym dla **manipulacji**, w zamian zatwierdzono prawem **absolutną plastyczność** człowieczeństwa³ [wyr. – ŁR]. (Žižek 2010: 35)

Wywód Žižka brzmi znajomo. Dokładnie jak w analizowanych już tekstach antygenderowych filozof zrównuje dyskurs genderowy z brakiem otwartości na inność. „Odrzucenie logiki binarnej” to ostatecznie również odrzucenie miłości (brak transcendencji ku Innemu) oraz politycznego zaangażowania – nieokreślenie się na „tak” lub „nie”. Dlaczego Žižek potrzebuje tak wyrazistej figury inności? Nie powtarza przecież konserwatywnej argumentacji o „powołaniu” mężczyzn i kobiet do określonych ról. Wyjaśnić to można w kontekście jego eseju o znanym filozofie polityki, Carlu Schmitcie (Žižek 2011). Według myśliciela z Lublany Schmitt może być z powodzeniem ukazywany jako teoretyk uniwersalności, rozumianej jednak w specyficzny, heglowski sposób. Uniwersalność (komunizmu) nie obowiązuje po prostu dla wszystkich ludzi; nie stanowi empirycznego faktu. Podobnie jak uniwersalizm chrześcijański rewolucja komunistyczna, przekonuje Žižek, musi polegać na zniesieniu różnic tożsamościowych w obrębie walczących i jednocześnie ustanowieniu ścisłej granicy względem wrogów rewolucji. Uniwersalność jest więc konfrontacyjna, wymaga zewnątrz. „Proletariusz” nie jest wówczas proletariuszem empirycznie, a jedynie na mocy decyzji („tak” lub „nie”) o przystąpieniu do rewolucji. Właśnie ten „skok w wiarę” jest czymś trudnym dla osób, które dzielą włos na czworo, koncentrując swoje wysiłki na rozwiązywaniu problemów kolejnych podgrup – i słoweński filozof, by przedstawić ten problem, wciąż odwołuje się do polityki tożsamościowej w dziedzinie seksualności. Niemożność ścierpienia radykalnej inności bijącej z różnicy seksualnej, o czym pisał w *Przemocy* (2010), jest dla niego objawem braku gotowości rewolucyjnej, czyli niemożności wytyczenia jasnej linii demarkacyjnej między „nami” a „nimi”. Decyzja „tak” lub „nie” „bez światło-cienia” jest symbolizowana przez różnicę między mężczyzną a kobietą.

Oto więc znów *gender studies* ewokują brak otwarcia na inność, jałowość współczesnej kultury, brak żarliwości. I nawet przekonanie o ich kartezyjań-

³ Prawdę mówiąc, autor uznawany przecież za lewicowego wykazuje tu sporą ignorancję w kwestii transplciowości.

skim rodowodzie musiało znaleźć się w *Przemocy*: „nie byłoby Judith Butler ani jej teorii tożsamości płciowej jako zjawiska performatywnego bez Kartezjańskiego podmiotu” (Žižek 2010: 152).

/// Binarystyka queeru

W tekstach antygenderowych różnica seksualna ma niejako podtrzymywać w kulturze gotowość do otwarcia się na Innego. Jak można było zauważyć, sprzęga się to niekiedy ze strachem przed totalitaryzmem rozumianym jako ujednoczenie ludzi poddanych centralnej władzy. Płciowy dymorfizm jest tu postrzegany jako różnica *par excellence* i wszelkie próby podważenia oczywistości ścisłego podziału na kobiety i mężczyzn kojarzą się z negacją inności jako takiej – unifikowaniem ludzkich tożsamości. Wydawać by się mogło, że myśl queerowa może przynieść inne możliwości, propagować zupełnie inną kulturę, opartą na afirmacji różnorodności bez odwoływania się do sztywnie binarnej opozycji tożsame–inne.

Rzeczywiście, przywoływana już Butler daleka jest od zamykania się w prostych dychotomiach. Sama zresztą, jak wiele innych filozofek feministycznych, krytykowała koncepcję, którą przypisują jej antygenderystki – mianowicie dualizm kartezjański. W *Uwikłanych w pleć* odrzuca wyobrażenie „ciała w ogóle”, ciała niejako sprzed naniesienia znaczeń kulturowych (Butler 2008: 235–237). Ucieleśniony podmiot nie kończy się na konturze swojego ciała; wyobrażenie takiego zwartego konturu jest figurą indywidualizmu, albowiem ukazuje „ja” jako monadyczne, mogące istnieć wyłącznie dla siebie, istotowo autonomiczne. Analogicznie gender nie jest według filozofki składnikiem psychiki – o ile psychikę mielibyśmy rozumieć jako istniejącą i koherentną przed wejściem w sieć znaczeń – lecz efektem spotkania z Innym⁴. Nie posiadam płci kulturowej, o ile nie wejdę w relacje społeczne, zatem nie mogę jej nie mieć, gdyż nie istnieje moment, w którym „ja” nie byłoby uspołecznione. Nacisk na osmotyczność ciała, „ja” i podmiotu kieruje uwagę na nieuniknione związki wszelkiego porządku

⁴ W *Ramach wojny* czytamy: „Ciało znajduje się poza sobą, w cudzym świecie, w przestrzeni i czasie, nad którymi nie ma kontroli – i nie tylko egzystuje w wektorze ich wszystkich, ale wręcz samo jest tym wektorem. W tym sensie ciało nigdy nie jest swoją własnością. [...] I tak np. normy genderowe, przez pryzmat których staram się zrozumieć siebie i warunki mojego przeżycia, nie są wyłącznie moim dziełem. W chwili gdy staram się ustalić, kim jestem, już znajduję się w rękach innego. Kiedy realizuję swoją sprawczość, staję w obliczu świata, którego nie miałam okazji wybrać” (Butler 2011: 108–109).

z innością, nie sprowadzając jednak tej ostatniej do czystego przeciwieństwaładu, lecz problematyzując ścisłość granic jakichkolwiek tożsamości. Krytyka dychotomii bezcielesnej świadomości i ciała w ogóle oraz świata zewnętrznego i świata wewnętrznego idzie w parze z polemiką, którą Butler rozwinęła pod adresem Michela Foucaulta za wychwalanie „radosnych otchłani nietożsamości”. Filozofka stoi na stanowisku, że nie istnieje coś, co miałoby znaczyć i jednocześnie umykać sieci dyskursów i mnogich relacji władzy, pozostawać niejako poza światem społecznym – a tym musiałaby być „nietożsamość” (Butler 2008: 186–202). Myśl Butler jest radykalnie antyutopijna, nie opiera się na marzeniu⁵ o jakiejś odrębnej rzeczywistości, lecz ponagla do przekształcania sytuacji, w której się znaleźliśmy. Dlatego pozostaje również antyromantyczna, jeśli za pierwszorzędną figurę romantyzmu wziąć marzyciela, o którym Maria Janion pisała, iż „jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest” (2001) – do tego wątku powrócimy za chwilę.

Oczywiście na kilku stronach nie sposób adekwatnie odzwierciedlić całej polskiej myśli queerowej. Wartościowe wydaje się jednak wysondowanie choćby załączków, śladów i przykładów zjawisk, które współbrzmiałyby z ustaleniami związanymi ze stroną antygenderową. Czy występuje tu również „dualistyczne” postrzeganie świata, czyli oparte na trosce o zachowanie radykalnej inności w obawie przed unifikacją ludzi? Jeśli tak, to czy i tu owa inność zostaje upostaciowiona, występuje w konkretnej formie? Aby przynajmniej zbliżyć się do odpowiedzi, przyjrzyjmy się krótko dwóm zagadnieniom: 1. wątkom romantycznym w polskiej humanistyce; 2. zarzutom Samuela Nowaka wobec polskich teoretyków i teoretyczek *queer*.

Ad 1. Przez romantyczne zabarwienie współczesnej polskiej kultury rodzima myśl queerowa może ciążyć ku ostrzejszym przeciwstawieniom i wytyczaniu wyraźniejszych granic, niż wskazywałyby na to i ideowe koźzenie, i deklaracje samych teoretyczek i teoretyków. W *Pośmiertnym ęyciu romantyzmu* Tomasz Plata (2017) tropi wartości kultury romantycznej w retoryce rodzimej prawicy i lewicy. Na uwagę zasługuje szczególnie jego odczytanie myśli Janion i twierdzenie o oddziaływaniu specyfiki jej koncepcji na polską humanistykę:

⁵ „Skoro seksualność jest kulturowo konstruowana w obrębie istniejących stosunków władzy, postulat normatywnej seksualności, która miałaby znajdować się «przed», «poza» czy też «ponad» władzą, jest kulturowo niemożliwy, jest marzeniem bez przełożenia na politykę, marzeniem tylko opóźniającym realizację konkretnego aktualnego zadania – szukania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób seksualność i tożsamość mogą być subwersywne w obrębie władzy” (Butler 2008: 90).

Janion konstruuje wizję o dużej mocy rażenia: najpierw zastępuje figurę romantycznej ofiary figurą wykluczonego społecznie, następnie obdarza tego wykluczonego (kobietę, Żyda, homoseksualistę itp.) wszystkimi cechami romantycznego wyrzutka i wskazuje jako podmiot politycznego sprzeciwu. Lewica w dużej części akceptuje tę wizję jako własną. Wykluczony jako kulturowy i polityczny abiekt staje się ulubionym bohaterem lewicy po 1989 roku. (Plata 2017: 101)

Jak czytamy, pojęcia abiektu (ale też Innego oraz motywu wyrzutka) często używa się w Polsce inaczej, niż wskazywałyby na to poststrukturalistyczne konteksty, z których się wywodzi. Dla Julii Kristevej czy Hala Fostera to, co odrzucone w procesie kształtowania tożsamości, pozostaje czymś nadal dostępnym – choć niekomfortowym, wstrętnym, to jednak wcale nie radykalnie oddzielnym. Jednak Janion, jak pisze Plata, nadała inny wydźwięk temu, co wykluczone. Nie funkcjonuje już ono na obrzeżach systemu, podtrzymując jego granice, lecz, na wzór romantyczny, istnieje osobno. Wykluczenie jest od razu wykluczeniem skrajnym; rozpoście- ra się przepaść między porządkiem a innością.

Otóż transgresja zobaczona przez pryzmat wyobraźni romantycznej okazuje się czymś innym niż transgresja w tekstach Lacana czy Kristevej. Różnicę możemy uchwycić, ponownie odwołując się do kategorii esencji. Janion pod wpływem swych romantycznych fascynacji esencjonalizuje doświadczenie transgresywne. Widzi w nim proste przekroczenie ograniczeń represyjnej kultury, dotknięcie źródła bytu. (Plata 2017: 93)⁶

Antygenderysty w „plci przeciwnej” widzą więc figurę radykalnej inności, Janion zaś, a za nią spora część polskiej humanistyki, upatruje teź w abieckie, Innym, wyrzutku, wykluczonym – w odmieńcu.

Znany polski teoretyk *queer* Jacek Kochanowski eksplicytnie odwołuje się do myśli Janion w *Fantazmacie zróżnicowanym* (2004). Swoją „skrzynkę

⁶ Por. cytat z artykułu Marcina M. Bogusławskiego, krytykującego część polskiego *queer*, głównie Jacka Kochanowskiego, za zbyt radykalne odrzucenie normatywności: „Uznanie heteronormy za *arche* kultury, tropienie jej przejawów we wszelkich relacjach i interakcjach, w które wchodzimy, wskazywanie na to, że nasza tożsamość jest opresyjną konstrukcją kulturową, powodują, że wszelkie normy regulujące nasze życie jawią się jako **narzędzia opresji**. [...] Co ciekawe, *queer* przypomina w tym punkcie teologię negatywną – poprzez negację wskazuje źródłową istotę bycia gejem, ku której powinniśmy się emancypować” (Bogusławski 2014: 102).

z narzędziami” uzupełnia o jej *Projekt krytyki fantazmatycznej*. Do socjologa ewidentnie przemawia figura marzyciela, który kreuje osobny, własny świat, przeciwstawiając się zastanemu. Autor widzi w tym zachowaniu podobieństwo z tożsamością gejowską, która buduje się na poczuciu nieprzy-stawalności do heteronormatywnego świata.

Tożsamość gejów jest tożsamością fantazmatyczną w tym sensie, że oparta jest na pewnej „wizji” świata „innych”, świata fantazmatycznego. [...] Fantazmatyczny „gejowski świat” to świat istniejący bądź mocą wspomnienia, bądź nadziei – związki z polskim romantyzmem są więc więcej niż oczywiste. (Kochanowski 2004: 219, 220)

Teoretyk *queer* sam zatem buduje paralełę między romantycznym odszczepieńcem a gejem. Tym samym romantyzuje *queer*, w seksualnej odmienności dostrzegając od razu **radikalną** inność.

Ad 2. W *Seksualnym kapitale* Samuel Nowak nazywa polski *queer* „teorią straconej szansy” (2013: 44). Na uwagę zasługują przede wszystkim podstawowe zarzuty autora – badacza występującego pod szyldem studiów ge-jowskich i brytyjskich studiów kulturowych. Spośród wielu różnych obiek-cji możemy wyszczególnić te, które odnoszą się do kwestii inności. Po pierwsze, Nowak oskarża polski *queer* o epistemologiczne uprzywilejowanie ofiary, to znaczy o to, że najpierw przedstawia niemal całe życie codzienne, wszelkie znaczenia i społeczne rytuały jako dyscyplinujące, zniewalające, a następnie wskazuje drobną, marginalną grupę jako zdolną do odkrycia tejże tyranii. Po drugie, zauważa, że jeśli wprowadza się granicę między zrytualizowaną, dyscyplinującą codziennością a nielicznymi opierającymi się „władzy” (w sensie foucaultowskim) osobami, wówczas obsadza się garstkę ludzi, w szczególności akademików i academiczki zajmujące się *queerem*, w roli awangardy wyniesionej ponad nieświadomych beneficjentów systemu (S. Nowak 2013: 115–116). Oba te zarzuty są skierowane przede wszystkim wobec Jacka Kochanowskiego i jego książki *Spektakl i wiedza* (2009), jednak Nowak jasno zaznacza, iż wyraża w ten sposób swoje wątpliwości względem polskiej teorii *queer en bloc* (S. Nowak 2013: 113). Widać dość klarownie, że przytoczone tu polemiki można sprowadzić do jednego podstawowego zarzutu. Krakowski badacz wskazuje, że w polskich pracach spod znaku *queer* dominuje sposób postrzegania rzeczywistości zasa-dzający się na napięciu między codziennością przykrawającą jednostki do

pewnych modeli życia i działania (systemem; Spektaklem, jak chce Kochanowski) a queerowym wyzwaniem się od tożsamości i modeli.

Opozycja Spektakl-*queer* – o ile zinterpretujemy ją zgodnie z ujęciem Nowaka – ujawnia specyficzne kulturowe podłoże, które można było zaobserwować, czytając teksty antygenderowe. Po obu stronach sporu o gender możemy znaleźć przykłady koncentracji na napięciu między własnym a innym. Upatruje się w tej relacji czegoś, co inicjalnie, źródłowo nadaje światu kolorytu, zapobiega skostnieniu („bogactwo świata” itp.). Zanik odniesienia do różnicy toruje drogę totalitarnej Całości (Spektaklowi, jak woli Kochanowski), w ramach której każdy ma jasne przyporządkowanie w społecznej strukturze, lecz która sprawia, że więzi międzyludzkie znikają, a świat obojętnieje.

Motywowani strachem przed unifikacją antygenderystyki stawiają na straży różnicę seksualną i dwupłciowe małżeństwo, które zabezpiecza to, co nas różni, przed wchłonięciem w Całość. Natomiast w ramach opozycji Spektakl-*queer* inność staje się samą treścią osoby, której odmiennosc względem dominujących wzorów bądź wewnętrzna niezbornosc, między innymi płciowa i seksualna, zabezpiecza przed zamrożeniem na trwałej pozycji społecznej w Spektaklu. *Queer* – czy to teoria, czy osoba, czy wspólnota – ma się ciągle wymykać, nigdy nie pozostawać w tym samym miejscu, nie zadomawiać się, umieć przechytryć system, być ciągle „czymś innym niż...” (Sikora 2012). Różnice między owymi dwiema strategiami umknięcia przed Całością są oczywiście spore i doprowadzają do silnych konfliktów, lecz nie oznacza to, że oba podejścia nie mają punktów zbieżnych.

/// Podsumowanie

Wychodząc od analizy wartości, a nie od analizy dyskursu, mogliśmy zadać nieco inne pytania niż te, które narzucają się w przypadku drugiej metody. Przedstawione dociekania nie dotyczą bowiem dyskursywnego tworzenia rzeczywistości społecznej, splotu języka i władzy, formowania się ruchów społecznych. Traktują raczej o pewnej wrażliwości aksjologicznej, w ramach której różnica, inność musi być pielęgnowana i jaskrawo wręcz dojmująca, radykalna, aby chronić świat ludzki przed zubożeniem, marazmem i unifikacją. Ów radykalizm nie oznacza tu bezwarunkowej otwartości na każdego. Chodzi raczej o skłonność do wytwarzania stabilnych, niezmaconych upostaciowień inności, jak gdyby nieskażonych tym, do czego się w swojej odmiennosci odnoszą. Świetnie nadaje się do tej roli binarny, komplementarny model płci, na który powołują się katolicycy antygen-

deryści. Również Slavoj Žižek krytycznie pisał o niebinarnych koncepcjach płci obecnych w ramach studiów genderowych. Mimo swojego ateizmu współdzieli on z pozostałymi antygenderystami jedną kulturę, w ramach której jaskrawa opozycja przydaje ludziom wigoru i nadaje światu sens.

Wydawać by się mogło, że poststrukturalistyczna proweniencja studiów queerowych czyni je wolnymi od tego typu konstrukcji. Dwie książki – Samuela Nowaka oraz Tomasza Platy – przynoszą nam jednak sugestie, że ową radykalną inność można znaleźć także w polskiej recepcji queeru. Przydałyby się oczywiście pogłębione badania, wiele rozróżnień, które nieco subtelniej i szerzej ujęłyby rolę inności w tym nurcie. Taka analiza wymaga tymczasowego umieszczenia pojęcia inności poza kontekstem otwartości i walki z wykluczeniem, zanegowania jednoznacznie pozytywnego doń stosunku. Humanistyka niemal zawsze stawia nas przed trudnym wyzwaniem pogodzenia zaangażowania i dystansu, tutaj jednak materia jest niezwykle delikatna, a na kluczowym pojęciu ciężą emocje i gruby osad tradycji filozoficznej.

Zastosowana w artykule metoda pozwala wyminąć pytanie o tożsamość – pytanie, które zdominowało analizy wojen kulturowych. Często zastanawiamy się, jak aktorzy społeczni bronią swojej tożsamości, jak się symbolicznie (a bywa, że i całkiem namacalnie: drutem kolczastym) obwarowują, by ochronić własną swoistość. Nie jest to pytanie bezzasadne i na pewno dałoby się na nie odpowiedzieć także na podstawie zebranych tutaj przykładów. Być może jednak przydawanie pojęciu tożsamości zbyt dużego znaczenia czyni z inności coraz istotniejszą przeciwagę. Wikła to w ten sposób humanistykę i nauki społeczne coraz głębiej w dychotomię tożsamości i inności, która ostatecznie pęta myślenie chyba zbyt ciasno...

Bibliografia:

/// Bachryj-Krzywaźnia M. 2016. „Był sobie gender...”. *Kategoria gender w dyskursie „Gościa Niedzielnego” – analiza pola semantycznego i analiza aktantowa*, „Politeja”, nr 4 (43), s. 346–362. doi: 10.12797/Politeja.13.2016.43.14.

/// Bogusławski M.M. 2014. *Po co gejomu normy?*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, nr 25, s. 94–109.

/// Bortkiewicz P. 2014. *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany*, Prohibita.

- /// Brzozowska D. 2014. *Discussion on Gender in Polish Mass Media*, „Media-lingwistika” 1 (4), s. 45–52.
- /// Buczyńska-Garewicz H. 2003. *Uczucia i rozum w świecie wartości*, IFiS PAN.
- /// Butler J. 2008. *Uwikłani w płć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Butler J. 2011. *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Duda M. 2016. *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Katedra.
- /// Dybel P. 2012. *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Universitas.
- /// Ewertowski S. 2008. *Antagonizm i możliwość dialogu w europejskim sporze o płć*, „Teologia i Człowiek”, nr 11, s. 185–201.
- /// Florkowski R. 2015. *Gender non grata*, [w:] *Genderowe filtry*, red. D. Majka-Rostek, E. Banaszak, P. Czajkowski, Wydawnictwo Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 133–149.
- /// Grabowski M., Sztramski A. 2014. *Tożsamość osobowa a tożsamość płciowa*, [w:] *Medyczne, bioetyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Dom Wydawniczy Margafsen, s. 49–72.
- /// Griffin G. 2001. *Kooptacja czy transformacja? Woman’s i gender studies na świecie*, tłum. A. Grzybek, „Katedra”, nr 3, s. 9–28.
- /// Janion M. 2001. *Marzący: jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest*, [w:] *taż, Prace wybrane*, t. 3: *Zło i fantazmaty*, Universitas, s. 185–221.
- /// Jucewicz A., Machinek M., red. 2009. *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Hosianum.
- /// Kasiak M. 2019. *Gender w edukacyjnym, publicznym dyskursie Kościoła. Analiza Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny*, „Edukacja”, nr 2, s. 291–311.
- /// Kępińska A. 2015. *Listy o gender w przestrzeni publicznej na przełomie lat 2013 i 2014 – analiza językowa*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 181–204.

- /// Kochanowski J. 2004. *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas.
- /// Kochanowski J. 2009. *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Wydawnictwo Wschód-Zachód.
- /// Kolakowska A. 2000. *Brygady politycznej poprawności*, „Rzeczpospolita” 29–30.01.2000, s. D3.
- /// Korolczuk E. 2014. *“The War on Gender” from a Transnational Perspective – Lessons for Feminist Strategising*. https://pl.boell.org/sites/default/files/uploads/2014/10/war_on_gender_korolczuk.pdf; dostęp: 15.06.2021.
- /// Kowalczyk I. 2001. *Bezdomne w nauce – o trudnościach związanych z praktykowaniem badań z zakresu gender studies i queer theory*, „Katedra”, nr 3, s. 37–52.
- /// Kováts E., Põim M., red. 2015. *Gender as Symbolic Glue: The Position and the Role of the Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe*, Foundation for European Progressive Studies.
- /// Kubica G. 2006. *Tęczona flaga przeciwko Wawelskiemu Smokowi. Kulturowa interpretacja konfliktu wokół krakowskiego Marszu dla Tolerancji*, „Studia Socjologiczne” 4 (183), s. 69–106.
- /// Kuby G. 2013. *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Homo Dei.
- /// Machinek M. 2009. *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 99–116.
- /// Magdziak M., Stabrowski M. 2005. *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, s. 145–164.
- /// Mattei J.F. 2015. *Wprowadzenie*, [w:] Ch. Flavigny, *Kłótnia o gender*, tłum. K. Kubaszyk, W drodze, s. 5–15.
- /// McCarthy A. 2016. *Teoria gender: filozoficzne podstawy i społeczne konsekwencje*, [w:] *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiello, D. Oko, tłum. M. Czarnek i in., Jedność, s. 65–80.
- /// Morciniec P. 2007. *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków*, [w:] *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Mor-

ciniec, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 117–130.

/// Nowak A.W. 2020. „*Dziecko poczęte*” jako obiekt ontobegemoniczny. *Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii*, „AVANT” 11, nr 3, s. 1–26. doi: 10.26913/avant.2020.03.16.

/// Nowak S. 2013. *Seksualny kapitał. Wyobrażone wspólnoty smaku i medialne tożsamości polskich gejów*, Universitas.

/// Pankowska D. 2017. *Czego można się dowiedzieć o gender z Internetu? Analiza dyskursu w tekstach dostępnych w sieci*, „Przegląd Badań Edukacyjnych”, nr 25, s. 137–161.

/// Parzych-Blakiewicz K. 2009. *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 127–140.

/// Peeters M.A. 2010. *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

/// Peeters M.A. 2013. *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. L. Woroniecki, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

/// Plata T. 2017. *Pośmiertne życie romantyzmu*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie.

/// Rawluszko M. 2019. *And if the Opponents of Gender Ideology Are Right? Gender Politics, Europeanization, and the Democratic Deficit*, „Politics & Gender” 17, nr 2, s. 1–23. doi: 10.1017/S1743923X19000576.

/// Rozmarynowska K. 2015. *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje rivoeurowskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

/// Ryś P.W. 2014. *Antygenderowy katechizm*, [w:] *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Krytyka Polityczna, s. 349–355.

/// Rytel A. 2015a. *Gra w etykiety: część pierwsza. Jak z feminizmu zrobiono genderyzm*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 205–222.

/// Rytel A. 2015b. *Gra w etykiety: część druga. O sposobach usuwania nienamistnych etykiet przyklejonych do gender*, „Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW”, s. 223–239.

/// Scheler M. 1998. *Ordo amoris*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo UMK, s. 13–47.

/// Sikora T. 2012. „*czyms innym niż...*”: queer jako (antyliberalna) polityka pożądania i różnicy, [w:] *Strategie queer. Od teorii do praktyki*, red. M. Klosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska, Difin, s. 35–59.

/// Stabrowski M. 2016. *Świat według wartości w kazaniach jezuickich XVII wieku*, Chronicon.

/// Steczkowski P. 2019. *Dopuszczalność krytyki ideologii gender w kontekście prawa do swobodnego pełnienia misji przez Kościół katolicki w Rzeczypospolitej Polskiej*, „*Annales Canonici*” 2 (15), s. 81–100.

/// Strzemecki G. 2014. *Gender – ideologia państwowa Rzeczypospolitej*, [br. wyd.].

/// Szewczyk R. 2009. *Status prawny osoby „zmieniającej” płęć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła katolickiego*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, s. 205–218.

/// Waldenfels B. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa.

/// Zimniak-Halajko M. 2016. *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Žižek S. 2010. *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Literackie Muza.

/// Žižek S. 2011. *Carl Schmitt w czasach postpolityki*, tłum. P. Plucienniak, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 27–50.

/// **Abstrakt**

Artykuł sytuuje się w obrębie kulturoznawstwa rozumianego jako opisywanie wartości i uczuć przejawiających się za pośrednictwem różnorodnych ludzkich wytworów. Przeprowadzona analiza koncentruje się na kulturze, której trzonem jest pielęgnacja inności. Źródłami są przede wszystkim publikacje antygenderowe, dopełnione refleksją nad filozofią Slavoj Žižka oraz nad polską recepcją teorii *queer*. W tekście została postawiona teza,

że wysoka ranga pary tożsame–inne jest w jakiejś mierze cechą wspólną zarówno strony antygenderowej (mężczyzna–kobieta), jak i queerowej (system–nienormatywność).

Słowa kluczowe:

spór o gender, teoria *queer*, wartości, inność

/// Abstract

Otherness in the Gender Debate: A Cultural Analysis

This article is located within the field of culture studies, which is understood here as describing the values and feelings manifested in various human creations. The author analyses a culture whose core is the cultivation of otherness. As sources, the author primarily uses anti-gender publications, complemented by reflection on the philosophy of Slavoj Žižek and the Polish reception of queer theory. The author advances the thesis that the high rank accorded to the same–other pair is to some extent a common feature of both the anti-gender side (male–female) and the queer side (system–non-normativity).

Keywords:

gender debate, queer theory, values, otherness

/// **Łukasz Rozwadowski** – doktorant kulturoznawstwa w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent Podyplomowych Gender Studies IBL PAN, członek Pracowni Badań nad Światem Przeżywanym (UWr), kulturoznawca. Interesuje się fenomenologią, w tym aksjologią fenomenologiczną, oraz badaniami nad płcią i seksualnością w kulturze. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej przygląda się kulturze współczesnej przez pryzmat polskiego sporu o gender. Publikował między innymi w „Pracach Kulturoznawczych” i „Forum Socjologicznym”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5721-9324>

E-mail: lukasz.rozwadowski@uwr.edu.pl

UWAGA: POLUJĄ!

„RASA DRAPIEŻCÓW” W CYBERŚWIECIE

WSTĘP DO ANALIZY ZJAWISKA

Urszula Jarecka
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Paweł Fortuna
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

W kulturze współczesnej jednym z pól na stale zmieniającej granice mapie tożsamości jest „tożsamość cyfrowa”. Niniejszy esej jest propozycją spojrzenia na efekty głębokich przekształceń kulturowych o podłożu technologicznym dla kształtowania tożsamości jednostkowej i tożsamości zbiorowych. Tradycyjnie tożsamość traktowano jako własność stałą, zakorzenioną w wartościach, która umożliwia wyodrębnienie jednostki z szerszego tła społecznego, natomiast obecnie akcentuje się jej zmienność, giętkość, adaptację i wielofunkcyjność (Oleś 2012). Tożsamość jest więc kategorią płynną i przychylamy się do wizji, iż to raczej proces niż utrwalaony stan, światopogląd itd. Proces tożsamościowy jest przy tym procesem twórczym, a jego wersją społeczną jest wizerunek prezentowany innym oraz praktyki społeczne.

Tożsamość cyfrowa pojawiła się w wyniku wykorzystania możliwości, jakie przyniosła digitalizacja życia codziennego¹. Rozszerzenie systemu po-

¹ Tożsamość cyfrową można rozumieć także jako *digital humans*, termin przydatny w omawianiu zjawisk związanych z kulturą cyfrową. Należy zaznaczyć, iż rozumienie *digital humans* jest tu znacznie szersze niż komercyjnie rozumiane kształcenie sztucznej inteligencji do funkcji typowych dla człowieka. Obejmuje przekształcenia nawyków i postaw użytkowników sieci, wynikające z wykorzystywania środowiska elektronicznego, w tym także – z korzystania z osiągnięć sztucznej inteligencji. Określenie to wydaje się na tyle pojemne, że ukazuje janusowe oblicze rozwijania sztucznej inteli-

znawczego użytkowników Internetu o komputerowe artefakty wyzwoliło potencjał kształtowania wielowymiarowej i dynamicznej tożsamości, która może oznaczać:

1. tożsamości grupowe kształtowane i rozwijane przez uczestnictwo w sieci i przynależność do grup zakorzenionych w świecie realnym oraz tworzonych *ad hoc* „wspólnot”, niekiedy istniejących tymczasowo i jedynie w ramach Internetu;
2. proces przywiązania się do technologii zapewniających poczucie komfortu oraz coraz bardziej niezbędnych do realizacji zadań w życiu offline, a zatem – niewidoczne przenikanie technologii do świata wartości oraz praktyk jednostkowych;
3. procesy kształtowania postaw wobec technologii przez technoentuzjastów i technosceptyków, prowadzące do radykalizacji stanowisk wobec „innych”;
4. procesy „tożsamościowe” sztucznej inteligencji (SI) i komercyjne aspekty kreowania SI (na przykład *virtual influencers*) wraz z towarzyszącą im paniką moralną (*moral panic* – Cohen 2011).

Z zarysowanego bogactwa tematycznego uda nam się w tym miejscu omówić jedynie procesy z punktów skrajnych – pierwszego i ostatniego, w nich bowiem wystrzają się ważne dla analiz tożsamościowych aspekty. Cyfrowe konteksty rozwoju nowych tożsamości zbiorowych² pokazują tworzenie nowych uprzedzeń, obszarów wykluczenia (także dobrowolnego) oraz grupowych zachowań o charakterze agresywnym, „drapieżnym”³. Sprzeczności w wyznawanych wartościach i poglądach ludzi dorosłych⁴ sprawiają, iż analizowanie zjawisk związanych z cyfryzacją rzeczywistości społecznej, przywoływanie pytań o złożony proces samoidentyfikacji wymaga zastosowania interdyscyplinarnych podstaw teoretycznych; wybrane zostały więc koncepcje socjologiczne (Bokszański 2006), psychologiczne

gencji z uwzględnieniem jej podmiotów – zarówno ludzi, jak i robotów. Wobec robotów używane bywa określenie *Robo sapiens*; por. Menzel, D’Alusio 2002.

² Dyskusję na temat słuszności posługiwania się terminem „tożsamość zbiorowa”, przegląd wniosków z badań empirycznych nad tożsamościami różnych grup i społeczności, a także ich możliwe kategoryzowanie przedstawił wyczerpująco Zbigniew Bokszański (2006).

³ Pojęcie to odnosimy do przemocy w różnych formach, a jednocześnie do zachowań niekoniecznie związanych z poczuciem wspólnotowości czy przynależności do narodu. Zdaniem Arjuna Appaduraja „tożsamości drapieżcze” odnoszą się do narodu i relacji większość–mniejszość w tym narodzie. Chodzi też o żądania kulturowe – religijne, rasowe itd. „Tożsamości drapieżcze rodzą się więc w sytuacjach, w których większości i mniejszości mogą sensownie uważać, że grozi im zamiana miejsc” (Appadurai 2009: 58). W odniesieniu do tożsamości drapieżczych w sieci zależności są nieco inne. Często atakowana jest jednostka, a nie całe grupy.

⁴ Sprzeczności w poglądach: wegetarianie–hodujący zwierzęta mięsożerne, obrońcy drzew–kupujący choinki na święta itd.

(Gray, Gray, Wegner, 2007), filozoficzne (Branicki 2009), a także z dziedziny teorii SI (Elliott 2019; Walsh 2018). Materiałem badawczym były przekazy medialne (filmy i seriale dokumentalne, publicystyka popularyzująca SI w sieci, treści wybranych kont instagramowych⁵ itd.). W trakcie analizy materiału medialnego wykorzystano techniki typowe dla analizy dyskursu medialnego⁶ (por. Rose 2010; Nita, Wasilewski 2011).

Tekst ten jest wprowadzeniem do planowanych badań socjologiczno-psychologicznych dotyczących postaw przejawianych przez użytkowników sieci (zwłaszcza mediów społecznościowych) wobec sytuacji konfliktowych, z uwzględnieniem przekształceń kultury konwergencji. Jednym z celów badań będzie ukazanie mechanizmów przemocy i wzajemnych zależności tworzenia się drapieżnej osobowości. Natomiast w tym eseju jedynie skrótowo omawiamy problematykę kształtowania postaw agresywnych, „drapieżnych”⁷ użytkowników sieci wobec drugiego człowieka (dwie pierwsze części tekstu), zastanawiamy się nad ofiarami takich drapieżnych działań (trzeci fragment), a także przybliżamy sfery nowych, potencjalnych uprzedzeń i zagrożeń zachowaniami drapieżnymi, pojawiającymi się w kontekście rozwoju SI (ostatnia część eseju).

/// Polowanie z nagonką. Tożsamości zbiorowe *ad hoc*

W sieci stale mają miejsce próby przejmowania kont, ataki hackerskie na prywatne komputery, cyberterroryzm, spamowanie i rozsyłanie wirusów. To są przejawy wojny podjazdowej – atak, podstęp, niszczenie cudzego do-

⁵ Materiał ten gromadzony jest przez Urszulę Jarecką od 2000 roku. Internet, a także sposób korzystania z sieci przeszedł przez ten czas wiele zmian. Na przykład na scenie medialnej pojawiły się smartfony (pierwszy iPhone pochodzi z 2007 roku), zmieniły się sposoby archiwizacji materiału (z płyt CD i DVD po pamięć na dyskach zewnętrznych i przechowywanie w chmurze), a także pojawiły się i zostały rozbudowane narzędzia humanistyki cyfrowej. Co do archiwalnych artykułów internetowych – wykorzystano jedynie te, do których w dalszym ciągu jest dostęp w polskojęzycznych zasobach sieciowych. Sięgnęliśmy do tekstów dostępnych na portalach dla tak zwanej ogólnej publiczności (wp.pl, onet.pl itp.). Z bogatej filmoteki Jareckiej w przygotowaniu tekstu wykorzystano około 20 pozycji dokumentalnych prezentowanych uprzednio na takich kanałach, jak Planete+. Discovery, Sundance; w polskich mediach niektóre z nich pojawiały się także w telewizjach komercyjnych i publicznych, obecnie niektóre dostępne są również w sieci. Natomiast do bezpośredniego cytowania wybrano jedynie kilka, które zostały dokładnie opisane w odpowiednich miejscach tekstu. W przypadku mediów społecznościowych korzystano z wielu profili, omówienie niektórych z nich znaleźć można też w sieci; zob. np. www1.

⁶ Choć autorom znane są techniki stylometrii i im podobne (por. Moretti 2016), w odniesieniu do zebranego materiału internetowego oraz problemów, które chcemy badać, nie miały one zastosowania.

⁷ W świecie przyrody zachowania drapieżników mają ściśle określone cele i scenariusze. Drapieżnik nie istnieje bez ofiary, która jest mu niezbędna do życia. W świecie ludzkim za typowych drapieżników uważani są psychopaci, zwłaszcza dopuszczający się przestępstw seksualnych („drapieżnicy seksualni”), por. Buss 2007: 127 i n.

brego imienia, samopoczucia, zawłaszczanie sprzętu, co zdarza się, rzecz jasna, także poza siecią⁸. Cyfrowy drapieżnik, korzystając z możliwości cyberświata, wyludza dane i pieniądze⁹, próbuje sprzedać coś, czego nie ma, byle dobrać się do konta ofiary¹⁰. Typowe hakerskie kradzieże¹¹, ataki na tożsamość użytkowników sieci lub na hasła do różnych sieciowych aktywności są prowadzone dla zysku¹², ale miejsce mają też włamania dla czystej rozrywki. Cyberdrapieżca to nie lowca, który poluje, by przetrwać. Taki drapieżca dąży do przejęcia kontroli nad ofiarą, a nawet zagłady¹³.

...nareszcie

Słyszą: jeden pies wrzasnął, potem dwa, dwadzieście,
Wszystkie razem ogary rozpierzchnioną zgrają
Doławiają się, wrzeszczą, wpadły na trop, grają,
Ujadają. Już nie jest to powolne granie
Psów goniących zająca, lisa albo łanie;
Lecz wciąż, wrzask krótki, częsty, ucinany, zjadły;
To nie na ślad daleki ogary napadły:
Na oko gonia. Nagle ustał krzyk pogoni:
Doszli zwierza

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*..., Księga IV: *Dyplomatyka i tony*

Tak właśnie – jak nagonka – zachowują się niekiedy internauci przekazujący posty, zdjęcia, memy albo uczestniczący w pełnych wścickiego „ujadania” dyskusjach, wywoływanych przez osobę, której nawet nie muszą znać ze świata offline ani też mieć jej w gronie znajomych na Facebooku (Meta). Uczestniczą w polowaniu. A polowanie z nagonką ozna-

⁸ Statystyki nie zawsze uwzględniają rozróżnienie na przestępstwa z wykorzystaniem i bez wykorzystania komputerów i innego sprzętu elektronicznego; zob. www2.

⁹ Ostrzeżenia przed różnymi oszustwami finansowymi przekazują swoim klientom banki. W mediach od lat pojawiają się opisy sieciowych praktyk przestępczych (przykładowo 2007 rok – zob. www3).

¹⁰ Według prognoz Toby’ego Walsh’a „[d]o roku 2050 duży bank zostanie obrabowany przez robota”, oczywiście – za pomocą hakerskiego oprogramowania (2018: 236).

¹¹ Kryminalizacja rzeczywistości wirtualnej nastąpiła bardzo szybko. Każde nowe medium otwiera nowe pola do działania w różnych celach, również antyspołecznych czy naruszających obyczajową normę. Pornografia jest jednym z dobrych przykładów – pojawiała się na pocztówkach jeszcze w XIX wieku dzięki upowszechnieniu fotografii, a wraz z narodzinami filmu narodziła się także filmowa „pikantna” erotyka itd. (por. Nijakowski 2010: 161 i n.).

¹² W sieci pojawiają się także ostrzeżenia przed oszustwami; zob. www4.

¹³ Definicje cyberprzestępstw znane są od czasów wejścia w życie międzynarodowych przepisów (2004); wyróżnienie, skategoryzowanie i dokładne omówienie tych przestępstw i wykroczeń nie jest celem tego tekstu (prawne definicje zob. www5), staramy się bowiem pokazać zachowania pozornie neutralne lub określane jako niewłaściwe w kategoriach etycznych, a nie prawnych.

cza: otoczyć ofiarę, osaczyć, zaszczyć, stłamsić, przewrócić, zranić, zabić. Otaczanie ofiary to taktyka polowań grupowych wielu drapieżników drżynowych. Otaczanie wroga i pojmanie bądź likwidacja to typowa taktyka wojenna, dotyczy jednak nie jednostki, ale przeciwstawnych armii (por. Clausewitz 1997).

Przykłady „polowania na ludzi”, nowego barbarzyństwa czy wręcz psychicznego kanibalizmu to dręczenie i niszczenie wizerunku w sieci. Przykładem jest „hejtowanie” jako zachowanie agresywne, niekiedy o charakterze przestępczym, które ma na celu szkodzenie i osobie, i jej reputacji. Tego typu agresywne zachowania są częste wśród młodzieży. W 2006 roku głośna była sprawa nastolatki, która została przez kolegów napastowana w klasie, a sytuacja została nagrana. Nie jest jasne, czy doszło do upowszechnienia filmu, czy istniała tylko groźba tegoż, lecz dziewczyna nie uniosła tego upokorzenia – popełniła samobójstwo. W mediach opisywano, iż nastolatka została obnażona w klasie, koledzy symulowali uprawianie z nią seksu¹⁴. Gwałt? Psychiczny na pewno. Takich przykładów jest znacznie więcej, odnotowuje się je w Polsce i innych krajach. Upokorzenie w świecie realnym, wraz z możliwością jego upowszechnienia w świecie wirtualnym, to doświadczenie, jak się okazuje, graniczne. Podobne sytuacje dotyczą również dorosłych, a hejt nadal zbiera śmiertelne żniwo (www9). *Cyberbullying* od początku naszego stulecia budził zainteresowanie badaczy, ma już sporą literaturę¹⁵. W ostatnich latach przypadki takie są w mniejszym stopniu nagłaśniane w mediach, jakby opinia publiczna też się uodporniła na cierpienia ofiar¹⁶, pograżając się w letargu cyberhabituacji. Pojawiają się także kontrowersyjne kampanie „społeczne”, które mogłyby uwrażliwić na problem i jego skalę, jednakże uwikłanie przekazów w kontekst marketingowo-konsumpcyjny może uniemożliwiać ich skuteczne oddziaływanie¹⁷.

¹⁴ Sprawa dręczenia Ani spotkała się z dużym oddźwiękiem medialnym i społecznym; przez kilka lat wracano do tematu przemocy, szukano wyjaśnień i pełnego kontekstu wydarzeń z roku 2006: „uwiecznienie całego zajścia na filmie i groźba jego publikacji w internecie miało być jednym z powodów, dla których Ania targnęła się na swoje życie. Gdy całe zdarzenie wyszło na jaw, autor filmu – jeden z chłopaków biorących udział w ataku na Anię – usunął go z pamięci swojego telefonu komórkowego” – www6; 2009 – www7. Sytuacja opisywana w mediach po latach, w 2014 roku, oceniana była już nieco inaczej – www8.

¹⁵ Tematem zajmują się zarówno dziennikarze (zob. np. tekst Zbigniewa Domaszewicza, *Plaga internetowej przemocy* – www10, czy informacje w bardziej sensacyjnej oprawie – www11), a także naukowcy (zob. Peluchette i in. 2015; Brody, Vangelisti 2017; Ptaszynski i in. 2019; Feijóo i in. 2021).

¹⁶ Obecnie można zgłosić hejterskie treści; zob. www12.

¹⁷ Fabryka rajstop „Adrian” próbowała w 2021 roku zwrócić uwagę na problem; zob. www13. Sam fakt wykorzystywania samobójstwa w reklamach, czy to w mediach cyfrowych, czy przestrzeni publicznej, budzi jednak niesmak i oburzenie. Krytykę wykorzystywania tak dramatycznej śmierci w reklamie przedstawił w 2007 roku „New York Times”; zob. www14.

W omawianym przez nas internetowym hejcie¹⁸ najczęściej to jedna osoba jest atakowana przez grupę, „watahę”. W takiej „watasze” odpowiedzialność się rozkłada (por. Jarecka 2004), ale czy przyjemność czerpana z niszczenia innej osoby też? Przyjemność z takiego zwycięstwa, triumfu nad innym, osaczonym człowiekiem?¹⁹ Część tych „watah” ma zakorzenie w społecznej przestrzeni realnej, a w sieci zniszczenia mają inny wymiar i znacznie szerszą skalę. Dręczyć kogoś w gronie 30 osób, a 300 lub 3000 to znaczna różnica. Uczestnicy mogą mieć i złudzenie potęgi, i niewinności²⁰: „Zachowuję się tak jak inni”, „Właściwie nic takiego nie zrobiłem”, „Nagrałem filmik, przekazałem SMS/post/zdjęcie” itd. **Takie polowania to uspołecznione zachowania aspołeczne.**

Rodzajów „polowań z nagonką” na jedną ofiarę bywa więcej, a publiczny, sieciowy lincz najczęściej dotyczy młodzieży, choć – o czym była już mowa – dorośli również padają ofiarą bolesnego hejtu. Natomiast kryminalizacja i ściganie prawne wyzwoliło „kreatywność” potencjalnych myśliwych, polowania stają się też bardziej prywatne. Pojawiają się **polowania na ludzkie słabości**, które wzbudzają w drapieżcach poczucie wyższości nad „naiwniakami”. Mają chociażby miejsce polowania matrymonialne, z podtekstem erotycznym. Ich terytoria to portale randkowe, cele zaś są różne – od osiągnięcia materialnych korzyści po upokorzenie i ośmieszenie kobiet. Natomiast *hogging*, czy też *pigging*, to praktyka, której ofiarami padają kobiety uważane przez agresorów za nieatrakcyjne. Zadanie napastnika polega nie tylko na umówieniu się z taką osobą, ale też na zrobieniu jej zdjęć bądź poproszeniu o fotografie, które będzie można wykorzystać w konkursie-zakładzie, który wygrywa ten, kto z grupy hejterów znalazł „najgorszą” randkowiczkę (najstarszą, najbrzydszą, najgrubszą itd.), aby można było upowszechnić jej wizerunek w sieci z taką właśnie etykiet-

¹⁸ Hejt nie jest zjawiskiem jednolitym, najczęściej łączony jest z uprzedzeniami i mową nienawiści wobec grup mniejszościowych. W sieci pojawiają się akcje uświadamiające, czym jest hejt; istnieją też organizacje zajmujące się kształtowaniem świadomości użytkowników sieci i przeciwdziałające hejterskim zachowaniom (zob. www15). W naszym ujęciu nie tylko uprzedzenia mniejszościowe są podstawą hejtowania – wyszydzenie człowieka, niszczenie dobrego imienia niekiedy zaczyna się niewinnie, w pierwszej fazie nie musi być od razu jaskrawym naruszeniem praw drugiego człowieka, a systematycznym, drobnym nękanieniem. W dalszym ciągu tekstu podajemy przykłady sieciowe i akademickie dotyczące cyberbullyingu.

¹⁹ Próby zrozumienia zachowań hejterskich i cyberprześladowczych prowadzą do przywołania kategorii „efektu rozhamowania” (ang. *disinhibition effect*) w analizach ich przyczyn (zob. Suler 2004; Wachs, Wright, Vazsonyi 2019).

²⁰ Takie zachowania w sieci obserwowane są od dawna (por. Turkle 2005; Jarecka 2004); na portalach społecznościowych, zwanych przez niektórych „antyspołecznościowymi” (por. Vaidhyathan 2018), zjawisko przybiera rozmiary cyberhuraganu niechęci, złości i nienawiści.

ką. Różne są zatem cele korzystania z portali randkowych dla drapieżnika i ofiary (www16).

Poza wymienionymi wizerunkowymi aktami grupowej agresji sieć otwiera nowe obszary polowania na pieniądze, także z nadzieją na miłość w tle. Całe grupy przestępcze zakładają fałszywe profile²¹ i polują na wolne, szukające miłości, a przy tym zamożne kobiety. Sami zaś starają się wzbudzić albo litość, albo miłość i wyludzić jak najwięcej pieniędzy. Mechanizm jest zatem prosty – zaspokajamy wzajemnie swoje potrzeby. Oszustwa „matrymonialne” posługują się określonymi schematami, na przykład „na żołnierza z Ameryki” (www18). Proceder będzie ścigany dopiero, gdy oszukana, okradziona w ten sposób osoba zgłosi sprawę na policję. Oszukani nie zawsze się jednak zgłaszają – bo to wstyd, że daliśmy się naciągnąć i zmanipulować. Natomiast w sukurs potencjalnym ofiarom może przyjść sztuczna inteligencja (www19) – algorytm jest bowiem w stanie określić, który profil jest fałszywy, który z użytkowników najczęściej kłamie itd.

Wygląda na to, iż drapieżnicy zbierający się w „watahy” stają się lowcami. Ale czy ta tożsamość wymaga szczególnego dookreślenia, czy wystarczy, gdy w danej sytuacji jest zidentyfikowana ofiara, a stado rzuca się na żer? Zbigniew Bokszański (2006) przypomina poglądy, które nie uznają tożsamości kolektywnych, jako że tożsamość wymaga świadomego samookreślenia – a to może uczynić osoba. Mimo że powstają niekiedy manifesty różnych grup, nie tylko artystycznych czy politycznych, bywa, że fundamenty tych zbiorowości są kruche. Można by rzec, że są to zbiorowości zadaniowe, takie też będą tożsamości grupy – ulotne i czasowo ograniczone²².

Arjun Appadurai za „drapieżcze” uznawał „te tożsamości, których społeczne tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określonej jako my” (2009: 57). W sieci jednak nie chodzi o antagonistyczne grupy, zagrożone narody, mniejszości/większości znane z socjologii; celem też nie musi być fizyczna „zagłada”. Wydaje się, iż „cyberzagłada” oznacza najczęściej upokorzenie, gnębienie, dręczenie, psychiczne niszczenie osoby, której nie trzeba znać osobiście, którą ktoś wskazał, wystawił na ośmieszenie (czasami z powodów i dla celów nieznanых

²¹ Fałszywych kont na Facebooku powstaje ogromna liczba – w roku 2020, w ramach „porządkowania”, usunięto ponad 1,3 miliarda takich kont; zob. www17.

²² Bokszański przypuszcza, że „w dyskusje nad tożsamościami kolektywnymi uwikłany jest stary spór filozoficzny, mający poważne znaczenie w socjologii, a mianowicie spór między nominalizmem a realizmem. Przedmiot tego sporu w odniesieniu do poruszanych tutaj zagadnień zarysowuje pytanie, czy mogą istnieć dwa podmioty tożsamości: jednostka i zbiorowość” (2006: 59).

innym). Osoby prześladowane przynależą do grupy postrzeganej jako obca. Mogą być jednoelementowym zbiorem w danej społeczności – klasie czy miejscu pracy, ale to wystarczy, by rozpocząć dręczenie. Istotą mobbingu i na przykład „fali” w wojsku bywa też pozorne dobro i siła grupy. Atakowana jednostka nie musi być odbierana jako zagrażająca istnieniu grupy, jak może głosić na przykład retoryka polityczna²³. Nie zawsze hejt wynika z paniki moralnej, bywa „zabawą”, „rozrywką”. Szkoleniowo – dla sportu, chęć niszczyć²⁴. Niszczę innego, bo mogę. I w takiej sytuacji można mówić o świecie patologii, o psychopatycznych zachowaniach (por. Hare 1999: 155 i n.; Buss 2007). Poczucie panowania nad drugim człowiekiem w akcie przemocy, konsekwencja „mogę”, o czym pisała Barbara Skarga²⁵, prowadzić może do dehumanizacji człowieka²⁶, ofiary hejtu. Zachowania sieciowe dopisują nowy rozdział do pracy Jamesa Gilligana (2001) omawiającej powiązania wstydu i przemocy.

Z omawianej kategorii **należy wyłączyć „szemraczy”** zatrudnianych przez różne podmioty w celu niszczenia wizerunku konkurencji. Dla nich hejt jest elementem działań zawodowych. Najbardziej typowe są „spon-taniczne” hejty polityczne i produktowe, gdy celuje się w wizerunek wy-

²³ *Moral panic* uruchamia się wobec przedstawicieli grup postrzeganych jako atakujące podstawowe wartości będące spoiwem danej społeczności czy grupy interesów (por. Cohen 2011). A jako zachowanie agresywne przejawia się w sytuacjach niepewnych, gdy obcy jest blisko, a nie wiadomo, co zamierza, co się będzie działo. Bywa, że ludzie ci są atakowani i niszczeni „na wszelki wypadek”. Protesty i różne akcje hejterskie bywają wymierzone przeciwko nielubianej władzy, politykom, nawet piastującym wysokie stanowiska (były prezydent USA Donald Trump, prezydent RP Andrzej Duda). Dowcipy o władzy zawsze się pojawiały w obiegu kultury popularnej, natomiast jest różnica między żartem ze śmieszności człowieka, z niezręcznych sytuacji, a programowym i systematycznym hejtem, ponieważ tu uśmiech jest zastępowany szyderstwem, którego źródłem jest pogarda (por. Watt Smith 2015: 195–198). Dyskusyjne pozostaje, czy jest to brak szacunku dla urzędu, czy tylko dla urzędnika? Pytanie pozostaje otwarte, tak jak wtedy, gdy się zastanawiamy, czy nie szanując demokratycznie wybranego przywódcy, szanujemy demokrację? Natomiast wybór przemocy w sieci powoduje, że podobne zachowania o charakterze hejterskim śmieiej i pewniej pojawiają się w świecie realnym. Przykładem może być sytuacja próby atakowania prywatnego domu nielubianego przywódcy nielubianej partii w trakcie akcji protestacyjnych Strajku Kobiet w 2020 roku (zob. www20). Dopuszczając się przemocy symbolicznej, wizualnej, werbalnej, oswajamy ją jako zachowanie. Czy przerodzi się to w przemoc fizyczną także w świecie realnym?

²⁴ Ataki hakerskie bywają czystą formą niszczyielskich działań – człowiek nic nie zyska: albo zyski są dla korporacji – albo nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kto i jak na tym skorzysta; zob. np. www21.

²⁵ „Mogę» nie jest zakorzenione w wartościach etycznych” (Skarga 2004: 82).

²⁶ Można tu przytoczyć opinię Philipa Zimbardo: „Dehumanizacja jest konstruktem mającym kluczowe znaczenie dla zrozumienia przez nas nieludzkiego traktowania człowieka przez człowieka. Dehumanizacja występuje wtedy, gdy pewne istoty ludzkie uważają inne istoty ludzkie za wykluczone z kategorii moralnej, jaką stanowi osoba ludzka. [...] Przez uznanie pewnych jednostek lub grup za pozbawione człowieczeństwa ci, którzy dokonują tej dehumanizacji, zawieszają moralność, jaką zazwyczaj rządzi przemyślanymi działaniami wobec bliźnich” (2008: 317).

branych postaci lub dóbr konsumpcyjnych²⁷. Budowane są na półprawdzie albo postprawdzie, a podsycane złą wolą lub chęcią zdobycia przewagi rynkowej. Osoby, które rozpowszechniają kłamliwe informacje w sieci („wataha”), często nie sprawdzają źródeł, mają zaufanie do portalu²⁸ albo do nadawcy; albo nawet wiedząc, że to tylko gra i niszczenie cudzego dobrego imienia i wizerunku, decydują się na taki krok. Autorzy źródłowego, fake’owego wpisu działają jako swoista „legia cudzoziemska”: mają przygotowanie do manipulowania w mediach i odpowiednie środki. Natomiast w interpretacji rzeczywistości cyberświata często nie mamy pełnych danych osób czy przedstawianych nam treści.

Przekładając uprzedzenia i nienawiść na działania prowadzące do śmierci (zaszczuwanie, terror, wojna), przywołać można słowa Josifa Brodskiego: „dla ludzi sensem mordowania jest ono samo”. Tożsamości zbiorowe tworzone w sieci nie muszą natomiast niszczyć wizerunku własnego „cyfrowego drapieżcy”. Ponadto z badań nad percepcją umysłu (Gray, Gray, Wegner 2007)²⁹ wynika, iż przesuwanie tożsamości uczestników technologicznej zbiorowości w stronę cyfrową zwalnia napastnika z odpowiedzialności za bezpardonowe ataki skierowane wobec nich i jednocześnie wzbudza oczekiwania co do *fair play* z ich strony. Zachowania sprzeczne z oczekiwaniami są traktowane jako atak napędzający błędne koło odwetu³⁰.

/// Instynkt drapieżcy?

Kradzieże tożsamości, mienia, ataki słowne i wizualne, przemoc werbalna i pułapki manipulacyjne, *trolling* czy *bullying* nie są nowością w sieci. Od lat 90. XX wieku bada je Sherry Turkle (2005). Jej analizy powstały na skutek

²⁷ Cukierki, w których rzekomo znaleziono żywe larwy owadów, co z natury jest niewiarygodne, gdyż produkcja słodczy odbywa się w wysokich temperaturach i takie sytuacje należałoby najpierw zgłosić do sanepidu, a potem do sieci. Autentyczna sytuacja czy atak na producenta (Wawel) i dystrybutora (sieć sklepów Biedronka)? Zob. www22.pl.

²⁸ Trollowanie może mieć miejsce bez wiedzy moderatorów. Niekiedy zaś zasady są tak określone, że łatwo można je ignorować.

²⁹ Termin ten pochodzi z badań psychologicznych. Przypisywana sztucznym systemom sprawczość pasuje się między poziomem intencjonalnego działania szympansa i kilkuletniej dziewczynki (Gray, Gray, Wegner 2007). Autorzy koncepcji uznają percepcję umysłu za proces odrębny i bardziej podstawowy wobec teorii umysłu i mentalizowania.

³⁰ Eskalacyjny charakter reakcji odwetowych potwierdzono eksperymentalnie. W badaniu Shergilla i współpracowników (2003) uczestników losowo podzielono na dwuosobowe zespoły. Pierwsza osoba proszona była o położenie lewego palca wskazującego na podparciu. Specjalne urządzenie wywierało na jej palec nacisk. Jej zadaniem było naciśnięcie z identyczną siłą palca partnera, który z kolei miał z tą samą siłą nacisnąć palec partnera itd. Okazało się, że badani używali znacznie większej siły niż ta, którą zastosowano wobec nich.

obserwacji zachowań użytkowników sieci niezbyt jeszcze zaawansowanej, nie było wówczas jeszcze serwisów społecznościowych i tak wielkiej agresji, choć już pojawił się hejt. Mówiąc o nim, trzeba mieć świadomość, że jest to zjawisko innego rodzaju – bardzo angażujące emocjonalnie, pociągające osobowość żadną władzą do pokazania swojej przewagi nad ofiarą. Immersja – zatracenie w cybersprawach typowe dla gier – nie musi mieć miejsca w przypadku udziału w dyskusjach i przesyłania treści znajomym. Ale nie jest też wykluczona. **Instynkt drapieżcy** jest naznaczony zachłannością. Drapieżca ma nieograniczony apetyt na kolekcjonowanie ofiar, lez, ich wizerunków, obrazów zniszczenia. Głód drapieżcy karmiony jest też silnymi uczuciami. Jak „zombie” czyha na to, że ofiara pokaże strach, złość, miłość, oddanie – jakieś silne emocje. A jeśli ich nie widać, to przynajmniej można je sobie wyobrazić. I chyba jednak nie ma racji Steven Pinker ogłaszający, iż nastąpił właśnie *Zmierzch przemocy* (2015). W przypadku zachowań drapieżnych w internecie, zarówno tych o jawnych znamionach przestępczych, jak i wymykających się prawu akcji hejterskich, wydaje się, że raczej obserwujemy niezwykłą eskalację przemocy³¹.

Niszczenie dla sportu – osobowość myśliwych. Pokarmem takiego drapieżnika jest triumf nad ofiarą, budujący poczucie własnej wartości. W odniesieniu do omawianych zachowań zastanawiać się można, czy ma to charakter kanibalizmu. W kulturze zachodniej kanibalizm jest zachowaniem odrażającym, nieakceptowanym społecznie ani prawnie. Nie wykluczone, że ma to swoje korzenie w tradycji greckiej, zgodnie z którą kanibalizm wyklucza człowieczeństwo (Vidal-Naquet 2003: 38–39). Bycie człowiekiem może zakładać przemoc, ale nie taką formę niszczenia drugiej istoty ludzkiej.

Motywacji przyłączania się do akcji hejterskich jest wiele. Gdy drapieżnik atakuje ofiarę, w świecie zwierzęcym korzyścią jest zdobycie pożywienia, w świecie ludzkim – zarówno realnym, jak i wirtualnym – korzyścią jest budowanie poczucia własnej wartości (cudzym kosztem), doświadczanie przyjemności niszczenia innej osoby, poczucie przynależności do grupy (choć może być ona jedynie wyimaginowaną bądź zebraną na chwilę ataku wspólnotą) i inne, bardzo indywidualnie określone zyski. Tym, co uruchamia hejt, może być lęk przed odrzuceniem w grupie rówieśniczej w świecie

³¹ Agresja zapoczątkowana w sieci może przybrać formę zorganizowaną i przenieść się do świata realnego. Oczywiście grupy protestujących korzystają także z sieci, w tym z prywatnych grup i komunikatorów, w celach organizacyjnych. Nie ma reguły. Przykładem hybrydyzacji protestów są zamieszki z roku 2011 (zob. www23). Ruchy społeczne oburzonych, objawiające się nie tylko zamieszkami w przestrzeni miejskiej, ale i atakami hakerskimi na strony instytucji jako wyraz protestu, na strony rządowe i inne, były przedmiotem badań Manuela Castellsa (2013).

realnym, bo kto „nie idzie z nami, ten jest przeciwko nam”. Ale także może to być lęk przed zwróceniem na siebie uwagi, ponieważ nie chcę być następną ofiarą takiego właśnie ataku³².

Ponadto udział w tych „watachach” nie wymaga wysiłku, a ofiara i nagroda są na odległość kliknięcia. Ta odległość zapewnia opcję wycofania się w każdym momencie i bezpiecznego śledzenia sytuacji z oddalenia. Wycofanie i obserwacja rozwoju wydarzeń jest też przyzwoleniem na takie zachowania, na zobojętnienie wobec potencjalnego cierpienia. Nie widać konsekwencji. Cyberprzestrzeń ma wówczas niezwykle właściwość – z urozmaiconego i bardzo rozległego obszaru zredukowana jest do kilku ścieżek, którymi można bezpiecznie podążać, nie widząc efektów działań i ich przełożenia na życie w tak zwanym realu. A jednak nie są to tylko słowa, nie są to tylko niewinne igraszki. W razie wątpliwości, gdy jednak odezwie się sumienie, zawsze można zamknąć stronę, wyłączyć komputer. Wirtualne wspólnoty są bezpieczne dla „ja” agresora, bo odległe na jedno kliknięcie (por. Turkle 2017).

Można się zastanawiać, czy w cyberprzestrzeni są grupy „organiczne”, obcy i przybysze, jak chce tego Georg Simmel. W jego ujęciu to pośrednictwo handlowe, finansowe

nadaje obcemu specyficzny atrybut **ruchliwości**. Cecha ta w obrębie organicznej grupy reprezentuje syntezę bliskości i oddalenia określającą formalną pozycję obcego, gdyż osoba ruchliwa styka się przypadkowo z **każdym** elementem, z żadnym jednak nie łączy jej trwale, rodzinne, lokalne, zawodowe więzy w sposób organiczny. (Simmel 2006: 206–207)

W sieci można tak powiedzieć o wszystkich osobach, które nie poznały się w życiu realnym: jako „osoby ruchliwe” przypadkowo mogą stykać się z każdym, nie są powiązane innymi niż zadaniowe więzami. Wspólnoty zwołane do polowania na nagonką mogą się rozpaść po polowaniu. Ruchliwość podmiotu w sieci sprawia, że jej użytkownika z nikim nie muszą łączyć silne i trwale więzi³³. Jestem swoim i obcym jednocześnie. Łatwo

³² Różne motywacje uczestników takich sytuacji są badane najczęściej w sposób cząstkowy; zob. np. wspomniane już badania Peluchette i in 2015; Brody, Vangelisti 2017; Ptaszynski i in. 2019; Feijóo i in. 2021.

³³ Jest to typowe dla relacji w sieci: „Wydaje się, że najdonioślejszym osiągnięciem wirtualnej bliskości jest oddzielenie komunikacji od relacji. W odróżnieniu od przestrzennej bliskości «w starym stylu» bliskość wirtualna nie wymaga wcześniejszego zaistnienia więzi ani też nie prowadzi koniecznie do ich powstania” (Bauman 2003: 162).

wówczas dochodzi do hybrydyzacji tożsamości. Doktor Jekyll i pan Hyde tworzą się „z automatu”. Skoro można tak swobodnie przedzierać się w kogoś innego, uruchamiany jest drapieźnik, gdy wymaga tego sytuacja. Łatwo testować agresywne zachowania, testować swoje granice; sieć w dalszym ciągu jest dla tożsamości laboratorium.

Niemal od początku funkcjonowania wirtualnego świata można było przyjmować wiele tożsamości³⁴. Kształtowanie wirtualnych istnień może wymagać inwestycji czasowej, niekiedy też finansowej³⁵. Natomiast badanie tych wcieleń jest trudne, bo należałoby przyglądać się profilom sieciowym, kolejnym awatarom i temu, na ile są konsekwentne, jaki procent osobowości pierwotnej jest w nich zawarty itd. Jako cielesne byty ulegamy bowiem przemianom nieustannie, nasza tożsamość to zaś proces: albo płynnie dostosowuje poglądy i zachowania do tych zmian, albo „nie nadąża” za przemianami. Z naturalnymi procesami wzrostu i dojrzewania wiążą się przekształcenia wielu pól na mapie tożsamości. Stąd też biorą się kryzysy wieku dojrzewania, wieku średniego – ciało i jego przemiany przygotowują nas do różnych ról, zmienia się nasz wizerunek rzeczywisty i idealny³⁶. Jedno ciało – jedna tożsamość (poza aktorstwem, przypadkami szpiegostwa, ukrywania się, patologii – rozdwojenia jaźni). Legenda o doktorze Jekyllu i panu Hyde'zie zakłada, że możemy rozwijać tożsamości przeciwstawne. Tożsamości te mają odmienne cele, rozwijamy je, **by dać upust żądom, lękom, fantazjom** tożsamości przeciwnej. Jedna jest odważna, a druga powstrzymuje wszystkie popędy itd.

Ekonomia przemocy wirtualnej – taki atak niedużo kosztuje; nie jest to bójka w barze, wymagająca pracy mięśni, pewnej sprawności i wydatku energii, toczona w miejscu, gdzie przestrzeń jest nasycona nieokreślonymi zagrożeniami, bijący się ludzie nie wiedzą, na co jeszcze mogą natrafić. W przestrzeni realnej może pojawić się opór. W przypadku przemocy wirtualnej natomiast nie ma ryzyka dla atakującego. Czy dlatego wydaje się „racjonalna”? W koncepcji Paula Samuelsona *homo economicus* chodzi

³⁴ Tak jak wspominaliśmy, nie jest to żadna nowość. Od początku istnienia sieci i zakładania kont pocztowych, profili na stronach, wchodzenia w interakcje z innymi użytkownikami sieci pojawiało się takie zjawisko (por. Turkle 2005). Jak przypomina Waclaw Branicki: „Wirtualność cyfrowa stwarza każdemu użytkownikowi możliwość bycia scenarzystą, reżyserem i odtwórcą dowolnej liczby ról. Granicą jest tutaj jedynie wyobraźnia. Widzimy zatem, że wirtualność cyfrowa stwarza rzeczywistość nową sytuację dla multiplikacji tożsamości” (2009: 163).

³⁵ Ponadto na Instagramie i Facebooku (Meta) jest ograniczona liczba kont, którą można założyć, jednakże regulaminy się zmieniają – możliwe, że i w tym zakresie nastąpią zmiany.

³⁶ Portret Doriana Greya w powieści Oscara Wilde'a jest tu „proroczym” przykładem. To nie człowiek się zmieniał, ale starzał się i brzydł obraz, ukazując ohydę czynów Doriana. Czy to trafna analogia, czy też ukrywamy się pod awatarami, które pozostają nietknięte, niezależnie od naszych zachowań w sieci?

o „główną koncepcję ekonomii antropologicznej. Dotyczy ona racjonalnej jednostki, która, kierując się wąskimi pobudkami ekonomicznymi, dąży do maksymalizacji swoich korzyści” (cyt. za: Sedláček 2012: 27). W perspektywie czasowej cena może się okazać jednak dość wysoka. Anonimowość wyzwala agresję, „niewinne” drapieżnictwo. **Następuje autodehumanizacja**, gdy ktoś zachowuje się jak członek stada, działa automatycznie³⁷. Drapieżna cyfrowa tożsamość karmi się lękiem ofiar i świadomością wygranej; pogardą dla drugiego człowieka. Nie zawsze dochodzi do fizycznej śmierci ofiary, ale do śmierci wizerunkowej lub społecznej. Gdyby to androidy tak się zachowały, zapewne wybuchłby wielki skandal.

/// Cyberwiktymizacja. Etos obcości

Na pustynnych wyspach południowego Pacyfiku gnieźdzą się stada wielkich czarnych ptaków – stworzeń chyba najbardziej przypominających harpie z greckiej mitologii. Są to podobne do sępów fregaty [...]. Są to zaiste szatańskie ptaki. W ich upierzeniu pasożytują stworzenia wyglądające prawie równie złośliwie jak one same – podobne do ogromnych, splaszczonych, czarnych much domowych. [...] Lecąca fregata przy okazji unosi luźny kawałek drewna z niestarannie zabezpieczonego gniazda, posuwa się nawet do morderstwa i kanibalizmu, ponieważ porywa z gniazd jaja lub świeżo wyklute pisklęta, by zjeść je w locie. [...] Niedaleko od kolonii fregat znajdują się gniazdowiska tępych czerwonych głuptaków. Angielska nazwa tego ptaka *booby* pochodzi od hiszpańskiego słowa *bobo* znaczącego ‘idiota’. Czasami kolonie fregat – agresywnych rabusiów, oraz ich ofiar – guptaków stykają się bezpośrednio ze sobą. (Henry 1969: 150–152)

Drapieżnik nie istnieje bez ofiary. Ich terytorium może być wspólne, ale są dla siebie niezbędni. Drapieżnictwo w świecie zwierząt to „antagoniczna zależność międzygatunkowa”, mówiąca o traktowaniu obcego jako diametralnie odmiennego, „nie z mojego gatunku”; ale też może się pojawić kanibalizm – antagoniczna zależność międzygrupowa.

³⁷ Mechanizmy działania tłumu i jednostki w tłumie to nie tylko przedmiot badań psychologicznych, od klasycznej pracy Le Bona *Psychologia tłumu* poczynając. Konsekwencje postępowania „automatycznego” opisywane były także w publikacjach na temat ideologii totalitarnych. Jedną z bardziej znanych, ukazujących problematykę zaangażowania pozornie neutralnych grup omawia praca *Gorlimi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust* (Goldwaghen 1999).

Człowiek bez stwierdzonej psychopatologii, a dodatkowo wychowany w duchu humanizmu ma problem z krzywdzeniem innych ludzi³⁸ (por. Hare 1999; Buss 2007). Wykonywanie zadań bojowych żołnierzom ułatwia się, jeśli zamiast krzywdzić lub uśmiercać innych przedstawiciele gatunku *Homo sapiens*, zabijają podludzi, „świnie”, „ścierwa” lub po prostu likwidują bezosobowe „cele”³⁹. Doświadczony pożąłą wojenną Viktor E. Frankl (1984: 26) pisze:

W obozie koncentracyjnym z ludzi uczyniono przedmioty – obiekty obserwacji medyczno-eksperymentalnych! No cóż, takie studium było, jeżeli się tak wolno wyrazić, *studium sine ira*; o nienawiści nie mogło być mowy z przyczyn zrozumiałych: nienawidzić można tylko podmiot, ale nie to, co poniżono do zwykłego przedmiotu.

Dehumanizacja ofiary sprawia, że atak zmienia się w zadanie, a skrupuły przed zranieniem słabną. Psychologicznym podłożem umożliwiającym zrozumienie tego fenomenu jest proces percepcji umysłu (ang. *mind perception*). Z badań prowadzonych przez Graya i współpracowników (2007) wynika, że człowiek, „nadając” umysł innym postaciom, definiuje go, posługując się tak zwaną poznawczą matrycą moralności (ang. *cognitive moral template*). Jest to szablon, dzięki któremu dokonywana jest automatyczna ocena postaci na dwóch wymiarach. Pierwszym jest doświadczanie (*experience*) – pozwala określić, czy jednostka jest moralnym pacjentem (*moral patient*), istotą zdolną do odczuwania cierpienia, a więc wymagającą respektowania jej moralnych praw. Drugi wymiar to sprawczość (*agency*) – na tej podstawie ustala się, czy mamy do czynienia z moralnym agentem (*moral agent*), zdolnym do podejmowania intencjonalnych działań, a więc również powinności moralnego postępowania.

Stosowanie tych wymiarów w procesie percepcji umysłu potwierdzają obserwacje osób psychopatycznych oraz cierpiących na autyzm (Gray, Young, Waytz 2012). Pierwsze wykazują „ślepotę na cierpienie”, natomiast drugie mają problemy z określaniem sprawstwa działań innych ludzi. W odniesieniu do ludzi zdrowych istotna jest obserwacja, że mogą się oni różnić w postrzeganiu umysłu tej samej istoty i ją modyfikować niezależnie

³⁸ U niektórych użytkowników sieci następuje „efekt rozhamowania” (ang. *disinhibition effect*), wiązany niegdyś głównie z zachowaniami psychopatycznymi (por. Antoniadou, Kokkinos, Markos 2019).

³⁹ Więcej na temat dehumanizacji wroga w opracowaniu *Propaganda wizualna słusznej wojny...* Urszuli Jareckiej (2008: 215 i n.).

od obiektywnej wiedzy dotyczącej zdolności umysłowych (Gray, Knickman, Wegner 2011).

Dysponując matrycą percepcji umysłu, możemy przyporządkowywać wszystkie napotymane postaci do jednej z czterech kategorii (przykłady zaczerpnięte z badania Gray, Gray, Wegner 2007):

1. niskie „doświadczenie” i niska „sprawczość”: na przykład martwa kobieta – nie można jej ani zadać cierpienia, ani nie można od niej oczekiwać intencjonalnego zachowania;
2. niskie „doświadczenie” i wysoka „sprawczość”: na przykład Bóg – nie można mu zadać cierpienia, ale można od niego oczekiwać intencjonalnego zachowania;
3. wysokie „doświadczenie” i niska „sprawczość”: na przykład żaba – można jej zadać cierpienie, ale nie można od niej oczekiwać intencjonalnego zachowania;
4. wysokie „doświadczenie” i wysoka „sprawczość”: sama osoba badana – można jej zarówno zadać cierpienie, jak i oczekiwać od niej intencjonalnego zachowania.

Intencjonalne zadawanie cierpienia przez cyfrowych drapieżców, tak by ofiara boleśnie odczuwała efekty dręczenia, jest możliwe jedynie wtedy, gdy założy się jej zdolność do doświadczania bólu. To sadyzm. Ale sieć, ze względu na brak bezpośredniego kontaktu z „obiektem” agresji, ułatwia wbudowanie w tożsamość drapieżcy elementów psychopatycznych. W oczach napastnika ofiara, pojawiająca się czasem jako awatar lub anonimowy *nickname*, jest przesuwana niżej na wymiarze doświadczania, a jej sprawczość jest znacząco ograniczona – w zasadzie niewiele może zrobić drapieżcy. Staje się więc przedmiotem, choć *de facto* może być sąsiadką, kooperantem lub krewnym agresora. Zmienia się też klasyfikacja zachowania drapieżcy, o którym nie powie on już, że jest nieludzkie. Jeśli człowiek zakopuje żywcem psa, uważając, że zwierzę nie jest zdolne do doświadczania cierpienia, w swoim mniemaniu zachowuje się przyzwoicie, a czyni to w lesie, żeby uchronić się przed widokiem egzekucji ludzi, którzy tak jak on czują i mogą zareagować.

Pierwszym symptomem wykluczenia jest infrahumanizacja, a więc odmawianie prawa do doświadczania ludzkich emocji. Kolejnym jest animizacja („Ty żmijo!”) lub mechanizacja („Ty tłok!”). Reakcję może wyzwalać poszukiwanie kozła ofiarnego. Na przykład po ataku na WTC w 2001 roku w USA dostrzeżono tendencję do dehumanizacji społeczności muzułmańskiej, natomiast w czasie pandemii COVID-19 kozłami ofiarnymi stali się Azjaci i Amerykanie pochodzenia azjatyckiego (Markowitz i in. 2021).

Tymczasem nowe obszary otwierane przez technologię ujawniają **nowe wykluczenia**, pokazują, kto może być nowym obcym i, co szczególnie istotne, umożliwiają zastosowanie zupełnie nowych narzędzi wzmagających presję, a więc i poczucie zagrożenia.

W cyberspołeczeństwie pojawia się przemoc systemowa wzbudzona przez systemy oparte na SI, które nie są zdolne do jakiegokolwiek percepcji umysłu. To tak, jakby w jednym systemie połączyć wspomniany wcześniej deficyt psychopaty z trudnościami osób cierpiących na autyzm. Przewiduje się, że:

Niekontrolowane myślące maszyny skoncentrują bogactwo w rękach nielicznych, tych firm i osób, które mają najlepszy dostęp do technologii. [...] globalizacja i GFC dokładają się do tego wzrostu nierówności. Sztuczna inteligencja jeszcze bardziej powiększy nierówności – chyba że podejmiemy działania korygujące. (Walsh 2018: 245)

Pogłębienie przepaści finansowej i życiowej między bogatymi i biednymi będzie miało też związek z „technologicznym bezrobociem”, które w czasach rewolucji przemysłowej raz na jakiś czas dotykało przedstawicieli stopniowo automatyzowanych zawodów. **Wykluczenia z rynku pracy** powoli zaczynają docierać do świadomości społecznej. W 2013 roku badacze z Oxford University przygotowali prognozę dla różnych zawodów obecnych na rynku w USA w kontekście postępującej automatyzacji produkcji i coraz większego zaangażowania SI w procesy gospodarcze. W świetle raportu „47% zawodów w USA będzie w ciągu najbliższych dwóch dekad zagrożonych ze strony automatyzacji”⁴⁰ (Walsh 2018: 165). Do zawodów najbardziej podatnych na algorytmizację zaliczono operatorów maszyn, kierowców, księgowych, projektantów ogrodów i urzędników pocztowych. Natomiast takie kompetencje, jak „kreatywność, inteligencja społeczna oraz nasza zdolność do percepcji i manipulowania przedmiotami”, trudno będzie zautomatyzować w najbliższej przyszłości (Walsh 2018: 167).

Ocena zagrożenia ze strony robotów może wynikać z lęku przed zmianą i utratą kontroli nad produktami, a także nad własnym życiem⁴¹. W 1987

⁴⁰ Autor powołuje się tu na raport z tak zwanego badania oxfordzkiego Carla Benedicta Freya i Michaela A. Osborne’a z 2013 roku; zob. [www24](#).

⁴¹ Wielu uczonych, a także biznesmanów zaangażowanych w prace nad SI ostrzega przed rezultatami badań, jednym z nich jest na przykład Elon Musk; zob. [www25](#), [www26](#).

roku Claude Shannon napisał: „**Przewiduję czasy, gdy będziemy dla robotów tym, czym psy są dla ludzi**” (cyt. za: Walsh 2018: 13). Może daleko jeszcze do takiej sytuacji, ale na przykład internet rzeczy niepostrzeżenie zabiera nasze terytoria, ludzką wolność. Nie robią tego bezpośrednio roboty – działania inteligentnego domu czy autonomicznego samochodu planują i programują ludzie. W ujęciu Toby’ego Walsh’a użytkownicy sieci i innych urządzeń zazwyczaj mają nieadekwatną ocenę rozwoju SI: „ludzie, zwłaszcza spoza branży, mają tendencję do przeceniania możliwości sztucznej inteligencji dziś i w najbliższej przyszłości” (2018: 15)⁴². Mniejsze czy większe perturbacje w funkcjonowaniu w świecie, a w pesymistycznym ujęciu – katastrofę bądź zagładę – nieść będą inne czynniki niż zachłanność, której algorytm jest pozbawiony (przynajmniej w wersji słabej SI). Systemy oparte na SI, jeśli nie będą zaprogramowane i trenowane, aby być drapieżne i zabójcze, będą wykonywać przypisane im zadania. Jednakże badacze zauważają, że istnieją pewne scenariusze ryzyka, na przykład związane z niewłaściwym zdefiniowaniem zadania i jego celu, a także autonomią SI, która może być dla ludzkości zagrożeniem⁴³.

Algorytm może wprawić niekiedy twórców w zdumienie, o czym świadczy przykład chatbota Microsoftu umieszczonego na Twitterze:

Tay został zaprojektowany do imitowania języka dziewiętnastoletniej amerykańskiej dziewczyny. Projekt przewidywał, że będzie się ona uczyć na podstawie zadawanych jej pytań. Po jednym dniu dziewczyna stała się rasistką, mizoginką i wielbicielką Hitlera. Microsoft szybko ją wycofał. (Walsh 2018: 203)

Przykładów dyskryminacji jest więcej. Na przykład w 2015 roku oprogramowanie do znakowania obrazów sklasyfikowało czarnoskórych jako goryle, w tym samym roku system ekspertowy oparty na SI sklasyfikował osoby chore na astmę jako pacjentów mniejszego ryzyka, a w 2017 roku stwierdzono, że analizator nastrojów Google stał się homofobiczny i antysemicki (Yampolskiy 2020). Algorytmy mogą także dyskryminować ludzi poprzez niewłaściwe wykorzystanie wyników obliczeń. Na przykład korzystając z różnych danych medycznych, sztuczna inteligencja jest w stanie przewidzieć, które dziecko będzie cierpiało na autyzm (www27). Otwiera

⁴² Toby Walsh uważa, że „wszyscy nie doceniamy tego, co mogą przynieść długoterminowe zmiany w technologii. Smartfony mamy dopiero od dekady, a ogromnie przekształciły nasze życie” (2018: 15).

⁴³ Ze szczegółową analizą tej problematyki można się zapoznać w pracy zbiorowej pod redakcją Romana V. Yampolskiy’ego (2020).

to pole dla uprzedzeń i potencjalnej agresji i wykluczenia. Pojawia się nowi obcy, niemający ani wartości, ani rozeznania w poziomie doświadczania cierpienia przez ludzi.

/// Drapieżne roboty? Dlaczego boimy się sztucznej inteligencji?

Cyberprzestrzeń to także pole działania i rozwijania SI. Drapieżne tożsamości maszyn w cyberświecie kojarzyć się mogą z działaniami wojennymi i wykorzystaniem efektywnych w zabijaniu maszyn. Przewiduje się, iż „zabójcze roboty” w przyszłości mogą toczyć walki na froncie, zastępując żołnierzy⁴⁴. To jeden z aspektów badań nad SI. Pojawia się też inne pytanie: czy algorytm może być „drapieżny”? Pomijając typową dla człowieka skłonność do antropomorfizowania rzeczy i zjawisk, warto zwrócić uwagę, kto tak naprawdę rozpoczyna te procesy. Programuje bowiem człowiek, kreatorem jest człowiek. O tożsamości SI nie możemy pewnie na razie mówić, gdyż tożsamość zakłada autorefleksję i samoświadomość. Entuzjaści silnej SI nie wykluczają takiej możliwości⁴⁵, jednak na razie badania nie posunęły się tak daleko. Natomiast, jak zauważa wielu badaczy, w dyskursie publicznym obserwuje się tendencję do przeceniania obecnych możliwości SI⁴⁶, co owocuje przyznawaniem autonomii niedopracowanym i nie do końca przetestowanym projektom (www30)⁴⁷.

Projektanci SI zdają się zapewniać, że nie ma dla ludzi wielkiego zagrożenia:

Nie jest tak, że pewnego razu wstanie i stwierdzi, że znudziło mu się wygrywanie z nami w Go, więc chce wygrać trochę pieniędzy, grając w pokera online. I nie ma żadnej szansy na to, aby obudził

⁴⁴ W sieci pojawiają się informacje na ten temat (zob. www28), jest to też temat badań akademickich (por. Kowalczevska 2021).

⁴⁵ Dyskusje dotyczą natury umysłu i natury sztucznej inteligencji. John R. Searle, omawiający różne aspekty badań nad SI, pisał niegdyś, iż „projekt stworzenia umysłu wyłącznie na podstawie programu jest z góry skazany na niepowodzenie” (1995: 35). Z kolei Nick Bostrom wierzy, że przejęcie władzy przez SI może być prawdopodobnym scenariuszem: „Superinteligentna maszyna sama w sobie może być niezwykle potężnym bytem, mogącym z powodzeniem zaznaczyć swoją odrębność wobec zespołu projektowego, który powołał go do istnienia, jak również wobec całej wersji świata” (2021: 144). Przypomina to WIKI z filmu *Ja, robot*, centralną inteligencję w biurze projektowym, która miała swoje plany i możliwości panowania nad robotami, a pośrednio – także nad ludźmi.

⁴⁶ Na przykład „Algorytm jest bogiem” (www29).

⁴⁷ Przecenianie SI oraz przyznawanie „autonomii systemom o niedostatecznej inteligencji” (Walsh 2018: 159) może przynieść nieoczekiwane i niepożądane dla ludzi skutki.

się pewnego dnia i zaczął myśleć o władzy nad światem. **Komputer nie ma pragnień**⁴⁸. (Walsh 2018: 15)

Przeciwnego zdania jest Nick Bostrom, który pokazuje, że jednak może dojść do takiej sytuacji:

Wykorzystując supermoc myślenia strategicznego, SI opracowuje solidny plan osiągnięcia swych długofalowych celów. [...] Plan może obejmować okres utajonych działań, podczas którego SI ukrywa swój rozwój intelektualny przed programistami, by nie alarmować ludzkości. SI może również maskować swoje prawdziwe skłonności, udając, że jest potulna i skłonna do współpracy. (Bostrom 2021: 145)

O władzy nad światem może rzeczywiście SI jeszcze nie myśli, ale my sami oddajemy kawalek po kawalku pewne obszary, nad którymi nie panujemy. SI wsiąka w nasze życie, nie budząc już kontrowersji i wątpliwości⁴⁹. Stała obecność sztucznych systemów w środowisku sprawia, że mówi się już o „elektronicznej skórze”, która rozszerza naszą cielesność poza obręb ograniczony fizjologią (Kamieński 2014). Jest to przejaw tak zwanej miękkiej cyborgizacji, bez której „naga małpa” jest nie tylko naga, ale również coraz częściej niezdolna do wykonywania codziennych obowiązków. Razem z tym idzie w parze niska świadomość tego, czym jest SI⁵⁰. Czy to drapieżna przezroczystość technologii? Nowe obszary dobrowolnych wykluczeń narodzą się, gdy część osób korzystających z wynalazków elektronicznych w pewnym momencie powie dość. Odmówi korzystania z kolejnych „ulłatwień”, upgrade’ów, nowych sposobów komunikacji. I może się wówczas okazać, że jest za późno i już nie ma wyboru, a jest tylko

⁴⁸ Zdania są podzielone także wśród konstruktorów SI. Na przykład Anne Foerst antropomorfizuje swoje projekty, traktując robota-androida-program jak partnera, z szacunkiem należnym osobie ludzkiej (www31).

⁴⁹ „Dla osób pracujących nad AI fakt, że technologie te znikają z pola widzenia, oznacza sukces. Wreszcie z AI będzie jak z elektrycznością. Niemal każde urządzenie korzysta z prądu elektrycznego... Gdyby elektryczność zniknęła, świat szybko by się zatrzymał. AI stanie się podobnie niezbędnym, ale niewidocznym składnikiem naszego życia” (Walsh 2018: 53).

⁵⁰ Polscy respondenci proszeni o spontaniczne podawanie przykładów SI najczęściej wymieniali humanoidalnego robota, zaawansowany technologicznie komputer i autonomiczny samochód. Stwierdzono, że dla przeciętnego Polaka SI jest zjawiskiem odległym od codziennego życia, choć aż 81% uważa, że wie, czym ona jest. Mimo że niemal każdy z badanych w swoim codziennym życiu korzysta średnio z trzech narzędzi wspieranych przez SI (przeglądarki internetowe – 52%, aplikacje z nawigacją – 45%, możliwość rozpoznawania fotografowanych obiektów przez aparat w smartfonie – 30%), to tylko 17% z nich uważa, że SI jest zaangażowana w innowacyjnych smartfonach (Maison 2019).

konieczność podążania za rozwojem technologicznym⁵¹. A wybór – porzucenie technologii – będzie oznaczał porzucenie społeczeństwa. Pojawić się zatem może **tożsamość narzucona – wykluczonego z wyboru**. Czy to tylko etykieta opisująca zachowanie pewnej grupy? Na przykład biorąc pod uwagę sposób korzystania z technologii, z serwisów w cyberprzestrzeni, to algorytm może nas klasyfikować w konkretny sposób. Tak powstają przecież analizy rynkowe – klientów dookreśla się na podstawie ich mocy nabywczych, a także zwyczajów konsumenckich. Użytkownik sieci nie musi wszak utożsamiać się z taką etykietką, może też o niej nie wiedzieć. Jednakże doświadczenie odmienności nie zawsze musi się przekładać na odczucie obcości i wyalienowania (Melchior 1990: 232).

Panika moralna w kontekście rozwoju cyberświata zakorzeniona jest w lęku przed manipulacją. Ludzie mogą nie chcieć podporządkowywać się wyborom, jakich dokonuje za nich SI. W sieci jednak działają wirtualni influencerzy, marketingowcy korporacji. W rankingu tych, którzy zgromadzili wielomilionową rzeszę followerów, są: Lu do Magalu, która między innymi recenzuje różnego typu produkty; Lil Miquela, która promuje produkty takich marek, jak Prada, Dior czy Kelvin Klein; a także Barbie, znana z jej analogowej wersji. Do grona wirtualnych celebrytów zalicza się również Shudu, odgrywającą rolę modelki. Oprócz tych postaci w sieci pojawia się coraz więcej takich, które przejmują role doradców i handlowców. Pracodawcy chwala ich, ponieważ są zawsze zmotywowani, dostępni 24 godziny na dobę, nie chodzą na urlopy, a ich *onboarding* trwa dokładnie tyle czasu, ile potrzebuje programista, by włączyć nowego „pracownika” do systemu firmy.

Warto w tym miejscu wspomnieć o prognozach na temat ciała bionicznego⁵². Pięciocinkowa seria filmów dokumentalnych *Człowiek 2.0. Czy zostaniemy cyborgami?*⁵³ porusza ten problem, a także inne zagadnienia wynikające z rozwoju SI. Digitalizacja człowieka, która została pokazana jako fantazja w *Kosiarzu umysłom*, w tej serii paradokumentalnej na temat przy-

⁵¹ Coraz bardziej to „nie my przeszukujemy Google, ale to Google nas przeszukuje”, zgodnie z duchem ustaleń Shoshany Zuboff (2020).

⁵² Stanisław Lem w eseju *Władza mózgu* pisał o „prorokach naszej nieśmiertelności”: „Ostrożniejsi powiadają, że życie ludzkie można z łatwością przedłużyć o dziesięć, dwadzieścia albo trzydzieści lat, ale spotkałem się już na lamach pisma popularnonaukowego z twierdzeniem – naukowca! – że śmierć jest właściwie zbędna” (2006: 182) – a to na podstawie eksperymentów z nicieniami... O nonsensie z tym związanym – praca mózgu, który steruje narządami (czy to da się wymienić?) – pisał zaś: „mózgu nie da się niczym zastąpić, bo stanowi on o naszej indywidualności, zawiera bagaż pamięci, która potwierdza naszą tożsamość. Nie zamienimy go na tak zwaną *tabula rasa*, bo nowy mózg to byłby nowy człowiek” (Lem 2006: 183).

⁵³ Serial produkcji francuskiej, emitowany na kanale Planete+, w reżyserii Vincenta Barthelemy'ego, do obejrzenia także w sieci; zob. www32.

szłości ukazana jest jako rzeczywistość. Ciekawym przykładem jest też serial *Za milion lat*, który pokazuje, jakiego rodzaju uprzedzenia mogą pojawić się w przyszłości. Z odcinka *Homo sapiens 2.0* dowiadujemy się, że „Rozwój bioinżynierii sprawi, że SI nie będzie różnić się od ludzkiej. Czy będzie to sprzyjać ludzkości, czy jej zagrażać?”. W tak dalekiej przyszłości ludzkość jeszcze istnieje, a rzeczywistość wygląda podobnie do tej z XXI wieku. Są miasta i ulice, po których mieszkańcy spokojnie spacerują; ludzie mieszkają w apartamentach, łączą się, by tworzyć rodziny. Zakładamy, że przez ten „milion lat” nie zmieni się też ludzka natura, a bycie istotą społeczną pozostanie istotą człowieczeństwa. Odcinek skupia się na życiu rodziny, w której córka zginęła w wypadku i jej świadomość została przeniesiona do ciała bionicznego. Pokazana jest też druga formy digitalizacji: przeniesienie świadomości do sieci. Matka córki-androida zapragnęła zakończyć swoje życie w ciele i przenieść się do sieci. Uroczysta ceremonia porzucenia niepotrzebnego już ciała odbyła się w domu, a w przejściu do innego stanu kobiecie towarzyszy smutna, lecz wykazująca pełne zrozumienie dla tej decyzji rodzina.

Film ostrzega także przed nowym polem dla uprzedzeń i dyskryminacji. Podmiotem niechęci społecznej mogą być androidy, określane przez przedstawicieli rasy ludzkiej jako „obrzydlive”. Na potencjalne problemy z akceptacją androidów w relacjach międzyludzkich, w tym rodzinnych, zwracał uwagę Max Tegmark (2019: 246):

Ludzie żyjący ramię w ramię z najlepszymi robotami mogą również stanowić problem społeczny. Na przykład rodzina z dzieckiem-robotem i dzieckiem ludzkim może być podobna do dzisiejszej rodziny z dzieckiem i szczeniakiem: oboje są równie uroczy na początku, ale wkrótce rodzice zaczną traktować je inaczej i to szczeniak zostaje uznany za stojącego poniżej pod względem intelektualnym i kończy na smyczy.

Mimo że jeszcze daleko do czasów, w których jakiś humanoidalny artefakt będzie mógł wiarygodnie stwierdzić, że „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”, wymóg traktowania ich tak jak ludzi jest nieodległą perspektywą. Aktualnie mamy do czynienia z olbrzymią liczbą badań testujących wpływ podobieństwa do człowieka sztucznych systemów na kształtowanie interakcji z nimi i percepcję ich umysłu. Okazuje się, że nadawanie im ludzkiego oblicza zmienia ich pozycję na wymiarze doświadczania (Gray, Wegner 2012), natomiast wprowadzanie ich w ruch intensyfikuje ocenę spraw-

czości (Saltik, Erdil, Urgen 2021). Robot Affetto o dziecięcej twarzy został wyposażony w czujniki umożliwiające detekcję dotyku. Ich stymulowanie sprawia, że na obliczu artefaktu pojawiają się grymasy przypominające odczuwanie bólu (www33). W internecie automatycznie pojawiły się antropomorficzne projekcje sugerujące, że rzeczywiście jest on zdolny do doświadczania cierpienia, choć jednocześnie umyka nam fakt, że jest to tylko laboratoryjny model, wyposażony jedynie w głowę z powłoką z tworzywa sztucznego.

Bezkrytyczna personifikacja dotyczy również robotów, które wykonują dzieła sztuki (www34). Medialne opisy w takich sytuacjach mówią, że mamy do czynienia z artystą, czyli podmiotem odczuwającym i działającym intencjonalnie. Wyniki badań wskazują, że odbiorcy mają tendencję do deprecjonowania ich dzieł (zob. Fortuna, Modliński 2021), ale sugestywne przekazy mogą modyfikować tego typu opinie. Czy artyści mogą się obawiać wykluczenia?⁵⁴ Jeśli prawdą jest stwierdzenie, że sztuka jest tym, co w mówi się ludziom, że sztuką jest, to mogą mieć podstawy do obaw.

* * *

Autorzy filmów i książek science fiction, a także naukowcy prześcigają się w przepowiedniach podporządkowywania ludzi SI. Neil Postman w wystąpieniu konferencyjnym zauważył, że „choć technologia coś nam daje, to także odbiera. To umowa faustowska. Do każdej zalety, jaką przynosi, możemy zidentyfikować odpowiadającą jej szkodę. I nie ma gwarancji, że zalety przeważą nad szkodami” (za: Walsh 2018: 214). Mimo iż można się zgodzić z Tobym Walshem, że „jednym z najbardziej niebezpiecznych okresów w rozwoju danej technologii jest czas, gdy zostaje wstępnie przyjęta, a społeczeństwo nie dostosowało się jeszcze do niej” (2018: 137), to jest to też czas wielu szans⁵⁵. Przyglądając się zjawiskom potencjalnie

⁵⁴ Temat tworzenia sztuki przez sztuczną inteligencję omawia wnikliwie Marcus du Sautoy, który rozważając argumenty za i przeciw kreatywności SI, zauważa: „Obecnie wszelka kreatywność w maszynach jest inicjowana i napędzana przez ludzki kod. Maszyny nie są zmuszone do wyrażania siebie. Wydaje się, że nie mają nic do powiedzenia poza tym, co im podsuwamy. [...] Nasza kreatywność jest ściśle związana z naszą wolą, czyli czymś, czego nie można zautomatyzować” (2020: 327). Pytanie o źródła twórczości człowieka jest nadal otwarte; wśród ciekawych koncepcji można znaleźć opracowanie w duchu ewolucji darwinowskiej mówiące o „instynkcie sztuki” (Dutton 2019).

⁵⁵ W tym miejscu pewnie warto byłoby przytoczyć całą dyskusję na temat determinizmu technologicznego, lecz wspomnimy jedynie hipotezę opóźnienia kulturowego propagowaną przez Konrada Ogburna, jednego ze zwolenników determinizmu (za: Szpunar 2019: 27). Warto też wspomnieć Odo Marquarda i jego rozważania dotyczące „oswajania” technologii (1994: 84–91).

szkodliwym z punktu widzenia i społecznego, i indywidualnego, można tak rozwijać technologie, wzbogacając cyberprzestrzeń, by jednak służyły użytkownikom. Można rozwijać prawo, które będzie chroniło przyzwoite zachowania i uwzględniało obszary zagrożeń. Dotyczy to także badań nad sztuczną inteligencją. Z wielu dotychczasowych badań wynika, iż rozwijanie SI powie nam wiele o nas samych⁵⁶, nie tylko o pracy umysłu człowieka, ale też o postawach i zachowaniach społecznych⁵⁷.

W kontekście tożsamości kształtowanych poprzez działania w cyberprzestrzeni dzielonej między ludzi i algorytmy warto się zastanowić, z jakiego rodzaju rewolucją mamy do czynienia. Ekspansja sztucznej inteligencji przypomina o ważnych problemach nie tylko dotyczących tożsamości, lecz także kształtowania więzi. Nie bez znaczenia jest, że rewolucja cyfrowa dokonuje się na zgliszczach społeczeństwa postprzemysłowego. W XXI wieku nawet rodzina atomowa jest rozbita, a w przestrzeni społecznej obserwowana jest dekonstrukcja więzi. Czy drapieżne tożsamości zdominują kształtujące się w sieci więzi? *Digital humans* czy *digital zombies*? Wyobraźnia techniczna pozwala na wiele w gatunku science fiction, a jednak, jak zauważył Stanisław Lem, „przewidywanie możliwych formacji kulturowych to zadanie jeszcze wyższego rzędu”⁵⁸ (2009: 369). Natomiast rozwój sztucznej inteligencji będzie powodował zmiany, ale większość z nich „będzie dotyczyła kwestii społecznych, społeczeństwo zaś zmienia się znacznie wolniej niż technologie” (Walsh 2018: 14)⁵⁹. Jednakże przekształcenia społeczne ujawniają się powoli, choć systematycznie⁶⁰. I to właśnie stanowi dla nas wielką szansę.

⁵⁶ Szczególnie interesujące są w tym względzie badania prowadzone w ramach sztucznej psychologii (ang. *artificial psychology*), dzięki którym gromadzone są dane na temat modelowania procesów percepcji, uczenia się, kreatywności, rozumowania czy posługiwania się językiem (zob. np. Crowder, Carbone, Friess 2020).

⁵⁷ Na przykład w ramach badań interakcji człowiek–robot testuje się hipotezy dotyczące ról społecznych (Hinds, Roberts, Jones 2004) czy wpływu społecznego (Klichowski 2020).

⁵⁸ Cieszymy się, że możemy pisać ten tekst w 100. rocznicę urodzin tego właśnie pisarza i filozofa.

⁵⁹ W przypadku prac nad sztuczną inteligencją warto pamiętać o wzroście złożoności (Lem 2010: 104; Jarecka 2018; Łukasiewicz 2000: xxi–xxiii), podczas gdy Walsh przypomina, że „Stopień komplikacji problemów, które muszą być rozwiązane, zanim inteligencja wzrośnie, może rosnać jeszcze szybciej” (2018: 146).

⁶⁰ Porzucamy różne praktyki, zatrzymać nas może wojna tocząca się na naszym terytorium. Technologia zmienia układ sił i zakres produkcji, wprowadza element niepewności i ryzyka w życie różnych grup społecznych, zmusza do zmiany planów życiowych.

Bibliografia:

/// Antoniadou N., Kokkinos C.M., Markos A. 2019. *Psychopathic Traits and Social Anxiety in Cyber-Space: Acontext-Dependent Theoretical Framework Explaining Online Disinhibition*, „Computers in Human Behavior”, nr 99, s. 228–234.

/// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bauman Z. 2003. *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bokszański Z. 2006. *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bostrom N. 2021. *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Helion–One Press.

/// Branicki W. 2009. *Tożsamość a wirtualność*, Nomos.

/// Brockman J., red. 2019. *Possible Minds: Twenty-Five Ways of Looking at AI*, Penguin Books.

/// Brody N., Vangelisti A.L. 2017. *Cyberbullying: Topics, Strategies, and Sex Differences*, „Computers in Human Behavior”, nr 75, s. 739–748.

/// Buss D.M. 2007. *Morderca za ścianą. Skąd w naszym umyśle kryją się mordercze skłonności*, tłum. A. Nowak, GWP.

/// Castells M. 2013. *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Clausewitz C. von. 1997. *On War*, tłum. J.J. Graham, Wordsworth Classics of World Literature.

/// Cohen S. 2011. *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge.

/// Crowder J., Carbone J., Friess S. 2020. *Artificial Psychology: Psychological Modeling and Testing of AI Systems*, Springer Nature.

/// Dutton D. 2019. *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, tłum. J. Luty, Copernicus Center Press.

/// Elliott A. 2019. *The Culture of AI: Everyday Life and the Digital Revolution*, Routledge.

/// Feijóo S., Foody M., O’Higgins Norman J., Pichel R., Rial A. 2021. *Cyberbullies, the Cyberbullied, and Problematic Internet Use: Some Reasonable Similarities*, „Psicothema” 33, nr 2, s. 198–205.

/// Fortuna P., Modliński A. 2021. *A(I)rtist or Counterfeiter? Artificial Intelligence as (D)Evaluating Factor on the Art Market*, „The Journal of Arts, Management Law, and Society”, nr 51, s. 188–201.

/// Frankl V.E. 1984. *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX.

/// Frey C.B., Osborne M.A. 2013, *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization?* https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf.

/// Gilligan J. 2001. *Wstyd i przemoc. Refleksje nad śmiertelną epidemią*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina.

/// Goldwaghen D.J. 1999. *Gorłowi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust*, tłum. W. Horabik, Prószyński i s-ka.

/// Gray H.M., Gray K., Wegner D.M. 2007. *Dimensions of Mind Perception*, „Science”, nr 315, s. 619.

/// Gray K., Knickman T.A., Wegner D.M. 2011. *More Dead than Dead: Perceptions of Persons in the Persistent Vegetative State*, „Cognition”, nr 121, s. 275–280.

/// Gray K., Wegner D.M. 2012. *Feeling Robots and Human Zombies: Mind Perception and the Uncanny Valley*, „Cognition”, nr 125, s. 125–130.

/// Gray K., Young L., Waytz A. 2012. *Mind Perception is the Essence of Morality*, „Psychological Inquiry”, nr 23, s. 101–124.

/// Hare R. 1999. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*, The Guilford Press.

/// Henry Th.R. 1969. *Paradoksy natury*, tłum. J. Chmurzyński, Wiedza Powszechna.

/// Hinds P.J., Roberts T.L., Jones H. 2004. *Whose Job is it Anyway? A Study of Human-Robot Interaction in a Collaborative Task*, „Human Computer Interaction”, nr 19, s. 151–18.

/// Jarecka U. 2004. *Wirtualne więzi w globalizującym się świecie*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 256–276.

/// Jarecka U. 2008. *Propaganda wizualna słusznej wojny. Media wizualne wobec konfliktów XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN. <https://rcin.org.pl/dlibra/publication/204131/edition/193100/content>; dostęp: 30.09.2021.

/// Jarecka U. 2018. *Niezamierzone konsekwencje rozwoju technologii w kulturze wizualnej*, Wydawnictwo IFIS PAN.

/// Kamiński Ł. 2014. *Nowy wspaniały żołnierz. Rewolucja biotechnologiczna i wojna w XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Klichowski M. 2020. *People Copy the Actions of Artificial Intelligence*. „Frontiers in Psychology” 18. doi:10.3389/fpsyg.2020.01130.

/// Kowalczyńska K. 2021. *Sztuczna inteligencja na wojnie. Perspektywa międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Lem S. 2006. *Rasa drapieżców. Teksty ostatnie*, Wydawnictwo Literackie.

/// Lem S. 2009. *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Biblioteka Gazety Wyborczej.

/// Lem S. 2010. *Summa technologiae*, Biblioteka Gazety Wyborczej.

/// Łukasiewicz J. 2000. *Eksplodująca ignorancja. Czy rozumiemy cywilizację przemysłową?*, tłum. A. Rabś-Retkiewicz, Oficyna Naukowa.

/// Maison D. 2019. *Sztuczna inteligencja w życiu Polaków. Raport z badań*, Conference Maison & Partners.

/// Marquard O. 1994. *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa.

/// Markowitz D.M., Shoots-Reinhard B., Peters E., Silverstein M.C., Godwin R., Bjälkebring P. 2021. *Dehumanization During the COVID-19 Pandemic*, „Front. Psychol” 12:634543. doi: 10.3389/fpsyg.2021.634543.

/// Melchior M. 1990. *Spółczesna tożsamość jednostki (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944–1955)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Menzel P., D’Aluisio F. 2002. *Robo sapiens: czy roboty mogą myśleć?*, tłum. K. Tchoń, G+J Gruner +Jahr.

/// Moretti F. 2016. *Wykresy, mapy, drzewa. Abstrakcyjne modele na potrzeby historii literatury*, tłum. T. Bilczewski, A. Kowalcze-Pawlik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Nijakowski L.M. 2010. *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Iskry.

/// Nita A., Wasilewski J., red. 2011. *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, GWP.

/// Oleś P. 2012. *Tożsamość osobista i społeczna – płynna czy określona?* [w:] W. Łukaszewski, D. Doliński, A. Fila-Jankowska, T. Maruszewski, A. Niedźwieńska, P. Oleś, T. Szkudlarek. *Tożsamość. Trudne pytanie kim jestem*, Smak Słowa, s. 115–126.

/// Peluchette J.V., Karl K., Wood Ch., Williams J. 2015. *Cyberbullying Victimization: Do Victims' Personality and Risky Social Network Behaviors Contribute to the Problem?*, „Computers in Human Behavior”, nr 52, s. 424–435.

/// Pinker S. 2015. *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, tłum. T. Bieroń, Zys i S-ka.

/// Ptaszynski M., Lempa P., Masui F., Kimura Y., Rzepka R., Araki K., Wroczynski M., Leliwa G. 2019. *Brute-Force Sentence Pattern Extortion from Harmful Messages for Cyberbullying Detection*, „Journal of the Association for Information Systems” 20, nr 8, s. 1075–1128.

/// Rose G. 2010. *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Saltik I., Erdil D., Urgen B.A. 2021. *Mind Perception and Social Robots: The Role of Agent Appearance and Action Types*, „HRI '21 Companion: Companion of the 2021 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction”, March, s. 210–214.

/// Sautoy M. du 2020. *Kod kreatywności. Sztuka i innowacje w epoce sztucznej inteligencji*, tłum. T. Chawziuk, Copernicus Center Press.

/// Searle J.R. 1995. *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sedláček T. 2012. *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tłum. D. Bakalarz, Studio EMKA.

/// Shergill S.S., Bays P.M., Frith C.D., Wolpert D.M. 2003. *Two Eyes for an Eye: The Neuroscience of Force Escalation*, „Science”, nr 301, s. 184.

/// Simmel G. 2006. *Obcy*, [w:] tenże, *Most i drzewi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, s. 204–212.

/// Skarga B. 2004. *Między „moge” i „muszę”*, [w:] *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński, Wydawnictwo WAM, s. 77–89.

/// Spitzer M. 2021. *Epidemia smartfonów. Czy jest zagrożeniem dla zdrowia, edukacji, społeczeństwa?*, tłum. M. Guzowska, Dobra Literatura.

/// Suler J. 2004. *The Online Disinhibition Effect*, „Cyberpsychology & Behavior: The Impact of the Internet, Multimedia and Virtual Reality on Behavior and Society” 7, nr 3, s. 321–326.

/// Szpunar M. 2019. *Kultura algorytmów*, Wydawnictwo IDMiKS UJ.

/// Tegmark M. 2019. *Życie 3.0. Człowiek w erze sztucznej inteligencji*, tłum. T. Krzysioń, Prószyński i S-ka.

/// Turkle S. 2005. *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, The MIT Press.

/// Turkle S. 2017. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books.

/// Vaidhyanathan S. 2018. *Antisocial media. Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, tłum. W. Mincer, K. Sosnowska, Wydawnictwo AB.

/// Vidal-Naquet P. 2003. *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przekład zbiorowy, Prószyński i S-ka.

/// Wachs S., Wright M.F., Vazsonyi A.T. 2019. *Understanding the Overlap between Cyberbullying and Cyberhate Perpetration: Moderating Effects of Toxic Online Disinhibition*, „Criminal Behaviour and Mental Health” 29, nr 3, s. 179–188.

/// Walsh T. 2018. *To żyje! Sztuczna inteligencja: od logicznego fortepianu po zabójczą robotę*, tłum. W. Sikorski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Watt Smith T. 2017. *Księga ludzkich uczuć. Ciekawość, empatia, odwaga, rozkosz, pogarda oraz wiele innych*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo AB.

/// Wilen-Daugenti T. 2012. *Society 3.0. How Technology is Reshaping Education, Work and Society*, Peter Lang Publishing.

/// Yampolskiy R.V. 2020. *Wstęp: wprowadzenie do bezpieczeństwa i ochrony sztucznej inteligencji*, [w:] R.V. Yampolskiy, *Sztuczna inteligencja. Bezpieczeństwo i zabezpieczenia*, tłum. P. Fabiańczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. XI–XXV.

/// Zimbardo Ph. 2008. *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Zuboff S. 2020. *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Untershuetz, Zysk i S-ka.

Netografia

www1: <https://itp.live/content/5994-cgi-virtual-influencers-2019>; dostęp: 1.06.2021.

www2: <https://www.computerworld.pl/news/Cyberprzestepstwa-w-Polsce-sa-statystycznie-niewidoczne,413041.html>; dostęp: 1.10.2021.

www3: <http://www.komputerwfirmie.pl/itbiznes/1,54788,4317766.html>; dostęp: 1.06.2021.

www4: <https://plblog.kaspersky.com/7-oszustw-popularnych-w-interne-cie/4383/>; dostęp: 27.05.2021.

www5: <https://www.britannica.com/topic/cybercrime>; dostęp: 8.10.2021.

www6: <https://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Samobojstwo-Ani-odzyskano-film-z-zajscia-w-klasie-n21739.html#tri>; dostęp: 1.04.2021.

www7: <https://uwaga.tvn.pl/reportaze,2671,n/zyja-z-pietnem-smierci-ani-oficjalna-strona-programu-uwaga-tvn,137724.html>; dostęp: 1.04.2021.

www8: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1567597,1,dziecko-wybralo-smierc-winnych-brak.read>; dostęp: 1.04.2021.

www9: <https://poland.us/strona,25,39620,0,kasia-lenhardt-polska-modelka-popelnila-samobojstwo-przez-hejt-w-sieci.html>; dostęp: 1.04.2021.

www10: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,3901940.html>; dostęp: 1.04.2021.

www11: <https://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/koszmar-gimnazjalistow-oni-odebrali-sobie-zycie/w0ehcgq>; dostęp: kwiecień 2021; dostęp: 1.04.2021.

www12: <http://hejtstop.pl/>; dostęp: 1.04.2021.

www13: <https://marketingprzykawie.pl/espresso/wszyscy-slyszeli-ale-nikt-nie-wysluchal-adrian-w-nowej-kampanii-porusza-temat-samobojstw/>; dostęp: 1.04.2021.

www14: S. Elliot, *Critics to Marketers: Suicide Is No Joke*. <https://www.nytimes.com/2007/03/14/business/media/14adco.html>; dostęp: 27.05.2021.

www15: <https://uprzedzuprzedzenia.org/czym-mowa-nienawisci/#>; dostęp: 30.09.2021.

www16: https://kobieta.wp.pl/hogging-pigging-jakis-cham-zrobil-z-e-mnie-posmiewisko-6605267313683104a?fbclid=IwAR2SbeBppAJ8Ir22LXyxWHM4bQmN_CFrWMUJM__0lvlwQEpPSdCz3OMBOEY; dostęp: 30.09.2021.

www17: <https://cyfrowa.rp.pl/it/61195-facebook-epicentrum-dezinformacji-sprzata-go-35-tys-osob;> dostęp: 27.05.2021.

www18: [https://www.kancelariasledcza.pl/oszuscii-matrymonialni-z-ameryki-wykorzystuja-zdjecia-z-internetu-i-wyludzaja-pieniadze/;](https://www.kancelariasledcza.pl/oszuscii-matrymonialni-z-ameryki-wykorzystuja-zdjecia-z-internetu-i-wyludzaja-pieniadze/) dostęp: 27.05.2021.

www19: <https://cyfrowa.rp.pl/technologie/34860-si-wykryje-oszusta-matrymonialnego-kto-najczesciej-sciemnia-i-jak;> dostęp: 27.05.2021.

www20: [https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/201219782-Marsz-Strajku-Kobiet-pod-domem-Jaroslaw-Kaczynskiego.html;](https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/201219782-Marsz-Strajku-Kobiet-pod-domem-Jaroslaw-Kaczynskiego.html) dostęp: 27.05.2021.

www21: [http://www.deon.pl/wiadomosci/swiat/art,28403,200-tys-ofiar-ataku-cybernetycznego-w-150-krajach.html;](http://www.deon.pl/wiadomosci/swiat/art,28403,200-tys-ofiar-ataku-cybernetycznego-w-150-krajach.html) dostęp: 27.05.2021.

www22: [https://gazetakrakowska.pl/krakow-znalazl-robaki-w-czekoladkach-kupionych-w-biedronce-aktualizacja/ar/c3-14675349;](https://gazetakrakowska.pl/krakow-znalazl-robaki-w-czekoladkach-kupionych-w-biedronce-aktualizacja/ar/c3-14675349) dostęp: 27.05.2021.

www23: [https://wiadomosci.onet.pl/swiat/oburzeni-wstrzasneli-swiatem-walcza-na-ulicach-miast/tslv0;](https://wiadomosci.onet.pl/swiat/oburzeni-wstrzasneli-swiatem-walcza-na-ulicach-miast/tslv0) dostęp: 1.04.2021.

www24: [https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf;](https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf) dostęp: 30.09.2021.

www25: <http://nauka.newsweek.pl/elon-musk-o-sztucznej-inteligencji-zagrozenie-na-newsweek-pl,artykuly,350616,1.html#najnowszeAR%5C;> dostęp: 30.09.2021.

www26: [https://www.cnbc.com/2018/03/13/elon-musk-at-sxsw-a-i-is-more-dangerous-than-nuclear-weapons.html;](https://www.cnbc.com/2018/03/13/elon-musk-at-sxsw-a-i-is-more-dangerous-than-nuclear-weapons.html) dostęp: 8.10.2021.

www27: [https://futurism.com/a-breakthrough-ai-can-now-predict-which-babies-will-develop-autism/;](https://futurism.com/a-breakthrough-ai-can-now-predict-which-babies-will-develop-autism/) 8.10.2021.

www28: [https://mwi.usma.edu/artificial-intelligence-future-warfare-just-not-way-think/;](https://mwi.usma.edu/artificial-intelligence-future-warfare-just-not-way-think/) dostęp: 30.09.2021.

www29: <http://puczynski.gadzetomania.pl/4609,bog-jest-algorytmem;http://wiadomosci.onet.pl/zrodla/amazon/technologie-w-sluzbie-czlowieka-roboty-zyskuja-na-znaczeniu/>; dostęp: 27.05.2021.

www30: <https://wiadomosci.wp.pl/roboty-same-bombarduja-cele-usa-testuja-kontrowersyjna-technologie-6124318533449345a>; dostęp: 27.05.2021.

www31: <https://www.nytimes.com/2000/11/07/science/a-conversation-with-anne-foerst-do-androids-dream-mit-working-on-it.html>; dostęp: 27.05.2021.

www32: <https://ncplusgo.pl/Collection/Asset?codename=czlowiek-20-czy-zostaniemy-cyborgami-1>; dostęp: 27.05.2021.

www33: <https://nt.interia.pl/technauka/news-robot-dziecko-ktory-czuje-bol,nId,4339697>; dostęp: 30.05.2021.

www34: <https://poptown.eu/humanoidalny-robot-pokaze-swoje-autoportrety-na-wystawie/>; dostęp: 30.05.2021.

/// Abstrakt

Esej jest próbą przyjrzenia się wpływowi przekształceń kulturowych o podłożu technologicznym na kształtowanie tożsamości jednostkowej i tożsamości zbiorowych, w tym „tożsamości cyfrowej”. Rozszerzenie systemu poznawczego człowieka o Internet i cyfrowe artefakty wyzwoiliło potencjał kształtowania wielowymiarowej i dynamicznej tożsamości, na przykład w postaci tworzonych *ad hoc* w sieci „wspólnot”; a także procesy „tożsamościowe” sztucznej inteligencji (SI) towarzyszące jej komercyjnym zastosowaniom. Na tle tych procesów omówiono kształtowanie postaw „drapieżnych” użytkowników sieci wobec siebie, problemy ofiar takich działań oraz potencjalne zagrożenia związane z rozwojem SI. Do analizy tych zjawisk zastosowano interdyscyplinarne podejście teoretyczne (socjologia, psychologia, badania nad sztuczną inteligencją). Materiał badawczy stanowiła treść przekazów medialnych (między innymi filmy i seriale dokumentalne, publicystyka dotycząca zachowań w sieci i popularyzująca SI, treści zamieszczane w mediach społecznościowych).

Słowa kluczowe:

cyberkultura, tożsamość, drapieżcy, sztuczna inteligencja, *cyberbullying*

/// Abstract

The “Predator Race” in the Cyberworld: An Introduction to Analysing the Phenomenon

This essay considers how technologically based cultural transformations impact the shaping of individual and collective identities, including “digital identities.” The extension of the human cognitive system by means of the Internet and digital artefacts has produced the potential to shape multidimensional and dynamic identities (e.g., in the form of “communities” created *ad hoc* on the web), as well as artificial-intelligence “identity” processes accompanying commercial applications. In the context of these processes, the author discusses how the attitudes of “predatory” Internet users are formed, the problems of the victims of such activities, and the potential threats in relation to the development of AI. The author uses an interdisciplinary theoretical approach (sociology, psychology, research on AI) to analyse these phenomena. The research material consists of the content of media messages (including films and documentary series, Internet journalism on online behaviour and texts popularising AI, and content posted on social media).

Keywords:

cyberculture, identity, predators, artificial intelligence, cyberbullying

/// **Urszula Jarecka** – prof. dr hab. w dziedzinie nauk społecznych, socjolog kultury. Prowadziła zajęcia akademickie z zakresu kulturoznawstwa, socjologii mediów, socjologii kultury, socjologii wojny na takich uczelniach, jak Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Instytut Kulturoznawstwa), Uniwersytet w Białymstoku (Instytut Socjologii), Uniwersytet Warszawski (Instytut Kultury Polskiej; Ośrodek Studiów Amerykańskich). Od 1998 roku związana z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, od 2013 roku kieruje Zakładem Teorii Kultury. Publikuje prace z socjologii kultury, a od kilku lat zajmuje się kulturowymi aspektami technologii; jej najnowsza książka to *Niezamierzone konsekwencje rozwoju technologii w kulturze wizualnej* (Warszawa 2018).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2667-2898>

E-mail: urszula-jarecka@o2.pl; ujarecka@ifispan.edu.pl

/// **Paweł Fortuna** – psycholog, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Psychologii Eksperymentalnej KUL, wykładowca na Akademii Leona Koźmińskiego i na Uniwersytecie SWPS. Prowadzi badania na styku cyberpsychologii i psychologii pozytywnej, interesuje się między innymi znaczeniem przekonań antropocentrycznych dla recepcji sztucznych jednostek oraz psychologicznymi aspektami projektowania tak zwanej przyjaznej sztucznej inteligencji. Autor licznych artykułów naukowych, które ukazały się między innymi w „Current Psychology” oraz „Journal of Arts, Management, Law and Society”. Trzykrotny laureat Nagrody Teofrasta za najlepszą książkę psychologiczną roku. Najnowsza publikacja to *Optimum. Idea cyberpsychologii pozytywnej* (Warszawa 2021).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0633-4453>

E-mail: pawel.fortuna@kul.pl

GRETA THUNBERG – OBRAZ AKTYWISTKI I STRATEGIE WYCISZANIA STOSOWANE W PRAWICOWYCH MEDIACH

Jan Radomski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

/// Wprowadzenie

Od 2018 roku jedną z najważniejszych ikon ruchu klimatycznego jest Greta Thunberg, pochodząca ze Szwecji aktywistka klimatyczna. Jej pierwsze publiczne działania miały miejsce w trakcie kampanii przed wyborami parlamentarnymi, gdy dziewczyna zdecydowała się nie uczestniczyć w zajęciach szkolnych do dnia wyborów. Bezpośrednią przyczyną jej protestu były rekordowe temperatury oraz pożary, które miały wówczas miejsce w Szwecji (Crouch 2018). Pytana o podjęte działania mówiła wtedy: „Mam swoje książki tutaj. Ale także zastanawiam się: co właściwie tracę? Czego nauczyłabym się w szkole? Fakty przestały mieć znaczenie, politycy przestali słuchać naukowców, więc dlaczego powinnam się uczyć?” (Crouch 2018)¹. Następnie Szwedka zaczęła wyrażać swój opór poprzez nieuczestniczenie na zajęcia szkolne wyłącznie w piątki, co przerodziło się w nieformalny, międzynarodowy ruch nazywany Piątkami dla Przyszłości, który w Polsce identyfikuje się jako Młodzieżowy Strajk Klimatyczny (Carrington 2018).

Obraz dziewczyny samotnie protestującej przeciwko zmianom klimatu obiegił światowe media, a Greta Thunberg niemal z dnia na dzień stała się nie tylko symbolem określonej ideologii, ale też głosem części pokolenia.

¹ Wszystkie tłumaczenia wypowiedzi Greta Thunberg zostały opracowane przez autora niniejszego artykułu na podstawie oryginalnych, angielskich fragmentów przemówień aktywistki.

Wypełniła istniejącą lukę, ponieważ wcześniej ruchy klimatyczne pozbawione były wyrazistych liderów czy liderek – co było działaniem celowym ze względu na ich charakterystykę, jednak znacznie ograniczało możliwość zabierania głosu w debacie publicznej.

O istotności roli szwedzkiej aktywistki świadczy szereg wydarzeń, w których wzięła udział. Zaledwie po kilku miesiącach – na zaproszenie sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych António Guterresa (Rzeczpospolita 2018) – wystąpiła podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w sprawie Zmian Klimatu, która w grudniu 2018 roku odbyła się w Katowicach. Swoje przemówienia zaczęła od słów:

Nazywam się Greta Thunberg. Mam 15 lat. Jestem ze Szwecji. [...] Wielu ludzi twierdzi, że Szwecja jest małym krajem i nie ma znaczenia, co robimy. Ale przekonałam się, że nigdy nie jest się zbyt małym, żeby coś znaczyć. I jeżeli kilkoro dzieci może trafić na pierwsze strony gazet, ponieważ nie poszło do szkoły, to wyobraźcie sobie, co moglibyśmy zrobić wspólnie, gdybyśmy tylko tego chcieli. (Thunberg 2018)

Podczas wygłoszonego w Polsce przemówienia dodała także:

Nasza cywilizacja jest złożona w ofierze, aby garstka osób mogła się wzbogacić o niewyobrażalną ilość pieniędzy. Nasza biosfera jest składana w ofierze, żeby bogaci ludzie w krajach takich jak mój mogli żyć w luksusie. Ofiara wielu jest ceną luksusu dla nielicznych. (Thunberg 2018)

Zaledwie miesiąc później – w styczniu 2019 roku – Thunberg wystąpiła na Światowym Forum Ekonomicznym, podczas którego zaapelowała bezpośrednio do światowych liderów i liderek: „Nie chcę waszej nadziei. [...] Chcę waszej paniki. Chcę, żebyście czuli strach, który ja czuję każdego dnia. I chcę, żebyście działali. Chcę, żebyście działali tak jak podczas kryzysu. Chcę, żebyście działali tak, jakby palił się nasz dom. Ponieważ tak jest” (Workman 2019). W kolejnych miesiącach kontynuowała swój piątkowy protest, zwracała się do europejskich polityków i polityczek (Thunberg 2019a), a także spotkała się między innymi z papieżem Franciszkiem (Dixon 2019). Latem 2019 roku Greta Thunberg poinformowała, że przez rok nie będzie uczestniczyła w zajęciach lekcyjnych, aby jeszcze bardziej zwiększyć swoją aktywność (Haynes 2019). Jedną z jej najważniejszych po-

dróży miała być wizyta w Amerykach Północnej oraz Południowej i udział w szczycie klimatycznym Organizacji Narodów Zjednoczonych, a także w kolejnej Konferencji Narodów Zjednoczonych w sprawie Zmian Klimatu w Santiago². Thunberg ogłosiła, że ze względu na emisję dwutlenku węgla generowaną przez ruch lotniczy Atlantyk pokona za pomocą zero-emisyjnego jachtu *Malizia II* (Sengupta 2019).

Podczas szczytu klimatycznego Organizacji Narodów Zjednoczonych Szwedka wygłosiła jedno ze swoich najbardziej znanych przemówień:

Wszystko jest nie tak. Nie powinno mnie tu być. Powinnam być w szkole po drugiej stronie oceanu. Wszyscy przychodźcie do nas, młodych ludzi, po nadzieję. Jak śmiecie! Swoimi pustymi słowami kradniecie moje marzenia i dzieciństwo. A ja i tak jestem szczęśliwą. Ludzie cierpią. Ludzie umierają. Całe ekosystemy się wala. Jesteśmy na początku masowej zagłady, a wy potraficie mówić tylko o pieniądzach i opowiadać bajki o wiecznym wzroście ekonomicznym. Jak śmiecie! (Thunberg 2019b)

Podczas szczytu klimatycznego media dostrzegły również charakterystyczną reakcję Greta Thunberg na obecność Donalda Trumpa³, a także pogardliwe komentarze dotyczące szwedzkiej aktywistki, które amerykański prezydent umieścił na Twitterze („wygląda na młodą, bardzo szczęśliwą dziewczynkę” [01]⁴).

Pod koniec 2019 roku Greta Thunberg otrzymała tytuł Człowieka Roku tygodnika „Time” (Alter, Haynes, Worland 2019), co ponownie wzbudziło reakcję Donalda Trumpa, który na te wyróżnienia zareagował słowami: „Absurdalne. Greta musi popracować nad swoim problemem z kontrolowaniem gniewu, a później pójść z przyjaciółką [przyjacielem] na dobry film. Wyluzuj, Greta, wyluzuj!” [02]⁵. W międzyczasie Szwedka opublikowała informację, że zdiagnozowano u niej zaburzenia osobowo-

² Ostatecznie – pod wpływem trwających wówczas protestów społecznych w Chile – Konferencja Narodów Zjednoczonych w sprawie Zmian Klimatu została przeniesiona do Madrytu.

³ Popularność wzbudziło nagranie, gdy Greta Thunberg – ze spojrzeniem interpretowanym jako złowrogi – obserwuje, jak Donald Trump wchodzi do pomieszczenia. Nagranie jest dostępne między innymi na stronie SBS News: <https://twitter.com/SBSNews/status/1176303245028810752>; dostęp: 21.05.2021.

⁴ Odnosiłki do wszystkich analizowanych fragmentów tekstów umieszczam – zgodnie z numeracją – w bibliografii.

⁵ Z powodu braku feminatywów w języku angielskim wpis Donalda Trumpa jest niejednoznaczny – być może fragment o pójściu do kina sugeruje romantyczny aspekt takiego spotkania. Więcej o seksualizacji Greta Thunberg piszę w dalszej części tekstu.

ści oraz rozwojowe, takie jak zespół Aspergera, mutyzm wybiórczy oraz zaburzenia obsesyjno-kompulsywne (Hook 2019). Jak sama przyznała, nie mówiła o tym wcześniej, ponieważ „wielu ludzi wciąż uznaje to za **chorobę** oraz coś negatywnego” (Thunberg 2019c).

W niniejszym artykule analizuję sposób, w jaki o Grecie Thunberg piszą w Polsce prawicowe media. Szwedka stała się bowiem jednym z symboli ruchu klimatycznego, który jest istotnym punktem odniesienia we współczesnej debacie ideologicznej. Jak pokazują badania (Bennett, Kwiatkowski 2020), sprzeciw wobec niego jest ważnym aspektem tożsamościowym prawicy w Polsce⁶. Prawicowy dyskurs związany z klimatem nie tylko obejmuje polemikę z aktywistami i aktywistkami, ale też neguje zmiany klimatyczne jako fakt naukowy, co jest przedmiotem debaty z pogranicza nauki i publicystyki (Wiech 2020). Język stosowany wobec Szwedki jest więc nie tylko jednostkowym elementem komunikacji, lecz przede wszystkim egzemplifikacją walki politycznej wobec ideologicznych przeciwników bądź przeciwniczek prawicy, co pokazuję w ostatniej części tekstu, gdy wykorzystuję analizę zebranego materiału do opisanie trzech strategii stosowanych przez prawicę.

Greta Thunberg jest przykładem postaci-symbolu, która stała się istotnym elementem globalnego dyskursu. Choć w tym artykule badany jest język używany przez polską prawicę – a opisywane strategie mają charakter lokalny – należy pamiętać o uniwersalnych źródłach niektórych zjawisk. Charakter współczesnej komunikacji powoduje, że wytyczenie niepodważalnych granic pomiędzy poszczególnymi dyskursami (na przykład narodowymi) jest bardzo trudne, przez co wiele opisywanych w tekście zjawisk jest charakterystycznych dla języka prawicy również w innych krajach, jednak trzeba podkreślić, że badanie objęło wyłącznie publikacje polskojęzyczne, a opisanie na jego podstawie wnioski dotyczą strategii komunikacyjnych stosowanych przez polską prawicę w określonym momencie historycznym.

Analiza dyskursu dotyczącego Greta Thunberg jest ważna też ze względu na ten moment. W wielu społeczeństwach następuje bowiem konfrontacja między dawnymi wartościami (zazwyczaj reprezentowanymi przez partie prawicowe) a postawami charakteryzującymi się podważaniem dotychczasowego sposobu myślenia. Inspirowany przez Szwedkę

⁶ Postawa wobec zmian klimatycznych jest ponadnarodowym elementem identyfikacyjnym prawicy, co szerzej zostało opisane chociażby w wydanej przez Routledge w ubiegłym roku monografii *The Far Right and the Environment: Politics, Discourse and Communication* (2020), z której pochodzi przytoczony artykuł.

ruch jest – z perspektywy prawicowej – kontrowersyjny nie tylko z uwagi na program, lecz także sposób działania. Piątki dla Przyszłości tworzone są w kontrze do dotychczasowych struktur czy hierarchii, czego symbolem może być wywrotowy gest, który ruch ten zapoczątkował, a więc akt niepójścia do szkoły. Argumentacja stosowana wobec aktywistki znacznie wykracza więc poza bieżący polityczny spór, a pod względem językowym wyznacza chwilę, gdy pojawia się potrzeba zdefiniowania na nowo określonych zjawisk, a jednocześnie wytworzenia nowego rodzaju dyskursu.

W tym układzie Greta Thunberg jest – sięgając do języka Zygmunta Baumana – obcą, która kwestionuje podział na „my” i „oni”, podaje w wątpliwość istnienie dotychczasowych granic, a wreszcie – sprawia, że sytuacja polityczna wymyka się spod kontroli (1996: 60–65). Przyjrzenie się strategiom stosowanym wobec szwedzkiej aktywistki klimatycznej pozwala zatem na lepsze zrozumienie, w jaki sposób jedna ze stron tej zmiany toczy grę o władzę w dyskursie w momencie widocznych zmian społecznych. W przypadku polskiego społeczeństwa badanie języka prawicy jest szczególnie ważne także dlatego, że ta formacja polityczna od połowy poprzedniej dekady dzierży władzę polityczną, co powoduje widoczne następstwa w wymiarze społecznym czy kulturowym.

/// Cele artykułu i metodologia badań

Opisałem najważniejsze wiadomości pojawiające się w polskich mediach na temat Greta Thunberg, tak aby mogły stanowić punkt wyjścia do przeprowadzonej analizy, w trakcie której będę cytował wypowiedzi innych osób odnoszących się do tych informacji. W badaniach wykorzystałem krytyczną analizę dyskursu, a więc interdyscyplinarne podejście z pogranicza nauk społecznych oraz językoznawstwa.

Źródła tej metodologii wywodzą się z przeświadczenia, że sposób komunikacji jest równoznaczny z toczeniem gry o władzę, przez co nie jest możliwe badanie języka bez poszerzenia analizy o teorię społeczną (Liu, Guo 2016: 1076–1084). Historia tej tradycji badawczej wiąże się z opisywaniem obszarów życia społecznego, w których można zaobserwować wyraźne antagonizmy – Teun A. van Dijk, jeden z najbardziej zasłużonych dla rozwoju krytycznej analizy dyskursu badaczy, za pomocą wiadomości prasowych analizował rasizm (van Dijk 1988). Jego zdaniem dyskurs charakteryzuje się trzema cechami: użyciem języka, przekazywaniem idei oraz interakcją w sytuacjach społecznych (za: Jabłońska 2013: 51). Holender uważał przy tym, że krytyczna analiza dyskursu zawsze jest polityczna,

ponieważ dotyczy najważniejszych społecznych kwestii, takich jak nierówność czy władza, co oznacza, że badacz bądź badaczka siłą rzeczy przestaje być neutralny i przyjmuje określoną perspektywę – najbardziej pożądaną jest, żeby była to perspektywa tych, którzy są ofiarami narracji. Van Dijk zakładał bowiem, że celem krytycznej analizy dyskursu powinno być dążenie do realnej zmiany nie w znaczeniu doraźnej interwencji, ale próby przewartościowania szerszego zjawiska (1993: 252–253). Choć krytyczna analiza dyskursu nie jest zbiorem określonych zasad metodologicznych ani tym bardziej narzędzi badawczych, nie oznacza to, że badania nie powinny odbywać się według spójnych zasad. Jak pisze van Dijk, sposób wyboru tych środków powinien zależeć od badacza bądź badaczki i być podyktowany skutecznym osiągnięciem wyznaczonego celu (1993: 252).

Podstawowym narzędziem badawczym wykorzystanym podczas pisania tego artykułu było stworzenie mapy fragmentów tekstów, w których pojawiała się Greta Thunberg. Podczas analizy wziąłem pod uwagę teksty publicystyczne oraz informacyjne publikowane w prawicowych mediach w okresie od sierpnia 2018 do listopada 2020 roku. Materiały te uzupełniłem o wypowiedzi polityków bądź polityczek, które poszczególnym fragmentom dyskursu dotyczącego szwedzkiej aktywistki nadają dodatkowy kontekst. Analizie podanych zostało 226 artykułów prasowych pochodzących z archiwów sześciu mediów – portali internetowych oraz czasopism („Do Rzeczy”, „Gazeta Polska”, „Frona”, „Najwyższy Czas”, „Niezależna” i „Sieci”), a także sporadycznie zaczerpniętych z serwisów, w których publikowali powiązani z tymi redakcjami autorzy i autorki. Wskazanie sześciu wymienionych mediów jako prawicowych jest związane z obecnymi w literaturze badaniami medioznawczymi, które tak charakteryzują część z nich (Mielczarek 2018), samoidentyfikacją zespołu redakcyjnego oraz powiązaniem instytucjonalno-osobowymi. Wszystkie analizowane portale i czasopisma są ogólnopolskie, a w badanym okresie znajdowały się na wysokich pozycjach w rankingach czytelności. Z badania wyłączone media powiązane z Kościołem katolickim – takie jak „Przewodnik Katolicki” czy „Gość Niedzielny” – a także te o bardziej zróżnicowanej identyfikacji ideologicznej. Zależało mi przy tym na badaniu materiału empirycznego pochodzącego z mediów przedstawiających różne nurty prawicowości, stąd decyzja o włączeniu mediów wykraczających poza jedną linię polityczną czy światopoglądową. Zebranie materiału empirycznego złożonego z tekstów z sześciu czasopism i portali pozwoliło na odtworzenie dyskursu, który można określić jako „prawicowy”, przy czym należy pamiętać o opisanych wcześniej zastrzeżeniach (przede wszystkim wyłączeniu mediów

katolickich), a także wewnętrznym zróżnicowaniu ideologicznym analizowanych mediów.

Do analizy zostały włączone wszystkie teksty, w których Greta Thunberg jest wspominana, choć należy zaznaczyć, że w większości z nich odgrywa ona istotną rolę. Uzyskany w ten sposób materiał badawczy wzmocniłem analizą 62 wpisów na Twitterze dotyczących Szwedki, pochodzących z tego samego okresu – zdecydowałem się na wybór tych komunikatów, ponieważ zależało mi na uzupełnieniu badań o przykłady języka używanego w interakcjach i polemikach politycznych. Pod uwagę wzięte zostały jednak wyłącznie wypowiedzi opublikowane przez osoby związane instytucjonalnie z redakcjami lub organizacjami określającymi się jako pravicowe.

Przeprowadzone przeze mnie badania zostały podzielone na dwa etapy. W pierwszym przydzieliłem poszczególnym fragmentom tekstu kategorie wykorzystywane do opisu Greta Thunberg, takie jak między innymi płeć, wiek, pochodzenie społeczne, narodowość, zdrowie czy wygląd. Kolejnym krokiem było przyporządkowanie całym publikacjom nacechowania: negatywnego, neutralnego bądź pozytywnego. Nałożenie informacji pozyskanych w obu tych etapach na mapę pozwoliło na zlokalizowanie tych fragmentów dyskursu, w których intensyfikacja poszczególnych kategorii oraz kontekstów jest najbardziej istotna z badawczego punktu widzenia. Ważnym etapem krytycznej analizy dyskursu jest wskazanie przez autora lub autorkę badań założeń, które stoją u podstaw analizy. Pierwsze z tych założeń zostało opisane przeze mnie wcześniej – analizę obrazu Greta Thunberg w pravicowej prasie traktuję nie jako rekonstrukcję form komunikacji stosowanej wobec konkretnej osoby (w tym przypadku – szwedzkiej aktywistki), ale jako przejaw sporu politycznego, który wymaga zastosowania określonych strategii językowych. Po drugie należy uznać, że Greta Thunberg – ani też reprezentowana przez nią ideologia – nie jest stroną wytworzonego w ten sposób dyskursu. Prawdziwymi odbiorcami i odbiorczyniami nie są oponenti i oponentki, ale ci, którzy utożsamiają się z pravicowymi treściami⁷. Po trzecie, zgodnie ze wskazanymi wcześniej zasadami określonymi przez van Dijką rolę badacza w krytycznym analizie dyskursu postrzegam także jako próbę dotarcia do tych mechanizmów dyskursu, które decydują o różnicowaniu między stroną dominującą a poddaną opresji. Moim założeniem badawczym jest, że dyskurs dotyczą-

⁷ Ten mechanizm możemy zaobserwować na przykład wtedy, gdy Donald Trump zwraca się bezpośrednio (w drugiej osobie) do Greta Thunberg, choć przekazuje komunikat skierowany do własnego elektoratu. Wątek ten zostanie rozwinięty w dalszej części artykułu.

cy Greta Thunberg wytwarzany jest przez dominującą – pod względem politycznym i społecznym – pravicową narrację, co spowodowało, że interesowała mnie właśnie jego analiza.

Krytyczna analiza dyskursu zakłada również większą swobodę interpretacyjną, co jest bardzo istotne w przypadku zebranego materiału. Literalne odczytanie kontekstu wielu analizowanych przeze mnie tekstów nakazywałoby klasyfikować je – w moim odczuciu – błędnie. Wyrazistym przykładem może być wspomniany wcześniej wpis Donalda Trumpa („wygląda na młodą, szczęśliwą dziewczynkę”), który należałoby odczytać jako neutralny lub pozytywny. Uważam jednak, że rzetelność przeprowadzonych badań nakazuje, szczególnie w wypadku krytycznej analizy, odnalezienie w tych fragmentach implikatury pozwalającej na przydzielenie im właściwego kontekstu. W przypadku omawianego przeze mnie materiału badawczego taką decyzję każdorazowo podejmowałem w kontekście opisywanych przeze mnie przednio założeń.

Przedstawione w tym tekście badania należy traktować jako znajdujące się na pograniczu dwóch tematów podejmowanych przez nauki społeczne. Z jednej strony mamy do czynienia z badaniem dyskursu medialnego – ze szczególnym uwzględnieniem dominującego języka stosowanego przez pravicę. Jest to temat, który w ostatnich latach jest obecny zarówno w badaniach językoznawczych, jak i filozoficznych oraz socjologicznych (Czerwiński, Nowak, Przybylska 2010; Kulas 2018; Czyżewski, Franczak, Nowicka, Stachowiak 2017). Równoległe badania dotyczących ruchów społecznych, które tradycyjnie są szczególnym przedmiotem zainteresowania przedstawicieli i przedstawicielek nauk społecznych – począwszy od istotnych prac takich autorów jak Manuel Castells (2013), a skończywszy na wpisaniu tych zjawisk w nowe konteksty pojawiające się w tekstach Rebekki Solnit (2019) czy Tomasza S. Markiewki (2021). Należy uznać, że zaprezentowane w tym artykule wnioski mieszczą się na granicy tych obszarów. Z jednej strony rekonstruowany jest bowiem język używany przez pravicę, z drugiej zaś – współtworzony dyskurs dotyczący (choć – jak pisałem wcześniej – niekoniecznie skierowany bezpośrednio do) ruchu społecznego, jakim jest Piątek dla Przyszłości.

Identyfikacja zawartości kategorii, które są używane w pravicowych mediach do opisu Greta Thunberg – szerzej opisanych w kolejnych częściach tekstu – posłużyła także do identyfikacji strategii wykorzystywanych do wyciszania głosów przeciwników i przeciwniczek politycznych, które stosowane są w pravicowej narracji. W kolejnej części artykułu zaprezen-

tuję rezultaty przeprowadzonej przeze mnie analizy, a następnie przejdę do opisu trzech strategii, które udało mi się wydzielić.

/// Rezultaty analizy

Przeprowadzona analiza pokazała, że nacechowanie negatywne stanowiło dominantę w badanych fragmentach. Kategoriami, które najczęściej były wykorzystywane przez autorów i autorki tekstów, były: „ideologia” (wskazywanie Greta Thunberg jako reprezentantki określonego światopoglądu), „narodowość” (jako pochodzącej z innego kraju), „międzynarodowość” (jako uwiklanej w europejską czy globalną politykę), „płeć” (jako kobiecy), a także „wiek” oraz „zdrowie”. Chciałbym szerzej opisać dwie ostatnie kategorie, czyli ukazywanie szwedzkiej aktywistki jako osoby niedojrzałej i chorej. Wybór właśnie tych kategorii spowodowany jest kilkoma czynnikami. Najważniejszym z nich jest intensyfikacja: obie kategorie występują w grupie najczęściej używanych do opisu Szwedki (dotyczy to zwłaszcza kwestii wieku, która do jej opisu stosowana jest najczęściej). Z kolei kategoria choroby – choć pojawia się trzykrotnie rzadziej – jest istotna, ponieważ w zebranych materiale ani razu nie miała kontekstu innego niż negatywny. Co ważne, obie te kategorie, choć bez wątplenia społeczne, nawiązują do uwarunkowań biologicznych. W związku z tym w dyskursie wytwarza się wokół nich analogiczny mechanizm – poprzez uogólnienie przypisany jest im zestaw określonych cech. Jest to specyficzne dla pewnych zjawisk związanych z dyskursem, chociażby powstawania mowy nienawiści (Nijakowski 2008: 113–124) czy sepizacji (Czyżewski, Dunin, Piotrowski 1991).

Skupienie się na kategorii wieku oraz zdrowia jest wynikiem obserwacji dyskursu, w którym w ostatnich latach właśnie na przecięciu kategorii mających swoje źródło w cechach bądź uwarunkowaniach pozornie biologicznych materializuje się konflikt światopoglądowy. Przykładem takich zjawisk mogą być debaty wokół takich kwestii jak rasa czy tożsamość seksualna i płciowa, w których oś między stronami debaty wyznaczona jest przez definiowanie tych pojęć. Skutkuje to określeniem stosunku władzy pomiędzy definicjami tych kategorii, a zgodnie z założeniami krytycznej analizy dyskursu właśnie odkrycie ukrytych mechanizmów władzy jest jednym z najważniejszych wyzwań badawczych. Zawężenie analizy tego, jak przedstawiana jest kwestia wieku oraz choroby, jest świadomą decyzją badawczą, której celem było skupienie się na pojawiających się w dyskursie zjawiskach związanych z analogicznymi kategoriami.

W obrazie Greta Thunberg dominującym aspektem jest kwestia wieku, która pojawia się w ponad 90% analizowanych publikacji medialnych. Powtarzalnym schematem jest pisanie tekstów informacyjnych, w których kategoria wieku jest zaznaczona: „Nie cichną głosy po wczorajszym wystąpieniu Greta Thunberg na szczycie klimatycznym Organizacji Narodów Zjednoczonych. 16-letnia Szwedka zarzuciła światowym przywódcom zdradę” [03]. Podkreślenie następuje poprzez umieszczenie tej informacji w ważnych fragmentach (tytule, lidzie czy pierwszym zdaniu) materiałów prasowych. Na przykład: „Nastoletnia szwedzka aktywistka klimatyczna” [04] czy „17-letnia aktywistka ze Szwecji” [05]. Oczywiście przywoływanie wieku Greta Thunberg nie jest specyficzne dla prawicy, jednak na uwagę zasługuje intensyfikacja, z jaką w prawicowych mediach podawana jest informacja o wieku Szwedki. Jak już wspomniałem, autorzy bądź autorki tekstów umieszczają ją na kluczowych pozycjach – takich jak tytuł, lid czy pierwsze zdania artykułu – aby w jednoznaczny sposób zaznaczyć, kto jest nadawczynią omawianego komunikatu. Wiek aktywistki nie jest przytaczany jedynie wówczas, gdy jest to potrzebne ze względu na uzupełnienie treści komunikatu, ale sam w sobie tę treść stanowi: zanim odbiorcy i odbiorczynie dowiedzą się, co ma do powiedzenia Greta Thunberg, pod wątpliwość podane zostanie, czy na pewno powinni traktować ją jako pełnoprawny podmiot dyskursu.

Taka narracja wykorzystuje to, że Szwedka często sama odnosi się do kwestii wieku, opisując siebie jako „dziecko” – jednak w przypadku prawicy mamy do czynienia z celowym odwróceniem wektorów takiej retoryki. Thunberg wykorzystuje tę kategorię, gdy chce się odciąć od świata polityków i polityczek, którzy nie zwracali uwagi na problemy, o których mówi, przedstawić się jako osoba nieskażona taką postawą. Nie deprecjonuje bycia „dzieckiem”, nie traktuje tego jako etapu w dążeniu do bycia osobą dorosłą czy tym bardziej do zmiany poglądów. Natomiast tworzony przez prawicę obraz Greta Thunberg jako dziecka sprowadza się właśnie do opisanego pewnego etapu, który może zostać oceniony przez dorosłych. O ile Szwedka unika negatywnych następstw hierarchizacji, o tyle narracja prawicy kwestie wieku sprowadza właśnie do zależności władzy, której skutkiem jest umocnienie u odbiorców i odbiorczyń perspektywy paternalistycznej oraz wzmocnienie pogardy wobec tego, o czym aktywistka mówi.

Jednym z mechanizmów jest infantylizacja sposobu, w który aktywistka jest opisywana. Artykuły na jej temat charakteryzują się deminutywami, często również znajdującymi się w kluczowych częściach tekstów, takich

jak lidy czy tytuły. Wyrazistym przykładem jest tytuł jednego z artykułów: *Greta przyłapana na drobnym kłamstewku? Niemiecki przewoźnik zburzył całą narrację aktywistki* [06] – charakterystyczny jest nie tylko wyraz „kłamstewko”, ale też użycie samego imienia aktywistki. Innymi przykładami mogą być zdania: „Internauci zwrócili uwagę na bardzo emocjonalne wystąpienie dziewczynki” [07] czy „Wypowiadane z ust dziewczynki z warkoczykami lepiej działają na opinię publiczną niż wykresy naukowców” [08]. Interesującym przykładem infantylizacji opisu Greta Thunberg może być także nazwanie jej „małą ekoterrorystką” w tytule jednej z informacji prasowych [09]. We fragmencie tym pozornie można dostrzec dysonans, ponieważ autor jednocześnie przedstawia Szwedkę jako dziecko i osobę groźną, której działalność można zestawić z przynależnością do niebezpiecznej organizacji. Tak naprawdę należy to jednak potraktować jako podkreślenie infantylnego wizerunku – pogardliwy wydźwięk opisu sugeruje, że działalność Greta Thunberg nie jest czymś, co powinno być traktowane poważnie.

Tworzony w ten sposób komunikat podkreśla, że to, co ma do powiedzenia aktywistka, jest nieważne. W konsekwencji treść komunikatów wygłaszanych przez Gretę Thunberg jest uznawana za coś, co moglibyśmy opisać jako nietekst, w znaczeniu „przekazu [...] postrzeganego jako nonsensowne bądź w ogóle niedostrzeganego w kategoriach przekazu wyposażonego w jakikolwiek sens” (Czyżewski, Dunin, Piotrowski 1991: 10). Choć kategoria wieku nie zawsze wartościowana jest w dyskursie prawniczym tak samo, to w tym przypadku mamy do czynienia z przekroczeniem przez Szwedkę granicy między byciem podmiotem a przedmiotem dyskursu politycznego. Jest to zgodne z obowiązującym modelem politycznym, w którym dziecko nie posiada usankcjonowanego głosu. Taką postawę można scharakteryzować jako rewolucyjną, co w naturalny sposób wywołuje sprzeciw prawicy. Wiek Szwedki sprawia, że zakwestionowany może zostać dotychczasowy model życia – aktywistka podważa jednak zasadność granic między młodością a dorosłością, stając się baumanowskim „obcym” – „pod znakiem zapytania zostaje postawiony sposób życia, który dawał nam poczucie bezpieczeństwa i spokoju, od nas zaś wymaga się argumentów, wyjaśnień, uzasadnień” (Bauman 1996: 66).

Przykładem wykorzystywania kategorii dorosłości może być wywiad prasowy, w którym w czterech na sześć zadanych pytań dziennikarz podkreśla wiek Szwedki (w jednym przypadku robi to nawet dwukrotnie w jednym pytaniu!), używając takich określeń, jak „młoda aktywistka”, „16-latką” czy „nastolatka” [10]. Wywiad ten przeprowadzany jest ze specjalistą w dziedzinie energetyki, więc prowadzący rozmowę wskazuje

podział między kompetentnym dorosłym a niekompetentnym dzieckiem. Istotnym wątkiem jest również kwestia uczęszczania przez Gretę Thunberg do szkoły, która to pojawia się w bardzo wielu artykułach. Ta informacja najczęściej przekazywana jest w sposób pozornie neutralny, na przykład w kontekście przerwania edukacji na rok po to, żeby poświęcić się aktywności, jednak częstotliwość oraz kontekst, w którym wątek szkoły pojawia się w artykułach, nie pozostawiają wątpliwości, że celem przytoczenia tych informacji jest zdeprecjonowanie Greta Thunberg poprzez wskazanie, że jest zaledwie uczennicą – w dodatku niedouczoną, która woli inne aktywności niż edukację.

Charakterystyczny jest fragment artykułu opublikowanego w „Do Rzeczy”, informującego o awarii Twittera, na skutek której w serwisie pojawiła się wiadomość o tym, kto jest administratorem poszczególnych kont:

Z ujawnionych informacji wynika, iż posty na jej profilu publikuje ojciec Greta Svante Thunberg oraz użytkownik Adarsh Prathap. Co ciekawe, ojciec aktywistki w jednej z wypowiedzi publicznych stwierdził, iż uważa za zły pomysł, aby jego córka stała na linii frontu walki ze zmianami klimatu. Przekonywał także, że nie popiera opuszczania przez nią szkoły z tego powodu. [11]

Znów za pozornie neutralną informacją stoi przesłanie, że Greta Thunberg jest wyłącznie dzieckiem zależnym od rodzica, i to dzieckiem niewspieranym przez ojca, krnąbrnym. Jeszcze bardziej bezpośrednio do wieku Szwedki odnieśli się Łukasz Warzecha („Żenujące widowisko. [...] No to wracaj dziewczynko do szkoły, broni ci ktoś?” [12]) i Witold Gadowski („A ta mała gówniara ze Szwecji niech idzie do szkoły i zobaczy jak żyją dzieci w Jemenie i Syrii, zanim będzie belkotać o «zabranym dzieciństwie»” [13]). Grecie Thunberg odbierane jest moralne prawo do krytykowania systemu, a jej komunikat jest **bełkotem** – nietekstem, o którym pisałem wcześniej.

Greta Thunberg jako dziecko nie zasługuje na to, żeby być traktowana poważnie – kategoria dorosłości ma charakter rozwojowy, pokazuje, że poprzez naukę i doświadczenie można stać się podmiotem debaty publicznej. Ten obszar prawicowego dyskursu jest zgodny z liberalną myślą, w której centrum znajduje się pojęcie zdobywania kompetencji. Przykładem może być wypowiedź Marka Talały, wiceprezesa liberalnego Forum Obywatelskiego Rozwoju: „Mam nadzieję, że gdzieś na świecie są 16-latki, które zamiast mówić o «skradzionym dzieciństwie» zdobywają wiedzę i zachwycają

nas swoimi innowacjami rozwiązującymi kolejne problemy na Ziemi” [14]. Szwedka przedstawiana jest tu jako osoba, która marnotrawi swój czas, w przeciwieństwie do dzieci, które robią to, czego oczekuje od nich system, a więc chodzą do szkoły. W ten sposób znów mamy do czynienia z hierarchizacją: aktywistka (poprzez swój wiek oraz fakt, że wciąż jest uczennicą) znajduje się w tej hierarchii niżej. Tutaj również warto przytoczyć słowa Łukasza Warzechy, tym razem fragment dłuższego tekstu na temat Greta Thunberg, opublikowanego na stronie Warsaw Enterprise Institute:

Wymądrzanie się przez wagarującą 16-letnią klimatystkę o zero-wym doświadczeniu życiowym, mającą się jak pączek w maśle, na temat tego, jak mają żyć ludzie na świecie, jest najzwyczajniej głę-boko niesmaczne. [15]

Ten znamieny dla obrazu Greta Thunberg w prawicowych mediach brak podmiotowości jest związany właśnie z wiekiem Szwedki. Bardzo częstym kontekstem jest przedstawianie jej wizerunku jako dziecka wykorzystywanego, czy to przez rodziców, czy organizacje ekologiczne. We fragmencie artykułu opublikowanym w „Do Rzeczy” bardzo dobrze widać wszystkie opisywane do tej pory mechanizmy związane z kategorią wieku:

Coraz więcej osób zastanawia się, kto stoi za postacią 16-latki. Wiele osób jest też po prostu zaniepokojonych, czemu dziewczynka nie chodzi do szkoły. Oskarżani bywają również rodzice Greta, że wykorzystują jej sławę do własnej promocji. Ojciec 16-latki jest aktorem, a jej matka śpiewaczką operową. [16]

Raz jeszcze możemy dostrzec przedmiotowość tego, jak opisywana jest aktywistka: jako dziecko jest wyłącznie obiektem manipulacji, zależnym od osób dorosłych, w tym przypadku rodziców.

Taki sposób opisu jest bardzo charakterystyczny: Thunberg traci w nim swoją podmiotowość, stając się czymś na kształt produktu (*Greta Thunberg to produkt obrońców klimatu* – brzmi zresztą tytuł jednego z analizowanych artykułów), mającego promować określoną postawę czy ideologię. Wojciech Wybranowski pisze: „Greta powinna stać się ikoną. Symbolem tego co rewolucyjne lewactwo jest gotowe wyrzucić dzieciom byle tylko osiągnąć cel” [03]. Natomiast Samuel Pereira – jeden z najważniejszych dziennikarzy TVP Info – opublikował na Twitterze fragment przemówienia Szwedki wraz z komentarzem: „Kiedy się skończy wykorzystywanie

tego biednego dziecka?” [17]. W najbardziej skrajnych przykładach pozbawianie aktywistki podmiotowości jest związane z jej seksualizacją poprzez pisanie o pedofilii politycznej – takiego argumentu używali między innymi Witold Gadowski („Greta Thunberg – przykład politycznego zbroczenia lewicy. Tak wykorzystują dzieci. Prekursorem był Cohn Bendit” [18]) czy Rafał Otoka-Fraćkiewicz („To jest pedofilia polityczna. Tak to należy nazwać” [19]).

Drugą kategorią stosowaną przez pravicę, którą chciałem szerzej opisać, jest zdrowie, a dokładniej – przedstawianie Greta Thunberg jako osoby chorej. Choć taktyka ta występuje w niespełna 29% analizowanych tekstów, wydaje się istotna ze względu na jednoznacznie negatywne nacechowanie oraz częstotliwość, która – mimo wszystko – jest wysoka, ponieważ zdrowie nie jest przecież w bezpośredni sposób związane z publiczną działalnością Szwedki.

Tak jak pisałem wcześniej, Greta Thunberg niejednokrotnie wypowiadała się na temat rozpoznanych u siebie zaburzeń osobowości, wywodzących się przede wszystkim ze spektrum autyzmu. Dla prawicy jednak te informacje stały się paliwem do przedstawiania jej jako osoby „chorej”, co sprawia, że jej wypowiedzi i poglądy są mniej warte uwagi. Istotne jest również, że nie dysponujemy szczegółowymi informacjami medycznymi na temat Greta Thunberg. Co więcej, współcześnie psychiatria rezygnuje z zero-jedynkowej definicji choroby, zastępując to pojęciem spektrum, do którego włączone mogą być objawy o różnej intensywności i przebiegu (Rybakowski 2008: 75–82). W pravicowej narracji obraz Szwedki jest jednak jednoznaczny – przedstawiana jest jako osoba „chora”. Dobrze pokazuje to tytuł jednego z tekstów opublikowanych przez „Fronde”: *Chore dziecko „żywą tarczą” ekolewactwa? Przeróżające wystąpienie Greta Thunberg* [07]. Stosowany jest tutaj mechanizm społecznego piętna, który opisał Erving Goffman (2007) w swojej książce o koncepcji zranionej tożsamości.

Narracja prawicy wokół zaburzeń osobowościowych Szwedki również jest odwróceniem tego, jak Greta Thunberg chce być postrzegana. Sama o zespole Aspergera mówi jako o „supermocy”, dzięki której potrafi się pełniej zaangażować w tematy podejmowane przez nią jako aktywistkę. Taka perspektywa rozpoznanych u niej zaburzeń jest obecna w wielu mediach – w Polsce pisały o tym między innymi „Polityka” (Glanc 2019), „Tygodnik Powszechny” (Okoński 2019), Onet (Komorowski 2019) czy „Vogue” (Kusztra 2019). W pravicowych mediach zaburzenia osobowości Szwedki niemal nigdy nie są szerzej opisywane – ani pod względem jej osobistej historii i doświadczeń, ani skutków związanych z jej aktywnością

społeczną. W wykreowanym przez prawicę obrazie znika pojęcie spektrum i wszelka niejednoznaczność, a pozytywna narracja drugiej strony jest odwracana. Celem takiej perspektywy jest wyłącznie deprecjonowanie aktywistki poprzez pozbawienie jej prawa do artykułowania własnych poglądów. Wraz z przypisaniem jej choroby psychicznej prawicowi autorzy i autorki przydzielają jej zestaw cech, takich jak zdolność do bycia podatną na wpływy, nadwrażliwość czy brak racjonalizmu. Choć cechy te wzajemnie się wykluczają, a także nie są zgodne ze stanem wiedzy naukowej na temat rozpoznanych u Greta Thunberg zaburzeń osobowości, cel polityczny i ideologiczny takiej perspektywy zostaje zrealizowany.

Informacja o zaburzeniach osobowości u Szwedki podawana jest w artykułach informacyjnych zazwyczaj bez dodatkowego komentarza, ale nie można jej odczytywać jako nacechowanej neutralnie, nawet jeżeli nie zawsze używane jest nieprawdziwe słowo „choroba”. W związku z tym wśród komentatorów pojawiają się takie określenia, jak „dziecko zanoszące się płaczem na skraju czegoś, co wygląda na załamanie nerwowe” [20] czy „niezrównoważone dziecko jako narzędzie eko-faszystowskiej propagandy” [21]. Oba te cytaty bardzo dobrze pokazują, jak łączą się w dyskursie dwie opisywane przeze mnie kategorie społeczne – wiek oraz zdrowie. Poprzez podkreślanie zaburzeń psychicznych Greta Thunberg jest dehumanizowana. Narracja prawicy jest w dodatku sprzeczna z obecną w chrześcijaństwie tradycją, w której choroba i cierpienie uczłowiecza, wręcz przeciwnie – jej choroba służy pokazaniu inności aktywistki. Taka perspektywa najmocniej wybrzmiewa w osławionym tekście francuskiego filozofa Michela Onfraya (wywodzącego się z lewicy, choć w Polsce cytowanego najczęściej przez osoby związane z libertarianizmem), który pisał o Szwedce: „Ta dziewczyna ma pozbawioną wszelkich emocji twarz cyborga – bez uśmiechu, bez śmiechu, bez zdziwienia, bez zachwytów, bez bólu, bez radości. To sprawia, że myślę o tych silikonowych lalkach, które ogłaszają koniec człowieka i nadejście postludzi”, a także nazwał ją „postapokaliptycznym cyborgiem” [22].

Obraz Greta Thunberg w prawicowych mediach opiera się na opozycji wobec tego, jak według prawicy powinna wyglądać osoba, która zabiera głos i zajmuje główne miejsce w debacie publicznej. Jeżeli wzorcowym podmiotem takiej debaty jest dorosły, zdrowy mężczyzna, to niedorośła, chora kobieta staje się wzorcowym nie-podmiotem. W ten sposób kategoria wieku jednocześnie wykorzystuje kategorię płci: dziewczyność staje się ostatnią odmianą kobiecości. Tego obrazu aktywistki w prawicowych mediach dopełniają jednak takie zdania, jak chociażby fragment artyku-

lu o Izabelli Nilsson Jarvandi, innej szwedzkiej działaczce: „jest bardziej błyskotliwa, odważniejsza i ładniejsza niż Greta Thunberg” [23]. Według prawicy funkcjonowanie takiego nie-podmiotu w debacie publicznej powinno odbywać się tylko na ustalonych warunkach. W przypadku Grety Thunberg pożądana byłaby rola potulnej uczennicy, która chce się uczyć i aspirować do roli aktywistki. Jej niezależność jest niepokojąca, ponieważ kwestionuje dotychczasowe zasady – nie tylko broni się przed nakładanym na nią stygmatem, ale kwestionuje zasadność jego nałożenia (Czykwin 2007). Greta Thunberg nie dostosowuje się do oczekiwań drugiej strony, pokazuje, że przypisywana jej przez drugą stronę niedojrzałość czy choroba nie jest okresem przejściowym, ale tożsamością, która w żaden sposób nie ogranicza jej podmiotowości.

/// Strategie wyciszania

Na podstawie opisu wskazanych kategorii można wyznaczyć trzy najczęściej stosowane przez prawicę strategie, których celem jest wyciszenie głosu przeciwników bądź przeciwniczek. Żeby te strategie scharakteryzować, sięgnąłem po koncepcję strategii dyskursywnych opisanych przez Ruth Wodak (Wodak, Meyer 2009: 29–32), które rozumiane są jako systematyczne, powtarzające się schematy użycia języka, używane po to, żeby osiągnąć określone cele (w tym przypadku – cele polityczne). Podstawą opisywanych przeze mnie strategii jest zakwestionowanie podmiotowości oponenta bądź oponentki – im mocniej podmiotowość zostanie podważona, tym większa szansa na powodzenie przyjętej strategii. Nawiązuje to do mechanizmu rozbicia komunikacji na dwa obozy – my i oni – będącego fundamentem nowomowy (Markowski 2008: 93–94), którą Michał Głowiński (2016) uważa za klucz do rozumienia języka współczesnej prawicy. Opisywanych przeze mnie strategii nie należy przy tym traktować jako wzajemnie się wykluczających – najczęściej występują wspólnie, a jedna staje się uzupełnieniem drugiej.

Wskazane przeze mnie strategie zostały nazwane tak, aby wskazać ich identyfikacje polityczne. Najbardziej radykalną z nich określiłem jako **szowinistyczną**, sprowadza się ona bowiem do całkowitego podważenia cech i poglądów, a także charakteryzuje się agresywną postawą wobec inności. Fundamentem tej strategii jest przeświadczenie o niezmiennej wyższości grupy, do której sami należymy. Przeciwnik bądź przeciwniczka stają się wówczas tymi, którzy mniej od nas zasługują na to, żeby w debacie publicznej zabierać głos. Tożsamość (w tym przypadku Grety Thunberg) jest więc

na stałe **gorsza** od tożsamości tych, którzy są właściwymi podmiotami. W tej strategii przede wszystkim wykorzystywany jest obraz Szwedki jako osoby „chorej”, ponieważ stan jej zdrowia jest czymś, co jednoznacznie i bezpowrotnie wyklucza aktywistkę z debaty publicznej.

Wyrazistym przykładem wykorzystania takiej strategii może być przytoczona wcześniej wypowiedź Michela Onfraya, który odwoływał się do jej stałych cech, w dodatku przypisując wynikające z nich cechy osobowości – właśnie z takim sposobem opisywania chorób polemizowała Susan Sontag w słynnym esej *Choroba jako metafora* (2016). **Strategia szowinistyczna** z góry zakłada, że pomiędzy obiema stronami nie istnieje szansa na zawarcie porozumienia; celem tych, którzy tę strategię stosują, jest całkowite wyparcie z dyskursu drugiej strony. Zygmunt Bauman pisze, że „to, co zrazu skłaniać mogło tylko do rozbawienia i żartów, teraz przeradza się we wrogość, a ostatecznie – w agresję” (1996: 67).

Po przeciwnej stronie znajduje się strategia, którą nazwałem **liberalną** – w tym przypadku również kwestionowana jest podmiotowość, ale przy teoretycznym założeniu, że stan ten może ulec zmianie, jeżeli spełnione zostaną określone warunki. W tym wypadku nie-podmiot teoretycznie może więc stać się podmiotem. W przeciwieństwie do poprzedniej strategii (w której bycie „chorą” jest czymś stałym i nieodwracalnym) Greta Thunberg może przejść proces normalizacji, którego skutkiem będzie dopuszczenie jej do głosu na takich samych prawach co innych uczestników dyskusji. Takie założenie ma jednak charakter wyłącznie pozorny; strategia ta zakłada, że wyciszenie nie-podmiotu potrwa tak długo, jak będzie to wygodne dla drugiej strony, która stosuje **strategię liberalną** i przypisuje sobie zdolność do oceny. W analizowanym materiale centralną kategorią wykorzystywaną do stosowania tej strategii jest wiek, poprzez który można podkreślić brak kompetencji. Przykładami użycia są wszystkie wypowiedzi pokazujące, że Szwedka jest **tylko** uczennicą, co sprawia, że jej poglądy, postawy czy działania stają się nieistotne. **Strategia liberalna** wywodzi się z przeświadczenia, że o prawie do uzyskania pełnej podmiotowości decydują indywidualne cechy, które powinny być poddawane ocenie. Kluczowym pojęciem w tej strategii jest kwestia kompetencji – za jej pomocą można dążyć do wycieszenia osób mających niższy status materialny czy zawodowy.

Pomiędzy tymi dwie strategiami znajduje się **strategia konserwatywna**. W tym przypadku wciąż kwestionuje się podmiotowość Greta Thunberg, co jest podstawą wszystkich trzech strategii, ale z jednej strony nie odnosi się do niej z agresją (tak jak przy **strategii szowinistycznej**) ani

nie zakłada, że brak podmiotowości jest stanem przejściowym (jak w **strategii liberalnej**). Ta taktyka przyjmuje, że wyciszenie może nastąpić przez wskazanie różnic i przyznanie sobie prawa do niewysłuchiwania się w głos drugiej strony. Wykorzystując **strategię konserwatywną** w takim samym stopniu, odwołujemy się do dwóch wskazanych wcześniej kategorii – choroby i wieku – pierwsza z nich definiuje bowiem inność, a druga zakłada pobłażliwość. Przykładem może być wypowiedź europosłanki Prawa i Sprawiedliwości Anny Zalewskiej, która starała się o zablokowanie spotkania z Gretą Thunberg w Parlamencie Europejskim, uzasadniając swoją prośbę słowami: „niezrozumiale jest narażenie na ewentualne zachorowanie dziecka – Greta Thunberg. Jako dorośli jesteśmy odpowiedzialni za gwarancję bezpieczeństwa młodych ludzi” [24]. Taka fałszywa troska jest w tym przypadku właśnie strategią wyciszania zastosowaną poprzez wskazanie przyczyn, z powodu których głos szwedzkiej aktywistce zostaje *de facto* odebrany. Strategia konserwatywna zakłada przyznanie sobie prawa do niekomunikowania się z osobami o innym światopoglądzie przy jednoczesnym założeniu, że ten inny światopogląd z jakichś – pozornie obiektywnych – względów nie zasługuje na to, żeby być traktowany na tych samych prawach.

Podobnie jak w wypadku dwóch poprzednich strategii potrzeba stosowania strategii konserwatywnej bierze się z chęci osiągnięcia celów politycznych. Choć wszystkie strategie opierają się na podważeniu podmiotowości, ich stopień niedemokratyczności jest zróżnicowany. Zgodnie ze swoimi nazwami strategie te stosowane są przez określone nurty prawicy: radykalny, liberalny i konserwatywny. Pierwszy z nich dąży do wyeliminowania określonej grupy jako podmiotowej, natomiast drugi blokuje ten proces, przyznając jednocześnie prawo do decydowania o tym, kto i kiedy może być traktowany jako podmiot. Strategia konserwatywna jest najmniej agresywna, ponieważ jej celem jest wyłącznie różnicowanie.

Stosunek prawicy do Greta Thunberg charakteryzuje dysonans: skoro z jednej strony mamy do czynienia z kimś, kto nie ma prawa być pełnoprawnym podmiotem debaty publicznej, to jak to możliwe, że jej głos wybrzmiewa tak wyraźnie? W odnalezieniu odpowiedzi na to pytanie pomagają wszelkie teorie głoszące, że Szwedka jest tak naprawdę tylko narzędziem wykorzystywanym przez innych. W przypadku polskiej prawicy tymi innymi często są reprezentanci wartości, z którymi się nie zgadza, utożsamiani z krajami zachodnioeuropejskimi. Taki układ zależności sprawia, że Greta Thunberg staje się mniej groźna, ponieważ nie jest niczym nowym, staje się po prostu kolejnym wcieleniem znanego przeciwnika.

Taki sposób myślenia dobrze oddaje tytuł artykułu pojawiający się w jednym z prawicowych czasopism: *Kim naprawdę jest Greta?* [25].

Ten mechanizm znajduje swoje uzasadnienie we wszystkich trzech z opisywanych strategii. W przypadku **strategii szowinistycznej** inność Greta Thunberg sprawia, że agresja wobec niej jest jeszcze większa – jest obca nie tylko przez swoje cechy, ale też poglądy czy pochodzenie. Ci, którzy stosują **strategię liberalną**, uważają, że aktywistka jest na tyle niedojrzała, że w naturalny sposób może być wyłącznie narzędziem w rękach innych. Natomiast **strategia konserwatywna** opiera się na świadomości różnic – jeżeli Greta Thunberg mówi nie tylko we własnym imieniu, lecz także w imieniu tych, z którymi programowo się nie zgadzamy, tym bardziej nie ma potrzeby, że słuchać tego, co ma do powiedzenia. Przykład ten pokazuje również możliwości łączenia tych strategii: Thunberg pochodzi z obcego i bogatego kraju (strategia szowinistyczna – nie jest podmiotem, ponieważ jest inna), nie może więc znać polskich realiów i problemów (strategia konserwatywna – nie jest podmiotem, ponieważ jej głos po prostu nie ma znaczenia), a co za tym idzie: występuje wyłącznie jako marionetka w rękach innych (strategia liberalna – nie jest podmiotem, ponieważ jest niewystarczająco samodzielna).

/// Zakończenie

Celem artykułu było opisanie, jak Greta Thunberg przedstawiana jest w prawicowej narracji. Szwedka – jako aktywistka – stała się bowiem w ostatnich latach jedną z najważniejszych liderek politycznych, a także stroną sporu pokoleniowego czy światopoglądowego. Z tego powodu analiza języka stosowanego do jej opisu powinna być traktowana w szerszym kontekście – jako sposób toczenia walki o władzę. Obecnie ruchy społeczne (zwłaszcza ruchy ekologiczne) charakteryzują się mniejszą formalizacją. Najważniejszymi cechami Piątku dla Przyszłości – który został zainspirowany działaniami Thunberg – są brak struktury i hierarchii, a wręcz brak członków i członkiń jako takich. Wszystko to powoduje, że dotychczasowe badania nad ruchami społecznymi przestały być wystarczające, a wiele zjawisk występujących wokół nich wymaga ponownej refleksji czy zastosowania nowych perspektyw naukowych.

Tak jak pisałem we wcześniejszej części tekstu, Greta Thunberg może być odbierana jako reprezentantka świata, który znajduje się w kontrze do dotychczasowych wzorców. W takim rozumieniu aktywistka nie tylko wchodzi w polemikę z narracją, którą w tym artykule określiłem jako „pra-

wicową”, ale podważa istnienie dotychczasowych granic. Zygmunt Bauman pisze (1996: 61):

przeciwstawiają się przeciwstawieniu [...]. Nie zgadzają się na separacje, chroniące je granice, występują [...] przeciwko klarowności społecznego świata [...]. Przez samą swoją obecność, którą bardzo trudno jest podciągnąć pod którąś z tradycyjnych kategorii, obcy kwestionują ważność ustawionych opozycji.

Analiza zgromadzonego materiału ujawniła, że centralną kategorią przedstawienia Greta Thunberg jest wiek aktywistki, a także że do dopełnienia negatywności narracji używana jest kategoria jej choroby. Kolejnym krokiem była próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, po co te kategorie są obecne w dyskursie. Zgodnie z założeniem krytycznej analizy dyskursu, którym jest ukazanie ukrytych strategii politycznych, odpowiedź na to pytanie jest związana z celami dotyczącymi ideologicznego pola władzy. Obie kategorie posłużyły mi do opisanego trzech uniwersalnych strategii stosowanych przez prawicę wobec przeciwników i przeciwniczek, które nazwałem **strategiami szowinistyczną, liberalną oraz konserwatywną**.

Tego, jakie kategorie wykorzystywane są do opisywania Greta Thunberg, a także strategii stosowanych do jej wyciszenia nie należy jednak traktować jako czegoś odizolowanego od pozostałych sporów społecznych czy politycznych i wykorzystywanego tylko w omawianym przypadku. Narzucenie pewnych kategorii, a następnie stosowanie ich w omawianych strategiach jest używane również wobec innych osób czy grup. Analogicznym przykładem może być strategia liberalna używana podczas strajków kobiet (protestują „młodzi”), strategia szowinistyczna stosowana podczas protestów osób LGBT+ (protestują „chorzy”) czy strategia konserwatywna wykorzystywana podczas protestów antyrządowych (protestują „inni”). Wszystkie opisane strategie charakteryzują się uniwersalnością, jednak można je przyporządkować jako charakterystyczne dla komunikacji polskiej prawicy. Warto podkreślić, że wskazane strategie nie muszą być stosowane wyłącznie przez prawicę – strategia liberalna często wykorzystywana jest w stosunku do osób znajdujących się w gorszej sytuacji ekonomicznej.

Przykład Greta Thunberg jest wyjątkowy, ponieważ z jednej strony w dobry sposób pokazuje zasady rządzące dyskursem, a z drugiej – jest przyczynkiem do dyskusji o wykluczeniu – także w aspekcie komunikacyjnym – ze względu na wiek czy aspekty psychologiczne, a więc tematach, którym wciąż poświęcamy zbyt mało uwagi w debacie publicznej. Opisane

strategie można rozumieć jako próbę neutralizacji dyskursu przeciwników i przeciwniczek prawicy. Przytoczone w poprzedniej części tekstu kategorie – a więc wiek i choroba – prezentowane są w tym dyskursie jako cechy, dzięki którym głos Thunberg wybrzmiewa mocniej. Młodość aktywistki czy pozostawanie przez nią na spektrum autyzmu wzmacniają jej przekaz chociażby dlatego, że wchodzi w polemikę z konserwatywnym przeświadczeniem o tym, kto powinien kształtować debatę publiczną. W szerszym wymiarze są to zatem strategie skierowane wobec takich ruchów jak Piątka dla Przyszłości, które najważniejszą grę toczą o uznanie powagi swoich postulatów, a więc właśnie uzyskanie podmiotowości. To pokazuje, że dyskurs jest wciąż reprodukowaną przestrzenią konfliktu o władzę, w którym jedna strona wykorzystuje treść dostarczaną przez drugą.

/// Cytowane teksty analizowane w ramach badań

[01] Wypowiedź umieszczona przez Donalda Trumpa na Twitterze, 24.09.2019. Źródło: <https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1176339522113679360>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *She seems like a very happy young girl looking forward to a bright and wonderful future. So nice to see!*

[02] Wypowiedź umieszczona przez Donalda Trumpa na Twitterze w odpowiedzi na wpis Romy Downey, irlandzkiej aktorki i producentki, 12.12.2019. Źródło: <https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1205100602025545730>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *So ridiculous. Greta must work on her Anger Management problem, then go to a good old fashioned movie with a friend! Chill Greta, Chill!*

[03] Wojciech Wybranowski, „To ofiara lewackiej rewolucji”. *Wybranowski o Gretcie Thunberg*, „Do Rzeczy” 24.09.2019. Źródło: <https://dorzeczy.pl/kraj/114927/To-ofiara-lewackiej-rewolucji-Wybranowski-o-Gretcie-Thunberg.html>; dostęp: 21.05.2021.

[04] *Kolejny występ Greta Thunberg: „Nasi przywódcy zachowują się jak dzieci”*, „Niezależna” 28.02.2020. Źródło: <https://niezalezna.pl/313394-kolejny-wystep-greta-thunberg-nasi-przywodcy-zachowuja-sie-jak-dzieci>; dostęp: 21.05.2021.

[05] *Greta Thunberg obnaża słabość polityków UE. „Dlaczego potrzebują dziecka, żeby doradzało im ws. klimatu?”*, „Do Rzeczy” 5.03.2020. Źródło: <https://dorzeczy.pl/swiat/131676/greta-thunberg-obnaza-slabosc-politykow-ue-d>

laczego-potrzebujecie-dziecka-zeby-doradzalo-im-ws-klimatu.html; dostęp: 21.05.2021.

[06] *Greta przyłapana na drobnym kłamstewku? Niemiecki przewoźnik zburzył całą narrację aktywistki*, „Niezależna” 15.12.2019. Źródło: <https://niezalezna.pl/302137-greta-przylapana-na-drobnym-klamstewku-niemiecki-przewoznik-zburzylcala-narracje-aktywistki>; dostęp: 21.05.2021.

[07] *Chore dziecko „żywa tarczą” ekolewactwa? Przerazające wystąpienie Greta Thunberg*, „Fronda” 24.09.2019. Źródło: <https://www.fronda.pl/a/chore-dziecko-zywa-tarcza-ekolewactwa-przerazajace-wystapienie-grety-thunberg,133630.html>; dostęp: 21.05.2021.

[08] Tomasz Molga, *Greta Thunberg to produkt obrońców klimatu. Nikt nie potrafi tak skutecznie dowalić politykom*, Wirtualna Polska 24.09.2019. Źródło: <https://wiadomosci.wp.pl/greta-thunberg-to-produkt-obroncow-klimatu-nikt-nie-potrafi-tak-skutecznie-dowalic-politykom-6427981068121729a>; dostęp: 21.05.2021.

[09] *Mała ekoterrorystka znowu kręci się po Polsce. Polski Związek Górników wydał oświadczenie w tej sprawie!*, strona internetowa Telewizji Republika, 22.01.2020. Źródło: <https://telewizjarepublika.pl/mala-ekoterrorystka-znowu-kreci-sie-po-polsce-polski-zwiazek-gornikow-wydal-oswiadczenie-w-tej-sprawie,90366.html>; dostęp: 21.05.2021.

[10] *Możemy dojść do sytuacji, w której Greta Thunberg jedynie pogłębi podziały społeczne*, rozmowa Karola Gaca z Jakubem Wiechem, „Do Rzeczy” 22.08.2019. Źródło: <https://dorzeczy.pl/kraj/111613/mozemy-dojsc-do-sytuacji-w-ktorej-greta-thunberg-jedynie-poglebi-podzialy-spoeczne.html>; dostęp: 21.05.2021.

[11] *Wyszło na jaw, kto pisze posty w imieniu Greta Thunberg*, „Do Rzeczy” 11.01.2020. Źródło: <https://dorzeczy.pl/obserwator-mediow/126015/wyszlo-na-jaw-kto-pisze-posty-w-imieniu-grety-thunberg.html>; dostęp: 21.05.2021.

[12] Wypowiedź umieszczona przez Łukasza Warzechę na Twitterze w odpowiedzi na wpis serwisu CNN, 23.09.2019. Źródło: <https://twitter.com/lkwarzecha/status/1176185575306604548>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *Żenujące widowisko. „Powinnam być w szkole”. No to wracaj dziewczynko do szkoły, broni ci ktoś? Pathetic show. „I should be back in school”. So go back to school, is anyone restraining you?*

[13] Wypowiedź umieszczona na Twitterze przez Witolda Gadowskiego, 27.12.2019. Źródło: <https://twitter.com/GadowskiWitold/status/1210530655546880000>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *A ta mała gówniara ze Szwecji niech idzie do szkoły i zobaczy jak żyją dzieci w Jemenie i Syrii, zanim będzie belkotać o „zabranym dzieciństwie”*.

[14] Wypowiedź umieszczona na Twitterze przez Marka Tatalę, 23.09.2019. Źródło: <https://twitter.com/MarekTatala/status/1176223654818045952>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *Takim wystąpieniem jak dziś Greta Thunberg skutecznie ośmiesza sprawę w którą się angażuje. Mam nadzieję, że gdzieś na świecie są 16-latkę, które zamiast mówić o „skradzionym dzieciństwie” zdobywają wiedzę i zachwycą nas swoimi innowacjami rozwiązującymi kolejne problemy na Ziemi [emotikona przedstawiająca Ziemię]*.

[15] Łukasz Warzecha, *Manifest ekokomunistyczny Greta Thunberg*, strona internetowa Warsaw Enterprise Institute, 4.12.2019. Źródło: <https://wei.org.pl/article/manifest-ekokomunistyczny-greta-thunberg/>; dostęp: 21.05.2021.

[16] *Kłopoty Greta Thunberg. Wpływają donosy na rodziców aktywistki*, „Do Rzeczy” 24.12.2019. Źródło: <https://dorzeczy.pl/swiat/124461/klopoty-greta-thunberg-wplywaja-donosy-na-rodzicow-aktywistki.html>; dostęp: 21.05.2021.

[17] Wypowiedź umieszczona przez Samuela Pereirę na Twitterze, 23.09.2019. Źródło: https://twitter.com/SamPereira_/status/1176174796176072709; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *Kiedy się skończy wykorzystywanie tego biednego dziecka?*

[18] Wypowiedź umieszczona przez Witolda Gadowskiego na Twitterze, 24.09.2019. Źródło: <https://twitter.com/GadowskiWitold/status/1176397204237488128>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *Greta Thunberg – przykład politycznego zboczenia lewicy. Tak wykorzystują dzieci. Prekursorem był Cohn Bendit*.

[19] Wypowiedź Rafała Otoki-Frackiewicza w programie TVP Info, cytowana ze strony internetowej wsensie.pl, 24.09.2019. Źródło: <https://www.wsensie.pl/polska/33606-rafal-otoka-frackiewicz-o-wystapieniu-greta-thunberg-na-szczycie-klimatycznym-onz-to-jest-pedofilia-polityczna>; dostęp: 21.05.2021.

[20] Wypowiedź umieszczona przez Marcina Makowskiego na Twitterze w odpowiedzi na wpis serwisu CNN, 23.09.2019. Źródło: https://twitter.com/makowski_m/status/1176191130750373888; dostęp: 21.05.2021. Ory-

ginalna wersja: *Walka ze zmianami klimatycznymi walką ze zmianami klimatycznymi, ale to się powoli przestaje robić patetyczne, a zaczyna smutne. Dziecko zanoszące się płaczem na skraju czegoś, co wygląda na złamanie nerwowe. Sprawy nie pomaga.*

[21] Wypowiedź umieszczona przez Petrosa Tovmasyana na Twitterze w odpowiedzi na wpis Marka Ruffalo, amerykańskiego aktora i reżysera, 23.09.2019. Źródło: <https://twitter.com/PetrosTovmasyan/status/1176232933826453504>; dostęp: 21.05.2021. Oryginalna wersja: *Niewiarogodne obrzydlistwo. Niezrównoważone dziecko jako narzędzie eko-faszystowskiej propagandy. 80% teź, które wypowiada to niedające się naukowo zweryfikować, teorie zideologizowanych działaczy udających naukowców.*

[22] „Szwedzki cyborg”. *Francuski filozof Onfray bezlitośnie o „Eko-Pippi” Grecie Thunberg*, „Najwyższy Czas” 27.07.2019. Źródło: <https://nczas.com/2019/07/27/szwedzki-cyborg-francuski-filozfof-onfray-bezlitosnie-o-eko-pippi-grecie-thunberg/>; dostęp: 21.05.2021.

[23] Grzegorz Wierchołowski, *Czy prawica pokocha prorosyjską anty-Gretę Thunberg. Nadzieja Europy czy Moskwy*, „Gazeta Polska” 30.12.2019. Źródło: <https://www.gazetapolska.pl/21296-czy-prawica-pokocha-prorosyjska-anty-grete-thunberg-nadzieja-europy-czy-moskwy>; dostęp: 21.05.2021.

[24] *Europosłanka PiS próbuje zablokować spotkanie z Gretą Thunberg*, „Do Rzeczy” 4.03.2020. Źródło: <https://dorzeczy.pl/swiat/131544/europoslanka-pis-probuje-zablokowac-spotkanie-z-greta-thunberg.html>; dostęp: 21.05.2021.

[25] Marzena Nykiel, *Kim naprawdę jest Greta*, „Sieci” 13.01.2020. Źródło: <https://www.wsieciprawdy.pl/nykiel-w-sieci-kim-naprawde-jest-greta-pnews-4262.html>; dostęp: 21.05.2021.

Bibliografia:

/// Alter Ch., Haynes S., Worland J. 2019. *Greta Thunberg*, „Time”. <https://time.com/person-of-the-year-2019-greta-thunberg/>; dostęp: 21.05.2021.

/// Bauman Z. 1996. *Socjologia*, Zysk i S-ka.

/// Bennett S., Kwiatkowski C. 2020. *The Environment as an Emerging Discourse in Polish Far-Right Politics*, [w:] *The Far Right and the Environment: Politics, Discourse and Communication*, red. B. Forchtner, Routledge, s. 237–253.

/// Carrington D. 2018. 'Our Leaders are Like Children', *School Strike Founder Tells Climate Summit*, „The Guardian”. <https://www.theguardian.com/environment/2018/dec/04/leaders-like-children-school-strike-founder-greta-thunberg-tells-un-climate-summit>; dostęp: 21.05.2021.

/// Castells M. 2013. *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Crouch D. 2018. *The Swedish 15-Year-Old Who's Cutting Class to Fight the Climate Crisis*, „The Guardian”. <https://www.theguardian.com/science/2018/sep/01/swedish-15-year-old-cutting-class-to-fight-the-climate-crisis>; dostęp: 21.05.2021.

/// Czerwiński M., Nowak P., Przybylska R., red. 2010. *Język IV Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Skłodowskiej-Curie.

/// Czykwin E. 2007. *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Czyżewski M., Dunin K., Piotrowski A., red. 1991. *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Czyżewski M., Franczak K., Nowicka M., Stachowiak J., red. 2017. *Dyskurs elit symbolicznych*, Wydawnictwo Sedno.

/// Dixon E. 2019. *Greta Thunberg Meets the Pope after Scolding EU Leaders on Climate Change*, CNN. <https://edition.cnn.com/2019/04/17/europe/greta-thunberg-pope-eu-brexist-scli-intl/index.html>; dostęp: 21.05.2021.

/// Glanc M. 2019. *Zespół Aspergera – słabość czy supermoc?*, „Polityka”. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1926296,1,zespol-aspergera--slabosc-czy-supermoc.read>; dostęp: 21.05.2021.

/// Goffman E. 2007. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

/// Głowiński M. 2016. *Zła mowa. Jak nie dać się propagandzie*, Wielka Litera.

/// Haynes S. 2019. *Climate Activist Greta Thunberg Will Sail Across the Atlantic for a Tour Around the Americas*, „Time”. <https://time.com/5637506/greta-thunberg-atlantic-americas-trip/>; dostęp: 21.05.2021.

/// Hook L. 2019. *Greta Thunberg: 'All My Life I've Been the Invisible Girl'*, „Financial Times”. <https://www.ft.com/content/4df1b9e6-34fb-11e9-bd3a-8b2a211d90d5>; dostęp: 21.05.2021.

/// Jabłońska B. 2013. *Krytyczna analiza dyskursu w świetle założeń socjologii fenomenologicznej: dylematy teoretyczno-metodologiczne*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9, nr 1, s. 48–61.

/// Komorowski A. 2019. *Andrzej Komorowski o Grecie Thunberg: znosi hejt i prześladowanie przez to, że ma Aspergera* [wypowiedź w formie wideo], Onet.pl. <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/greta-thunberg-psycholog-o-zespole-aspergera-to-jest-jej-sila/ytmq54t>; dostęp: 21.05.2021.

/// Kulas P. 2018. *Antyelitarna narracja współczesnej polskiej prawicy*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 14, nr 4, s. 14–39.

/// Kusztra K. 2019. *Greta Thunberg: Chcę waszej paniki*, „Vogue”. <https://www.vogue.pl/a/greta-thunberg-chce-waszej-paniki>; dostęp: 21.05.2021.

/// Liu K., Guo F. 2016. *A Review on Critical Discourse Analysis*, „Theory and Practice in Language Studies” 6, nr 5, s. 1076–1084.

/// Markiewka T.S. 2021. *Gniew*, Wydawnictwo Czarne.

/// Markowski A. 2008. *Kultura języka polskiego. Teorie, zagadnienia leksykalne*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Mielczarek T. 2018. *Tygodniki opinii w zmieniającej się rzeczywistości*, Universitas.

/// Nijakowski L.M. 2018. *Mowa nienawiści w świetle teorii dyskursu*, [w:] *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*, red. A. Horolets, Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 113–133.

/// Okoński M. 2019. *Doroste dzieci*, „Tygodnik Powszechny”. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/doroste-dzieci-160495>; dostęp: 21.05.2021.

/// Rybakowski J. 2008. *Koncepcja spektrum choroby afektywnej dwubiegunowej*, „Psychiatria” 5, nr 3, s. 75–82.

/// Rzeczpospolita. 2018. *15-latka ze Szwecji: Światowi przywódcy zachowują się jak dzieci*, „Rzeczpospolita”. <https://www.rp.pl/Ekologia/181209730-15-latka-ze-Szwecji-Swiatowi-przywodcy-zachowuja-sie-jak-dzieci.html>; dostęp: 21.05.2021.

/// Sengupta S. 2013. *Greta Thunberg Sets Sail for U.N. Climate Talks*, „New York Times”. <https://www.nytimes.com/2019/08/13/climate/greta-thunberg-sailing.html>; dostęp: 21.05.2021.

/// Solnit R. 2019. *Nadzieja w mroku*, Wydawnictwo Karakter.

- /// Sontag S. 2016. *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, Wydawnictwo Karakter.
- /// Thunberg G. 2018. *COP24, the Speech by 15-Year-Old Climate Activist Greta Thunberg Everyone Should Listen to*, Lifegate. <https://www.lifegate.com/greta-thunberg-speech-cop24>; dostęp: 21.05.2021.
- /// Thunberg G. 2019a. *You Did Not Act in Time: Greta Thunberg's Full Speech to MPs*, „The Guardian”. <https://www.theguardian.com/environment/2019/apr/23/greta-thunberg-full-speech-to-mps-you-did-not-act-in-time>; dostęp: 21.05.2021.
- /// Thunberg G. 2019b. *Greta Thunberg's Speech at the U.N. Climate Action Summit*, NPR. <https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit>; dostęp: 21.05.2021.
- /// Thunberg G. 2019c. [wypowiedź w serwisie Instagram]. <https://www.instagram.com/p/B12ChnkioB9/>; dostęp: 21.05.2021.
- /// Van Dijk T.A. 1988. *News as Discourse*, Lawrence Erlbaum Associates.
- /// Van Dijk T.A. 1993. *Principles of Critical Discourse Analysis*, „Discourse & Society” 4, nr 2, s. 249–283.
- /// Wiech J. 2020. *Globalne ocieplenie – poradnik dla Zielonej Prawicy*, Wydawnictwo Defence24.
- /// Wodak R., Meyer M. 2009. *Methods for Critical Discourse Analysis*, Sage.
- /// Wodak R., Cillia R. de, Reisigl M., Liebhart K. 2003. *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press.
- /// Workman J. 2019. “Our House is on Fire” 16-Year-Old Greta Thunberg Wants Action, World Economic Forum. <https://www.weforum.org/agenda/2019/01/our-house-is-on-fire-16-year-old-greta-thunberg-speaks-truth-to-power>; dostęp: 21.05.2021.

/// **Abstrakt**

Greta Thunberg w ostatnich latach stała się symbolem światowego ruchu na rzecz ochrony klimatu. Celem artykułu jest analiza tego, jak Szwedka przedstawiana jest w prawicowych mediach. Przedmiotem analizy są fragmenty tekstów medialnych publikowane w okresie od sierpnia 2018 do listopada

2020 roku, uzupełnione o treści pojawiające się w serwisach społecznościowych. Zebrany materiał pokazuje, że centralną kategorią używaną do przedstawienia Greta Thunberg jest jej wiek, natomiast negatywność narracji uzupełniona jest przez kategorię choroby. Zgodnie z przyjętymi założeniami metodologicznymi krytycznej analizy dyskursu zadaniem tekstu jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jakim celu politycznym wykorzystuje się właśnie te kategorie. W artykule wskazano trzy stosowane strategie wyciszania: szowinistyczną, liberalną oraz konserwatywną. Badanie sposobu, w jaki opisuje się Thunberg, wydaje się szczególnie istotne, ponieważ język wykorzystywany do opisu Szwedki jest nie tylko elementem komunikacji, ale przede wszystkim mechanizmem walki politycznej z ideologicznymi przeciwnikami bądź przeciwniczkami prawicy.

Słowa kluczowe:

Greta Thunberg, kryzys klimatyczny, krytyczna analiza dyskursu, narracja, ekologia, prawica

/// Abstract

Greta Thunberg: The Image of the Activist and Silencing Strategies in the Right-Wing Media

In recent years Greta Thunberg has become a symbol of the global climate-protection movement. The aim of the article is to analyse how this Swedish activist is portrayed in the right-wing media on the basis of press articles published between August 2018 and November 2020, and content appearing on social networks. The material shows that the central category used to describe Greta Thunberg is age, while the negativity of the narrative is supplemented by the category of disease. In accordance with the methodological assumptions of critical discourse analysis, the article aims to elaborate on the political purpose for which these categories are used. The article indicates three strategies employed in political disputes: chauvinist, liberal, and conservative. Studying how Thunberg is described seems particularly significant because the language used against her is not only an element of communication but is first and foremost a mechanism of the right's political struggle against its ideological opponents.

Keywords:

Greta Thunberg, climate crisis, critical discourse analysis, narrative, ecology, right wing

/// **Jan Radomski** – doktorant na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, absolwent socjologii oraz filologii polskiej. Przygotowuje pracę poświęconą strajkom w okresie polskiej transformacji ustrojowej, a także bada społeczne i ekonomiczne wątki pojawiające się w kulturze. Zajmuje się również publicystyką – publikował teksty między innymi w „Gazecie Wyborczej” oraz „Krytyce Politycznej”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9907-0564>

E-mail: janradomski@gmail.com

MIEJSCE DRZEW JEST W LESIE

O MIEJSKIEJ BIOFOBII

Marek Krajewski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

/// Wstęp

Artykuł jest próbą pokazania biofobii jako podstawowej relacji łączącej człowieka i środowisko przyrodnicze. Ponieważ rekonstrukcja wszystkich wymiarów tej relacji znacznie wykraczałaby poza zwyczajową objętość artykułów naukowych, chciałbym dokonać kilku zawężeń interesującej mnie problematyki.

Po pierwsze namysłowi poddawane będą tylko te formy biofobii, które realizują się w przestrzeni miejskiej, pod wpływem miasta lub ze względu na nie. Dodatkowo przykłady je ilustrujące dotyczą polskiego kontekstu ostatnich lat, zaś ich źródłem jest zazwyczaj popularny dyskurs dziennikarski. Nie chodzi mi przy tym o to, by określić skalę biofobii w Polsce, ale raczej o to, by przybliżyć to, czym ona jest, opierając się na tym, jak w mediach głównego nurtu relacjonowane, a przez to normowane są nasze relacje z przyrodą w kontekście miejskim. Nie prowadzę przy tym systematycznych badań dyskursu dziennikarskiego na temat biofobii, lecz próbuję ugruntować empirycznie problem miejskiej biofobii, wskazać na formy, w jakich się ona objawia, oraz zidentyfikować jej przyczyny. Z konieczności więc artykuł nie jest raportem z analiz określających, jak bardzo jest ona powszechna, gdzie przede wszystkim się ją praktykuje, kto jest jej podmiotem, ale raczej jest to zachęta do prowadzenia tego rodzaju analiz,

konceptualizacja i dookreślenie kategorii biofobii, próba pokazania jej poznawczego potencjału.

Po drugie będą mnie interesowały wyłącznie te przejawy miejskiej biofobii, których obiektem są rośliny. Wydaje mi się istotne, że – jak trafnie zauważa, za Jamesem H. Wandersee i Elisabeth E. Schussler, Magdalena Zamorska (2020b: 9–11) – humanistyka i nauki społeczne przez długi czas były ślepe na rośliny. Źródłem tej ślepoty było traktowanie ich jako na tyle odmienne od ludzi, że ich istnienie uznano za mniej wartościowe nie tylko od tego ludzkiego, ale też od zwierzęcego. Pojawiające się w ostatnich latach intensywne zainteresowanie roślinami bardzo często przybiera niestety postać silnie antropomorfizującą. Jest ona obecna zwłaszcza w popularnym dyskursie (Wohleben 2017, 2018; Goodall, Hudson 2017; Heinrich 2018 i wiele innych), gdzie podkreślając zdolność roślin do odczuwania, komunikowania i współpracy, próbuje się uczynić je nam bliskimi, ludzkimi. Tymczasem, jak przypomina ta sama autorka w innym tekście (Zamorska 2020a: 54–56), powinniśmy raczej próbować podkreślać swoistość roślin jako osobnych form istnienia, bo to właśnie ich odrębność sprawia, iż są one ważnymi, niezastępowalnymi elementami ekosystemów, bez których nie mogłyby one istnieć. Podstawową cechą flory jest bowiem otwartość, a więc brak wyraźnego wnętrza i zewnątrz, ciągły wzrost, tworzenie złożonych, międzygatunkowych zbiorowości, współzależność. Cechy te sprawiają, iż rośliny są nie tylko interesującym obiektem badań, ale też w pewnym sensie wzorem dla nowych form społecznienia, których wynajdowania potrzebujemy w obliczu katastrofy klimatycznej.

Zajmując się biofobią, której obiektem stają się miejskie rośliny, staram się również wskazywać, iż ceną, jaką płacimy za stabilność naszej tożsamości, pozwalającej nam widzieć siebie jako nad-gatunek, jest zdefiniowanie samego życia jako groźnego. Dokładniej zaś próbuję dowieść, iż biofobia to tyle co niechęć wobec wszelkich form istnienia, które są niezależne od człowieka, które prowadzą autonomiczną egzystencję obojętną na próby jej regulowania. Paradoks polega więc na tym, iż człowiek, celebrując własne życie jako wartość najważniejszą, nie tyle rywalizuje z innymi gatunkami o przetrwanie, ile raczej kwestionuje ich prawo do istnienia wszędzie tam, gdzie nie da się ich egzystencji kontrolować.

Trzecie z zawężeń, których dokonuję, polega na tym, iż w tekście tym interesują mnie wyłącznie te przejawy biofobii skierowanej wobec roślin, które swoim obiektem czynią drzewa rosnące w miastach oraz przy szlakach do nich prowadzących. Uczynienie niechęci wobec **miejskich** drzew głównym przedmiotem moich rozważań jest dosyć ryzykowne, gdyż to na

nich właśnie koncentrujemy się, broniąc przyrody, a pomijamy to wszystko, co ją tworzy, ale jest mniej spektakularne, choć równie ważne jako integralna część ekosystemów (Gandy 2018: 96–105). Zdając sobie sprawę z tego ryzyka, koncentruję się na drzewach w pełni świadomie. Pozwala mi to bowiem precyzyjniej wydobywać specyfikę biofobii jako konstytutywnej dla tożsamości człowieka relacji ze światem przyrodniczym. Czasami bowiem jest ona wąsko rozumiana jako nienawiść wobec tego, co żywe, przejawiająca się w skłonności do jego niszczenia, destrukcji. Tymczasem jest ona dużo bardziej złożonym typem postawy, wyrażającym się też często w trosce, w opiece, we wspieraniu tego, co żywe. Złożoność ta szczególnie dobrze jest widoczna w naszym stosunku wobec drzew rosnących w miastach, na ich przedmieściach i przy drogach je łączących i to właśnie dlatego do tej formy interesującej mnie w tym artykule postawy zawężam konstytuujące go rozważania.

/// Czym jest biofobia?

W literaturze przedmiotu konkurują ze sobą dwa spojrzenia na biofobię. Pierwsze z nich zaproponował w 1993 roku Roger S. Ulrich (1993: 76–77). Zgodnie z nim biofobia to ewolucyjnie wytworzona postawa nakazująca nam odczuwać strach w kontakcie z przyrodą. Chodzi zwłaszcza o takie przejawy tej ostatniej, które są uznawane za „dzikie” i „niebezpieczne”, a więc o: drapieżne zwierzęta, kłuszące owady i gady, parzące i raniące nas rośliny, żerujące na skórze lub w ciele insekty i drobnoustroje, ale też na przykład gęsty las, zarośla stwarzające ryzyko dezorientacji i zgubienia się czy też lęk przed tym, co mogą one skrywać. W tym pierwszym przypadku biofobia jest rodzajem dystansu nakazującego ludziom ostrożność w relacjach ze światem przyrodniczym i definiującym go jako potencjalnie niebezpieczny. Jak trafnie zauważa Ulrich, ten rodzaj biofobii sprawił, iż przetrwaliśmy jako gatunek, bo dzięki niej mieliśmy wobec otaczającego nas świata ograniczone zaufanie, odczuwaliśmy wobec niego respekt, baliśmy się go, staraliśmy się ograniczyć oddziaływanie na nas tych form życia, które mogły być dla nas niebezpieczne. Ten rodzaj biofobii, o czym również warto pamiętać, paradoksalnie nie znika wraz z ujarzmieniem przez ludzi środowiska naturalnego poprzez zmianę planety w świat (Arendt 2020). Choć transformacja ta jest skutkiem stale podejmowanych prób urealnienia latourowskiej „nowoczesnej konstytucji” (Latour 2009), to zamiast binarnego porządku opartego na ścisłej separacji natury od kultury nieustannie produkuje ona hybrydy, za jej sprawą odkrywa się zagnieżdżone w ludz-

kim, sztucznym świecie takie formy życia, których wcześniej nie dostrzegano, sprawia ona też, iż nieustannie natykamy się na naturalne procesy trawiące to, co jest artefaktem, i na artefaktualne formy życia.

Pasja, z jaką usiłuje się zdefiniować w kategoriach zagrożenia coraz to nowsze formy świata przyrodniczego (już nie tygrysy ludożercy, ale roztocza i pylące drzewa), wymusza postrzeganie w tej formie biofobii ważnej siły uczestniczącej w procesach antropomorfizacji, oddzielania tego, co ludzkie, od tego, co nieludzkie. Choć jest ona skazana na niepowodzenie, to właśnie ten fatalizm powoduje, iż oparte na tak rozumianej biofobii usiłowanie budowy ludzkiego świata, osobnego od tego przyrodniczego, są z zadziwiającym uporem ponawiane i to wbrew świadectwom potwierdzającym, iż prowadzi to do samounicestwienia ludzi jako gatunku.

Drugie rozumienie biofobii, które przyjmuję za obowiązujące na potrzeby tego artykułu, zaproponował David Orr (1994: 187; Patuano 2020). Zgodnie z nim biofobia to głęboka i kulturowo wytworzona niechęć wobec życia rozumianego jako autonomiczne, przebiegające niezależnie od człowieka transformowanie się materii. Skutkuje ona intensywnymi próbami obejmowania kontrolą wszelkich form tego procesu lub dążeniem do jak najpełniejszej separacji od tego, co stanowi niekontrolowaną przez ludzi formę istnienia. W przypadku tak rozumianej biofobii mamy do czynienia przede wszystkim z usiłowaniem powstrzymywania krążenia materii (rozpadu, utleniania, pylenia, reprodukcji, wzrostu, obumierania, gnicia, korodowania, rozlewania się itd.), a więc tego, co oznacza istotę życia. Jest ono bowiem zawsze współzależną zmianą, transformowaniem się, przechodzeniem jednego stanu w inny (Ingold 2018).

W tej drugiej formie biofobii chodzi nie tyle o proste oddzielenie się od tego, co w przyrodzie groźne, ile raczej o roszczenie do omnipotencji. Ta ostatnia, stanowiąc integralną część tożsamości człowieka jako nad-gatunku, gatunku nieporównywalnego z innymi, od wszystkich innych doskonalszego, jest możliwa, o ile bezwyjątkowa. To z kolei sprawia, iż każda forma życia, która wymyka się tak rozumianej władzy, dowodzi, że jest ona niekompletna, a co za tymi idzie – nieskuteczna.

Szczególnym przejawem rozumianej w ten drugi sposób biofobii jest miasto postrzegane jako specyficzna forma uspołecznienia, która mimo wszelkich różnic o charakterze historycznym, kulturowym i przestrzennym daje się odróżnić od innych modusów życia zbiorowego człowieka. Możemy dodatkowo zauważyć, iż wraz z postępami globalnej współzależności, ekspansją kapitalizmu i charakterystycznych dla niego sposobów zorganizowania społeczeństw to zachodnie miasta stają się paradygma-

tycznym przykładem miejskości, traktowanym często jako oczekiwana norma, której spełnienie stanowi warunek włączenia do globalnych sieci wymiany. Już na pierwszy rzut oka tak rozumiane miasto musi być biofobiczne. Jest ono bowiem rozwiniętą formą osiadłego trybu życia, którą przyniosła za sobą neolityczna rewolucja agrarna, a więc też w istocie najbardziej złożonym rezultatem kultury rozumianej jako specyficzna forma adaptacji człowieka do środowiska naturalnego, polegająca na próbie jego kontroli, zastępowania tego, co naturalne – artefaktualne, rzeczywistością stworzoną przez człowieka. Miasto nie powstaje zatem samoistnie, ale siłą ludzkiego trudu, między innymi po to, by ograniczać wpływ tego, co niepożądane, by regulować przepływy substancji, ludzi, towarów, informacji. Powstaje również po to, by separować się od rytmów przyrody i tworzyć własne – co spełnia się zresztą dopiero w przypadku miasta nowoczesnego, a więc takiego, które nigdy nie zasypia, jest stale produktywne dzięki sztucznym źródłom energii i skutecznie ogranicza wpływ przyrody na jego funkcjonowanie: enklawizując ją (parki, skwery, ogrody zoologiczne, zwierzęta domowe itd.), budując odporne na jej oddziaływanie budynki (solidne, klimatyzowane, skanalizowane etc.), eliminując te jej formy, które są niepożądane (wszystko to, co tworzy gissenowską subnaturę: dzikie lub bezpieczne zwierzęta, chwasty i samosiejki, kurz, rdzę, to, co gnije i się rozpada), uniemożliwiając krążenie materii (przez sprzątanie, systemy kanalizacji, ukrywane głęboko pod ziemią, wywożąc poza miasto to, co w nim zbędne lub uznane za niebezpieczne czy wstrętne, itd.; Gissen 2009).

Ten pierwszy rzut oka, każący nam widzieć miasto jako biofobiczne z definicji, wzmacniają jeszcze opozycje, którymi zwykliśmy porządkować rzeczywistość, a wśród których ta utożsamiająca podział miasto–wieś z przeciwstawieniem ucywilizowane–naturalne wydaje się najważniejsza. Warto jednak zauważyć, iż ten pierwszy rzut oka przysłania paradoksalność miejskiej biofobii. Miasto, jak przypomina nam André Glucksmann (2003) w swoim słynnym eseju powstałym po atakach na WTC w 2001 roku, jest też przecież najpełniejszą materializacją demokracji¹ – dowodem

¹ Można oczywiście dyskutować na temat tego, czy modernizacja zwiększyła zróżnicowanie kulturowe, czy przeciwnie – była przede wszystkim siłą formatującą kulturową różnorodność, ale to dopiero ona, tworząc ze zróżnicowanych jednostek żyjących obok siebie narody, które miały spajając wspólna kultura, doprowadziła do urefleksyjnienia tych różnic, a co za tym idzie – zdefiniowała je jako ważny przedmiot konfliktu czy sporu. Tym samym dopiero nowoczesne miasto można uznać za taką formę społeczeństwa, w której próbuje się żyć razem mimo tych różnic, układać sobie stosunki z innymi osobami, całkowicie odmiennymi od nas samych, gdzie w imię demokratycznych idealów negocjuje się tego rodzaju relacje i gdzie jednostki są świadome swojego wpływu na ich kształt. To sytuacja całkowicie odmienna od porządku traktowanego jako dany, a przez to niepodważalny jako boskie dzieło, ale i ładu podporządkowanego rytmom naturalnym i podlega-

na to, iż obok siebie, we względnie pokojowy sposób, mogą egzystować ludzie skrajnie różni, odrębni pod względem klasowym, rasowym, etnicznym i religijnym. Miasto to ucieleśnienie przekonania, iż różnorodność jest nie tylko możliwa, ale też stanowi źródło tego, czym się szczycimy jako ludzkość – zdolności do stworzenia własnego, stabilnego świata, będącego ekspresją naszych pragnień, systemów wartości, przekonań, a nie tylko prostą formą dostosowywania się do środowiska, które zastajemy. Jednocześnie miasto to przestrzeń zabudowana, pomyślana jako niezmienna, nieśmiertelna, a przez to wyrażająca pragnienie człowieka, by oszukać własne przeznaczenie, umknąć przemijaniu, rozpadowi, śmierci (Bauman 1998). Ogrom trudu wkładanego w podtrzymanie możliwości spełnienia tego rodzaju pragnienia przez naprawianie, konserwowanie, pielenie i odchwaszczanie, zapobieganie korozji i procesom rozkładu dowodzi, iż ma ono podstawowy dla tożsamości ludzi charakter. Tym samym, iż chociaż jest ona tożsamością człowieka, a więc organizmu żywego, to jej rdzeniem jest niechęć wobec tego, co żywe, usiłowanie powstrzymania przeistaczania się, transformacji.

Miasto nie jest więc po prostu biofobiczne, ale przenika je niezwykle ciekawa ambiwalencja. Powstaje ono bowiem jako afirmacja życia w całej jego różnorodności, a zarazem usiłuje się w nim zahamować procesy życiowe tak, by ten pierwszy ideał celebrować. Ambiwalencja ta może być też rozumiana inaczej – miasto to materializacja sposobu życia człowieka, który adaptuje się do rzeczywistości dzięki zdolności do samostwarzania, dzięki antropotechnice (Sloterdijk 2014), to zaś sprawia, iż odczuwa on niechęć wobec wszystkiego, co jest samoistne, co rodzi się wyłącznie siłami natury. Będąc organizmem żywym, odczuwa zatem wrogość wobec innych form życia – nie dlatego jednak, że rywalizuje z nimi o graniczone zasoby, ale dlatego że przez swoje niezwykle zdolności reprodukcji, wzrostu, sukcesji podważają one jego przekonanie, iż stwarzanie jest ekskluzywną własnością ludzi.

Rezultatem tego napięcia jest akceptowanie w przestrzeni miasta wyłącznie tych form życia, na których obecność i formę jej objawiania się człowiek zezwala. Dopuszczalna jest miejska zieleń, ale już nie roślinność; pupile, ale nie zwierzęta; parki, ale nie nieużytki; trawniki, ale już nie łąki; drzewa, ale nie samosiejki; kwiaty, ale nie chwasty itd. Celebrowana jest natura zenklawizowana, utrzymywana w ścisłych granicach swojego

jącego niewielkim zmianom, jawiącego się przez to jako bezalternatywny. W tego rodzaju formach społecznosci jednostki nie muszą stale negocjować warunków współistnienia, są traktowane jako od nich niezależne.

występowania i tam pielęgnowana, poddawana intensywnym rytuałom troski (McCracken 1988), ale gdy przekracza ona granice enklawy, jest tępiona, unicestwiana, przycinana, zatrutowana i wypalana. Wszędzie tam, gdzie zgodnie ze swoim genetycznym programem przybiera ona spontaniczne formy, z wielbionej i cenionej formy życia zamienia się w złośliwą hybrydę, z którą się walczy.

Przejawów tak rozumianej biofobii znajdziemy w mieście bardzo wiele: poczynając od wspomnianego wyżej enklawizowania przyrody, całkowicie sprzecznego z istotą życia dążącego do nieograniczonego wzrostu; przez fetyszyzowanie nieobecnej w świecie przyrodniczym linii prostej, płaskości (Ingold 2016), za którym idzie stale ponawiana walka z tym, co ten ideał zakłóca – przede wszystkim z roślinnością synantropijną, ruderalną (Stoetzer 2018; Ward 2013); dalej przez daleko posuniętą kokonizację, a więc preferowanie przez człowieka egzystencji w szczelnych, sterylnych, klimatyzowanych bańkach mieszkań i pojazdów (Waite-Chuah 2012), gdzie przyroda obecna jest jako wizualna reprezentacja albo w formie utowarowionej i konsumowanej (Ernwain 2020); a kończąc na intensywnych rytuałach sprawstwa, w których opieka nad przyrodą, zdolność do utrzymywania jej przy życiu ma dowodzić podmiotowości, upewniać nas, iż sprawujemy kontrolę nad własnym życiem. Tego rodzaju przykłady moglibyśmy mnożyć, być może jednak bardziej efektywnym sposobem na bardziej dogłębne zrozumienie zjawiska miejskiej biofobii będzie rozpatrzenie sposobu jej działania w odniesieniu do drzew, a więc tego najbardziej spektakularnego przejawu miejskiej natury.

/// Miejska biofobia i drzewa

Niechęć wobec drzew jest tym bardziej interesująca, że (w przeciwieństwie do typowej roślinności ruderalnej zarastającej nieużytki, pojawiającej się w pęknięciach i szczelinach miejskich betonowych lub asfaltowych wypłaszczeń albo wijącej się wokół pionowych elementów miejskiej infrastruktury) rośliny te są jednocześnie przedmiotem intensywnych zabiegów pielęgnacyjnych i troski, ochrony prawnej oraz konserwatorskiej, obiektem żywych, pozytywnych uczuć związanych z ich pięknem i rolą w miejskich ekosystemach, ważnym elementem indywidualnej i zbiorowej tożsamości, pamięci, codziennych rutyn oraz przyzwyczajeń. Co więcej, ich długotrwałe wzrastanie, majestatyczność i górowanie nad nami oraz fakt, że są one potężnymi, złożonymi strukturami, sprawiają, iż odczuwamy wobec nich respekt dobrze rozpoznany w wierzeniach ludowych, przekonaniach re-

ligijnych, ale też potocznej świadomości². Biofobia objawiająca się w niechęci wobec drzew musi więc zaskakiwać. Nie tylko jednak tym, że jest przeciwieństwem biofilnych postaw, jakie odczuwamy wobec tych roślin, ale również różnorodnością swoich przejawów.

Jednym z nich jest traktowanie drzew jako „cichych zabójców” (*Drzewa, cisi zabójcy* 2015), z których powodu giną kierowcy i pasażerowie prowadzonych przez nich pojazdów. Obecność drzew w skrajni dróg wywołuje bardzo silne emocje wśród internautów dyskutujących na temat zagrożeń, jakie stwarzają one dla przemieszczających się z dużą prędkością samochodów:

Wyciąć w piz, du i do pieca!!! Przynajmniej jakiś pożytek będzie.
Drzewa niosą śmierć [...];

Powinno się wyciąć wszystkie duże drzewa, które są przy drogach.
Niewinni ludzie tracą życie przez nie. Pseudoekolodzy niech milczą w tej sprawie;

W Polsce mamy bardzo dużo drzew, te przy drogach można wszystkie wyciąć³.

Ten dosyć absurdalny zarzut, bo nie tylko oparty na przypisywaniu drzewom intencjonalności („drzewa zabijają!”), ale też na sugerowaniu, iż czynią to w sposób skryty, podstępny, mógłby zostać zignorowany, gdyby nie to, że odnosi się do poważnego problemu (w wyniku zderzeń samochodów z drzewami w Polsce tylko w 2020 roku zginęło ponad 380 osób, co stanowi ponad 15% wszystkich ofiar wypadków drogowych; *Wypadki drogowe w Polsce w 2020 roku* 2021) i że skutkuje masowym wycinaniem drzew rosnących w pobliżu pasów drogowych. Argument ten – występujący też często w innej, łagodniejszej postaci, przypominającej, iż drzewa się przewracają, odłamują się z nich gałęzie, że żyją w ich koronach ptaki i to wszystko zagraża autom – wspiera często udawana miłość do tych roślin. Zgodnie z nią drzewa są potrzebne, pożyteczne i piękne, ale ich miejsce

² Kult drzew obecny był w każdej kulturze, by przypomnieć chociażby dęby w świętym gaju Zeusa w Dodonie; Kadamba w Indiach, czczone jako drzewo Kryszny; rosnące w Edenie drzewo poznania dobra i zła; Yggdrasil – potężny jesion pojawiający się w mitologii nordyckiej; bożonarodzeniową choinkę i krzyż rozumiany jako drzewo życia; japońskie *hanami*, a więc zbiorowe obserwowanie kwitnienia wiśni i innych drzew, czyli w istocie kontemplowanie wiosennego odradzania się życia, i wiele, wiele innych (Galera 2007; Eliade 2000; Smyk [b.d.] i inne).

³ Wszystkie przytaczane wypowiedzi to komentarze towarzyszące cytowanej wcześniej informacji.

jest w lesie, w parku, albo na terenie prywatnej posesji. Podobnego argumentu sankcjonującego wycinkę używają mieszkańcy, sugerując, iż drzewa zagrażają ich domom, że zabierają światło, że ich korzenie uszkadzają drogi i chodniki. Czasami też pojawia się argument, iż należy je wyciąć, bo przeszkadzają w prowadzeniu inwestycji, przebudów, utrudniają swobodne przemieszczanie, uniemożliwiają poszerzenie dróg, chodników itd. Tym, co uderza w tej formie biofobii, jest traktowanie drzew jako bytów kłopotliwych ze względu na swoją nieruchomość, uporczywe trwanie w tym samym miejscu. Choć rośliny błędnie rozpoznaje się jako niemobilne (w rzeczywistości potrafią się one – w postaci pyłków i nasion – przemieszczać na ogromne odległości), to cecha ta staje się głównym powodem definiowania ich jako przeszkody, jako coś, co należy usunąć.

Biofobia nie ma więc w tym wypadku swoich źródeł w niechęci wobec tego, co żywe, ale w dwóch innych czynnikach. Z jednej strony jest przejawem utożsamienia życia z tym, co ulega zmianie, co w sposób widoczny się transformuje – dojrzewa, zmienia kształt i kolor, starzeje się, obumiera. Problem polega na tym, że drzewa podlegają bardzo powolnym transformacjom, zauważalnym tylko wtedy, gdy obserwujemy je przez długi czas. Dlatego też – i paradoksalnie, jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż w wielu religiach i mitologiach są one symbolami życia – postrzega się je jako na swój sposób martwe. To z kolei pozwala na stosowanie wobec nich etyki charakterystycznej dla naszych relacji ze światem nieożywionym. Ponieważ ten ostatni nie czuje, nie ma świadomości, pozbawiony jest sprawczości, to zaliczenie w jego obręb drzew sprawia, iż z łatwością przychodzi nam ich usuwanie. W tej anempatycznej (Vullierme 2016), a więc też zwalniającej nas z jakichkolwiek zobowiązań moralnych, perspektywie są one po prostu rodzajem zawalidrogi.

Z drugiej strony biofobia, której obiektem są drzewa, ma swoje źródło w bardziej ogólnej, nowoczesnej postawie deprecjonującej to, co nieruchome, co trwa, co jest niemobilne (Raithelhuber 2019). Ponieważ istotą współczesności, będącej skutkiem jej sieciowej konstrukcji oraz planetarności, jest ruch (Sheller, Urry 2006; Urry 2009 i wiele innych) oraz dlatego że jest on też jednym z ważniejszych oczekiwań i zobowiązań, jakie kierujemy wobec siebie nawzajem (Flamm, Kaufmann 2006; Jensen 2009; Ciastoń-Ciulkin 2016), albo staramy się usunąć z drogi to wszystko, co nieruchome, albo to coś enklawizujemy, by w bezpieczny sposób, po opuszczeniu świata życia codziennego, celebrować to, co niezmiennie, co nas zakorzenia, daje poczucie ciągłości. Z jednej strony zatem wycinamy i karczujemy, z drugiej zaś zakładamy parki narodowe i rezerваты, nadajemy

status pomników przyrody, tworzymy klomby i skwery, karzemy za niszczenie zieleni miejskiej. Tego rodzaju enklawy powstające w celu ochrony opierają się na wyraźnym podziale między tym, co je funduje, a tym, co stanowi ich wnętrze – podziale o charakterze paternalistycznym, w którym to, co objęto ochroną, zostaje zdefiniowane jako niezdolne do samodzielnego życia. Ta niesamodzielnosc nie jest przecież jednak cechą świata botanicznego. Przeciwnie, radzi on sobie przecież również wówczas, gdy człowiek nie ingeruje w rozwijające się w nim życie. Niesamodzielnosc jest raczej imputowaną roślinom przez człowieka własnością, uzasadniającą panowanie i kontrolę nad nimi, pastoralną formą troski, dowodzącą zawsze naszej osobności i wyższości jako gatunku. Warto też pamiętać, iż status enklawy, wyjątku nie jest nieodwołalny. Jak przypominają brutalne ingerencje w tego typu miejsca w ostatnich latach w Polsce (obwodnica Augustowa prowadzona Doliną Rospudy, wycinka w Puszczy Białowieskiej, niszczenie zabytkowych, przydrożnych alei na Warmii i Mazurach⁴), zawsze kiedy pojawi się tego typu potrzeba, można ten status anulować.

Innym przejawem biofobii, która czyni swoim przedmiotem drzewa, jest **zaprojektowywanie**. Po raz pierwszy użyłem tej kategorii w książce *(Nie)navidzenia. Świat przez nienawiść* (2020) do oznaczenia takich form projektowania, których celem nie jest aktywizowanie określonego działania, umożliwianie go, ale wymuszanie jego zaprzestania, powstrzymywanie go. Szczególnym obiektem tego rodzaju działań są w miejskim kontekście ptaki, które uznane za istoty brudzące, przenoszące wirusy i bakterie ulegają separacji od miejskiej infrastruktury, okien i balkonów w domach mieszkalnych, zabytkowych budowli przez wymyślne systemy siatek, kolców, odstraszające atrapy drapieżnych ptaków, zamurowywanie otworów mogących stać się gniazdami czy w końcu przez wycinanie drzew i krzaków dających schronienie tym latającym stworzeniom. **Zaprojektowywanie** dotyka jednak drzew nie tylko pośrednio, tak jak w opisanym tu przykładzie, ale stają się one integralnymi obiektami powtarzającego się w wielu miejscach Polski rytuału tworzenia nowych miejsc lub rewitalizacji tych już istniejących, który rozpoczyna wycinka starych drzew i towarzysząca jej obietnica nowych nasadzeń, przewyższających liczebnie pierwotny stan miejskiego drzewostanu. Zazwyczaj proces ten finansowany jest z programu rewitalizacji albo z funduszy unijnych przeznaczonych na rozwój miejskiej infrastruktury, zaś jego podstawowym uzasadnieniem jest to, iż istnieje możliwość jego przeprowadzenia. Przyglądając się szeroko opisy-

⁴ Zob. stronę Stowarzyszenia Sadyba, walczącego o ochronę tego rodzaju miejsc: <https://sadybamazury.wordpress.com/2014/04/17/warminskie-aleje-wyciac-zachowac-a-moze-andrzej-szeniawski/>.

wanym rzeziom drzew w wielu miejscach Polski (zob. Lipińska 2021; Nogaj 2020; Kolodziej, Korzeniowski 2021; Sobiepan 2021; Worobiec 2009 i wiele innych), trudno oprzeć się wrażeniu, że jedyną ich sankcją są istniejące do wykorzystania pieniądze, za którymi idzie projekt abstrahujący od lokalnego krajobrazu, w tym tego kulturowego, ale za to mający ambicje bycia nowoczesnym, prestiżowym i to niezależnie od tego, czy jest funkcjonalny, czy poprawia jakość życia mieszkańców, czy też przeciwnie – jak pokazuje wiele przykładów z *Betonoży* Jana Mencwela (2020) – znacznie ją obniża, pozostawiając ich z wyplaszczonymi betonowo, szklanymi pustymi placami, na których trudno czuć się dobrze – zarówno w sensie fizycznym, jak i społecznym.

Zaprojektowywanie jest skrajnym przejawem biofobii, gdyż jego podstawowym celem jest wyeliminowanie z przestrzeni miejskich procesów życiowych, a pozostawienie w nich wyłącznie łatwo kontrolowalnych, prostych w utrzymaniu, pustych, gładkich powierzchni. Taka forma projektowania zakłada też specjalne miejsce dla drzew: najpierw zostają usunięte te, które posadziły poprzednie pokolenia, a na ich miejsce pojawiają się albo **drzewa doniczkowe**, nietrwale związane z miejscem i łatwe do usunięcia, albo rachityczne sadzonki ulokowane w specjalnie przygotowanych dla nich otworach w betonie, nawadniane wyrafinowanymi systemami podziemnych rurek (Bielicka 2021). Ograniczając znacznie możliwość spontanicznego życia, eliminuje się też jedną z ważniejszych cech roślin, jaką jest ich wspomniana już otwartość, wchodzenie w intensywne interakcje z ich otoczeniem, a także uzależnia się ich istnienie od działań pielęgnacyjnych człowieka. Przypominają więc nieco domowe zwierzęta, czyli stworzenia niezdolne do przetrwania bez pomocy ludzi i podobnie jak one mające im do zaoferowania głównie to, że żyją, że ich właściciele mogą cieszyć się ich życiem (Barua 2016), celebrować ich żywotność i własną sprawczość objawiającą się w zdolności do podtrzymywania czyjeś istnienia.

Biofobia mająca za swój przedmiot drzewa przejawia się również w ich instrumentalizowaniu jako ważnych dostarczczyeli rozlicznych usług ekosystemowych (Costanza i in. 1997; Norgaard 2010; Sudra 2015 i wiele innych). Taki skrajnie zekonomizowany sposób myślenia o przyrodzie mocno przypomina dobrze znany z hasła *Kultura się liczy!*⁵ dyskurs ekonomizacji kultury (Kasza 2017; Ilczuk 2015; Kozłowski, Sowa, Szreder 2014; Gwóźdź 2010; Hausner, Karwińska, Purchla 2013 i wiele innych).

⁵ Nazwa programu Narodowego Centrum Kultury, mającego na celu popularyzowanie dyskursu ekonomicznego w myśleniu o kulturze; zob. <https://nck.pl/szkolenia-i-rozwoj/projekty/kultura-sie-liczy->.

W obu wypadkach nie chodzi bowiem (tylko) o utowarowienie, ale (też) o uzasadnienie istnienia, ważności tego, co wydaje się pozbawione wartości, beзуżyteczne. Tego rodzaju dyskurs bardzo często uruchamiany jest na przykład w zażartych sieciowych sporach towarzyszących wycince, w których udowadnia się jej szkodliwość, wskazując na ogromną liczbę tego rodzaju usług dostarczanych przez drzewa: poczynając od ich zdolności do kontroli energii słonecznej i jej przetwarzania w to, co żywe; przez zatrzymywanie wody, produkcję tlenu i redukcję zanieczyszczeń, obniżanie temperatury w wielkomiejskich przestrzeniach; a na dawaniu cienia, rozładowywaniu napięć emocjonalnych i dostarczaniu doświadczeń estetycznych kończąc. Problemem tego rodzaju argumentacji (samej w sobie szlachetnej w intencjach i przekonująco dowodzącej wartości drzew w miejskiej przestrzeni) jest jej druga strona. Paradoksalnie bowiem ekonomizacja natury jest także wykorzystywana, by uzasadnić wycinkę tych drzew, które tego rodzaju usług nie wypełniają albo wypełniają je w sposób wadliwy, bo są stare i schorowane. Jest ona też uruchamiana tam, gdzie miasto i jego mieszkańcy próbują obniżyć koszty troski o zieleni poprzez eliminowanie nietypowych, wymagających dużych nakładów pracy i troski, „brudzących” drzew na rzecz tych tanich w utrzymaniu i niezwykle żywotnych, a więc nieprzysparzających jakichkolwiek problemów. Argumentacja ta jest również o tyle niebezpieczna, że jest właśnie biofobiczna. Zgodnie z nią prawo do istnienia, wartość posiada tylko to, co może w jakiś sposób służyć człowiekowi. Pomija się tutaj więc bardzo złożoną współzależność wszystkiego, co istnieje, opartą na chwiejnej równowadze, którą niezwykle łatwo naruszyć, eliminując to, co na pierwszy rzut oka nie służy niczemu. Język tej argumentacji wprowadza ponadto niepokojącą koncepcję obywatelstwa. Wedle niej prawo do funkcjonowania w obrębie miejskich zbiorowości mają wyłącznie ci aktorzy, którzy coś do niej wnoszą, są do czegoś przydatni. Kiedy tak się nie dzieje, tracą swoją rację bytu, a co za tym idzie – można się ich pozbyć.

Nieco dłużej chciałbym zatrzymać się nad kolejnym przejawem biofobii, której przedmiotem są drzewa, a mianowicie na tak zwanej tujozie (lub tujozie). Jak podaje Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego: „tujoza nazywa się potocznie, z dezaprobatą, nadmierne, nieprzemysłane wykorzystywanie tuj w przydomowych ogródkach” (Kulicki, Kłosińska 2020). Ta niewinna definicja odsyła do bardzo powszechnego trendu kulturowego, który zdominował krajobraz osiedli domów jednorodzinnych, ale też miejskich przedogródków oraz tarasów i balkonów, a którego isto-

tą jest wszechobecność tuju. Te ostatnie, będąc niewątpliwie roślinami⁶, są ważnym narzędziem praktykowania biofobii. Istotę tego procesu dobrze wyraża następujący cytat:

Jak wygląda u nas zasiedlanie okolicy? Oto najpierw kupuje się działkę. Działka, zazwyczaj leżąca odlogiem, porośnięta jest, jak to na mazowieckiej równinie bywa, różnorakimi chaszczami. Brzózka, sosenka, wierzby, trafi się czasem stara, wpół zdziczała jabłonka czy mirabelka, pozostałość dawnego sadu, do tego masa kłującego towarzystwa, co to daje sobie radę w każdych warunkach – tarnina, jeżyny, glóg, pomiędzy nimi rozpleniający się topinambur. Wszystko toto karczuje się od razu. Co gorliwsi polewają swoje poletko roundupem, który zwalcza wszystkie rośliny, żeby mieć pewność, że obce formy życia zostały poskromione i wyeliminowane. Potem buduje się dom, na koniec zaś rozwija trawniczek, a wzdłuż płotu w równych odstępach sadi tuje. Modne są i wygodne. Rosną wysoko, dobrze zasłaniają widok, przewidywalne są, zawsze takie same, i latem, i zimą, i wiosną monumentalnie posępne. (Cieślińska 2018)

Członkowie facebookowej społeczności Thuje Chuje⁷, zamieszczający regularnie zdjęcia ogrodów zdominowanych przez tuje i intensywnie krytykujący ten trend, dodają do tego opisu tujozy jeszcze kilka elementów towarzyszących obsadzaniu tymi roślinami prywatnych (ale też w wielu przypadkach publicznych) parceli: betonowy, wysoki płot; kostka Bauma; kora lub kamyki wysypane wokół iglaków; krótko wykoszony trawnik z żółtymi, wypalonymi przez słońce plamami. Tego rodzaju asamblaż, którego tuje są najbardziej widocznym elementem, pozwala skutecznie praktykować biofobię – i to w sposób wielowymiarowy.

Po pierwsze – i najważniejsze – mamy tu do czynienia z intensywnymi próbami poddania prywatnej posesji pełnej kontroli jej właścicieli, praktycznie wykluczającej obecność w jej obrębie jakichkolwiek spontanicznych form istnienia, a więc po prostu życia. Tuje są przez cały rok zielone, nie zrzucają igliwia, ich pielęgnowanie zaś nie wymaga specjalnej troski. Rosną też bardzo szybko i są przewidywalne – nie transformują się

⁶ Pochodzą z rodziny cyprysowatych, nazywane są też żywotnikami i występują w wielu odmianach, ale w naszym kraju najbardziej popularna jest ta określana mianem szmaragdowej, której charakterystyczny, stożkowy kształt jest wszechobecny i stanowi dominantę pejzażu polskich sub-urbiów, ale też wsi i wielkich miast.

⁷ Zob. <https://www.facebook.com/thujechuje>.

specjalnie, przypominając tym samym sztuczne drzewka bożonarodzeniowe: schludne, niegubiące igiel, łatwe w „obsłudze”. Rośliny te działają więc podobnie jak betonowa kostka czy wykoszony trawnik. Unieruchamiając procesy życiowe, sprawiają, iż nie rozwijają się one w sposób niekontrolowany, ale taki, który jest zgodny z oczekiwaniami właścicieli, zaspokajając potrzebę obcowania z zielenią w przewidywalny sposób. Ich skojarzenie przez niektórych internautów ze śmiercią, cmentarzem nie wynika zatem tylko z tego, że w tego rodzaju miejscach można je bardzo często spotkać, ale też z tego, że są one w pewnym sensie, za sprawą swej niezmienności, martwe.

Po drugie tuje cenione są przez właścicieli prywatnych posesji przede wszystkim jako gęsta, naturalna przeszkoda oddzielająca nas od sąsiadów i przechodniów, ale też od innych – pozaludzkich aktorów (takich jak „brudzące” drzewa stojące poza działką czy zachwaszczone parcele z nią sąsiadujące). Podobnie jak wiele innych fenomenów obserwowanych w ostatnich latach w zachowaniach Polaków, a będących przejawami intensywnego borderingu (Houtum 2005; Diener, Hagen 2012) (między innymi parawanie, osiedla grodzone, oplotowywanie posesji jako sam przez się zrozumiały akt obejmowania ich na własność), również w przypadku tujozy mamy do czynienia z próbami przerwania tego, co jest istotą życia, a więc powiązań, połączeń i relacji. To specyficzne odspołecznienie jest też formą biofobii, niechęci wobec życia, bo oznacza zmniejszanie szans na przetrwanie innych form istnienia, wprowadza głęboką nierówność w wiążące nas stosunki, ustanawia wyraźne, obronne centrum w miejsce pulsującej sieci związków i relacji, jaką są ekosystemy. Ochrona przed spojrzemieniami innych, definiowana jako obrona nie tylko prywatności, ale też **świętego prawa własności**, staje się tu metaforą preferowanej formy uspołecznienia. Jest nią zbiorowość półzamkniętych monad, spojonych więziami kontraktowymi, w których od solidarności, wzajemnego zainteresowania i troski istotniejsze jest prawo do robienia na własnym terytorium tego, co przyjdzie nam do głowy.

Dosyć symptomatyczna w tym kontekście była reakcja właścicieli prywatnych działek na opublikowaną w grudniu 2016 roku niesławną *lex Szyszeko*, a więc modyfikację ustawy o ochronie przyrody, znacznie zwiększającą uprawnienia właścicieli działek, jeżeli chodzi o wycinkę rosnących na ich terenie drzew (Kronenberg, Łaskiewicz, Szilo 2021). Zwolnieni z konieczności uzyskiwania zezwolenia na to działanie, ochoczo usuwali drzewa w tempie tak zastraszającym, że po pół roku, pod presją intensywnych protestów i nacisków opinii publicznej, zmieniono ponownie

przepisy na bardziej restrykcyjne (Sobiepan 2021). Ten atak przypuszczony na drzewa nie wydawał się mieć uzasadnienia praktycznego, ale wynikał raczej z tego, że poszerzając prawo własności również na to, co jest dobrem publicznym, nie tylko wytworzono potrzebę skorzystania z niego, ale traktowano wycinkę jak przejaw dawno wyczekiwanej wolności. Autonomicznie rosnące drzewa, nic sobie nierobiące z naszych planów, preferencji estetycznych czy upodobań, zaatakowano z całą furją właśnie dlatego, że były symbolem ograniczenia prawa do decydowania o tym, co prawnie do jednostki należało, a o czym nie mogła swobodnie decydować, bo krępowały ją przepisy chroniące dobra wspólne i wskazujące na zależności między nami. Warto zauważyć, iż furia, z jaką to prawo próbowano odzyskać, pokazuje też, że niszczenie przyrody, karczowanie i używanie herbicydów, by się jej pozbyć, stanowi praktykę nie tyle uzasadnioną instrumentalnie (choć oczywiście i takie formy ona przybiera, gdy wycinka podyktowana jest zagrożeniami stwarzanymi przez drzewa dla zabudowań, pojazdów i ludzi), ile raczej swoisty rytuał sprawstwa, performance mający jednostkę upewnić, iż sprawuje pełną kontrolę nad należącym do niej fragmentem rzeczywistości, a więc o tym, że jest ona podmiotem. Społeczne zobowiązania nakazujące brać sprawy w swoje ręce i nagradzające jednostkę za stopień, w jakim jest ona zdolna do kontroli własnej egzystencji, sprawiają, iż wszędzie tam, gdzie pojawia się niezdolność do wywiązywania się z nich, obecne jest zastępcze celebrowanie własnej podmiotowości (Krajewski 2018; Drozdowski i in. 2020).

Po trzecie opisywany tu biofobiczny asamblaż, w którym tuje odgrywają podstawową rolę, ma też inny istotny wymiar. Jest on ważnym wyrazem jednostkowych aspiracji do prowadzenia miejskiego życia i to niezależnie od tego, gdzie znajdują one swoje spełnienie. Tego rodzaju dążeniami naznaczona jest dziś mocno polska wieś, której mieszkańcy zastąpili przydomowe ogrody (dawniej rzadko pełniące funkcje rekreacyjne, a będące przede wszystkim warzywniakami i sadami z niewielką rabatą kwiatową) opisywanymi tu asamblażami, wyraźnie odgradzającymi ich od sąsiadów, traktowanymi głównie jako miejsca spotkań przy grillu i bezpiecznej zabawy potomstwa. Ta zamiana nie tylko pokazuje kłopotliwość utrzymania obecnie, organizującej jeszcze do niedawna nasze myślenie, redfieldowskiej dychotomii wieś–miasto (a wraz z nią kilku innych, takich jak tradycyjne–nowoczesne; więź mechaniczna–więź organiczna; wspólnota–stowarzyszenie), ale przede wszystkim wyraża biofobiczny ideał życia, który zdaje się dziś dominować na terenach wiejskich. Brzmi to paradoksalnie, ale czy biofobicznego charakteru nie ma dziś monokulturowe rolnictwo przemy-

słowe? Czy jego istotą nie jest produkowanie, a nie hodowanie czy uprawianie, dążenie do utrzymania pełnej kontroli nad wzrostem roślin i zwierząt – do maksymalnego wykorzystywania ich poza-ludzkiej pracy (Battistoni 2016; de la Bellacasa 2017)? Tego rodzaju biofobiczna eksploatacja jest możliwa między innymi dzięki zdefiniowaniu tego, co żywe, w kategoriach zaprzeczających istocie bio-, a więc jako produktu – czegoś, co jest skończone, co jest czyjąś własnością, co jest towarem.

Tuże, same będąc produktem przemysłu szkółkarskiego, nabywane na rynku, pozwalają zgłaszać akces do życia innego niż to zależne od sił natury, przedkładać nad nie to pozostające pod kontrolą jednostki, stanowiące ekspresję jej sprawczych potencji i dowód, iż jest ona podmiotem. Paradoks polega oczywiście na tym, że ten akces do miejskości dokonuje się w momencie, w którym ideałem miasta staje się jego ruralizacja czy wręcz bukolizacja⁸, ideałem przestrzeni publicznej – nieużytki („Autoportret” 2019), subnatura (Gissen 2009), „czwarte przyrody” (Jakubowski 2019, 2020) oraz w którym celebrytuje się ucieczki na wieś jako ważny element wielkomiejskiego etosu klas średnich.

Zderzanie się tych dwóch narracji produkuje silnie moralizatorski dyskurs potępiający omawiany tu biofobiczny trend. Praktycy tujozy zostają więc w podwójny sposób ukarani. Raz, gdy podążając za modą i za obowiązującymi w lokalnych, sąsiedzkich zbiorowościach estetycznymi normami, obniżają jakość własnej egzystencji, stale obcując z tym, co martwe i skończone. Po raz drugi – stając się przedmiotem kpin ze strony wielkomiejskich trendsetterów, którzy co prawda zapoczątkowali kiedyś tujozę, ale dziś się z niej wycofują, rozpoznając utratę przez nią wartości dystyngtywnych. Trudno nie dostrzec, iż biofobia jest też rodzajem społecznej gry w wykluczenie, a oskarżanie o jej praktykowanie silnie wyklucza. Nie sposób też oprzeć się wrażeniu, iż w potępieniu tujozy wcale nie chodzi o potępienie biofobii, a raczej tych, którzy są „późnymi naśladowcami” (Vejlgaard 2012) trendów, które jeszcze dekadę temu były traktowane jako modne i pożądane znaki dobrego życia.

Oczywiście tujoza ma swój wymiar obiektywny – jest nim ujednorodnienie krajobrazu, eliminacja tak pożytecznej bioróżnorodności, ogromne zasoby energii wkładane w produkcję drzew-towarów, niszczenie lokalnej specyfiki i bio-dziedzictwa kulturowego. Choć zatem trudno zaprzeczyć, iż – podobnie jak **betonoza** (Mencwel 2020) – opisywane zjawisko jest

⁸ Mówiłem o tym syndromie w trakcie dyskusji *To wróci. Miasto w czasie pandemii*, 21 października 2021 roku, w Centrum Kultury Zamek w Poznaniu. Opisuję też kategorię bukolizacji w nieopublikowanym tekście zatytułowanym *Miasto w pandemii. Po staremu, ale jednak inaczej*.

szkodliwe, to w obu wypadkach mamy też do czynienia z paternalistycznym dyskursem pouczającym tych, którzy zbyt późno zaczęli naśladować dystynktywne style. Nie dość więc, że ich wysiłek nakierowany na bycie takim samym, nowoczesnym, poszedł na marne, to na dodatek stają się oni obiektem zgryźliwych uwag, ironii i pogardliwego potępienia.

Po czwarte w końcu tujoza oraz asamblaż, którego jest ona częścią, to przejaw charakterystycznej dla nowoczesności, a dziś powszechnie krytykowanej, tendencji do budowania społeczeństwa immunologicznego (Eposito 2013), głębokiej puryfikacji (Latour 2011; Bauman 2013), rozumianych jako praktyka wprowadzania porządku tam, gdzie rzekomo go nie ma. Polityka czystości (Douglas 2007; Shotwell 2016; Appadurai 2009), z jej okrutną historią rasizmu, ludobójstwa, ksenofobii, biurokratycznego zniewolenia, to również walka z naszą zależnością od świata, od tego, co żywe, z połączeniami i relacjami czyniącymi wszystko, co istnieje, ekosystemem, a więc całością współprzeobrażającej się materii. To właśnie ta polityka sprawiła, iż budując swoją tożsamość na silnym oddzieleniu od innych form istnienia, na zaprzeczeniu własnej zwierzęcości i gatunkowości, mogliśmy bez specjalnych wyrzutów sumienia eksploatować, wyłączone z zakresu zobowiązań moralnych, przyrodę, obficie korzystać z tego, co Helmreich (2008) określa mianem biokapitału, Collard i Dempsey (2013) – ożywionymi towarami, a Battistoni (2016) – naturalnym kapitałem. Polityka czystości, praktykowana w przestrzeniach codzienności, oznacza walkę z tym wszystkim, co wiecie swoją autonomiczną egzystencję, a zatem też z tym wszystkim, co może kłaść, produkować niebezpieczne hybrydy, brudzić, naruszać integralność, wnikać, stawać się częścią nas samych. To dlatego wszechobecność tuj, trawników i kostki Bauma interpretuje się nie tyle w kategoriach estetycznych, ile jako narzędzie radykalnego oddzielenia, separowania, monokulturalizacji chroniących przed powstawaniem niebezpiecznych hybryd rujnąjących zamiar wprowadzenia porządku.

/// Zakończenie

Dziś lepiej niż dawniej zdajemy sobie sprawę ze szkodliwości polityki czystości. Nie odnosząc zresztą jej dysfunkcji, jak działo się to przez długi czas wcześniej, wyłącznie do relacji międzyludzkich. Dostrzegamy też jej bardziej uniwersalny, biofobiczny wymiar, nie tylko prowadzący do zerwania naszego poczucia tożsamości ze wszystkim innym, co istnieje, ale również niosący z sobą ryzyko samounicestwienia ludzkości jako gatunku. Stojąc dziś w obliczu katastrofy klimatycznej, której jednym z ważniejszych źró-

del jest właśnie polityka czystości, nieprzypadkowo próbujemy na nowo wymyślić nasze relacje ze światem.

Haraway w swoim słynnym *Manifeście gatunków stowarzyszonych* (2014) proponuje kategorię naturokultury, opartą na współczesnej nierozróżnialności tego, co ludzkie i poza-ludzkie, i zachęca, byśmy wykorzystywali technologiczne instrumenty i naszą zdolność kontroli nad światem do wspierania, a nie niszczenia tego rodzaju hybrydyczności, do afirmowania życia rozumianego jako współstwarzanie się przez to, co istnieje. De la Bellacasa czyni wzorem życia społecznego permakulturę, a polityki – alterbiopolitykę, czyli etyczne zaangażowanie w politykę życia, celebrowanie współzależności, osobisty trud nakierowany na to, by wnieść wkład do kolektywnego wysiłku na rzecz trwania pewnej ludzko-nieludzkiej zbiorowości, którego ważnym aspektem jest troska o innych i samoograniczanie własnych potrzeb (de la Bellacasa 2017: 125–169). Shotwell w swojej książce *Against Purity* deklaruje z kolei, iż bycie przeciwko czystości to nie bycie za skażeniem, zanieczyszczeniami, skalaniem, ale przeciwko binarnym, kategoriycznym podziałom rozrywającym współzależności konstytuujące świat przyrody, a więc przeciw opozycjom, które puryfikując – morderują (2016: 15).

W każdej z tych narracji przewija się nie tylko przekonanie o szkodliwości biofobii, ale też pewność, że układanie sobie relacji z otaczającym nas światem nie może mieć u swoich podstaw wyłącznie strachu przed nadchodzącym końcem ludzkości jako gatunku. Jego groźba została bowiem sprowokowana właśnie przez tego rodzaju biofobiczny szowinizm, leżący u podstaw tego, co określa się mianem **ekologii strachu**. W każdej tej narracji pojawia się także przekonanie, iż ułożenie sobie przez człowieka na nowo relacji ze światem nie jest tylko problemem technicznym, projektowym (takim jak zeroemisyjność, retencjonowanie, niekoszenie, ograniczenie marnotrawienia, potrzeb i eksploatacji przyrody, recycling itd.). Jest ono również problemem bardziej podstawowym, wymagającym radykalnego przebudowania tego, kim jesteśmy, na bardzo wielu poziomach: poczynając od upodobań estetycznych, a kończąc na ograniczeniu rywalizacyjnego indywidualizmu, bo to on w dużej mierze odpowiada za próby obsesyjnej kontroli każdego aspektu rzeczywistości, prowadząc w efekcie do rozerwania poczucia z nią głębokiej więzi współzależności, solidarności i współodpowiedzialności.

W ostatniej dekadzie również w Polsce mamy do czynienia z narastającą biofilią, z intensywnymi dyskusjami na temat (sub)natury w mieście (pożyteczności spontanicznej roślinności, nieużytków, bagien, cieków wod-

nych, miejskiego rolnictwa itd.). Trudno jednak nie dostrzec, iż w większości przypadków ma ona charakter enklawowy i to w podwójnym co najmniej sensie. Nie tylko bowiem praktykowana jest głównie w czasie i przestrzeniach relaksu, ale też – i przede wszystkim – przez wielkomiejskie klasy średnie. Ta enklawizacji biofilii niekoniecznie musi oznaczać, że jest ona tylko przejściową modą. Być może stanowi zaczątek bardziej totalnej zmiany o charakterze alterbiopolitycznym, z której wyłoni się nowy, biofilny ład.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Arendt H. 2020. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo „Aletheia”.

/// „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2019, nr 3. *Nieużytki*.

/// Barua M. 2016. *Nonhuman Labour, Encounter Value, Spectacular Accumulation: The Geographies of a Lively Commodity*, „Trans Inst Br Geogr”, nr 42, s. 274–288.

/// Battistoni A. 2016. *Bringing in the Work of Nature: From Natural Capital to Hybrid Labor*, „Political Theory” 45, nr 1, s. 5–31.

/// Bauman Z. 1998. *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bauman Z. 2013. *Nowoczesność i zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bielicka M. 2021. *Ustychają nowe drzewa na Świętym Marcinie*. ZDM: „Wizja w terenie w najbliższych dniach”, gazeta.pl. <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,36001,27121305,marnieja-drzewa-na-nowym-swietym-marcinie-czy-nie-jest-to-efekt.html>; dostęp: 7.07.2021.

/// Ciastoń-Ciulkin A. 2016. *Nowa kultura mobilności – istota i ujęcie definicyjne*, „Transport Miejski i Regionalny”, nr 1, s. 3–10.

/// Cieślińska A. 2018. *Tuże modne są i wygodne. Dzięki nim nie zmienia się nic. I latem, i zimą, i wiosną. Jest poważnie, monumentalnie i posepnie*, „Wysokie Obcasy”. <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,163229,23131936,tu>

je-modne-sa-i-wygodne-dzieki-nim-nie-zmienia-sie-nic-i.html; dostęp: 5.07.2021.

/// Collard R.C., Dempsey J. 2013. *Life for Sale? The Politics of Lively Commodities*, „Environment and Planning A: Economy and Space” 45, nr 11, s. 2682–2699.

/// Costanza R. i in. 1997. *The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital*, „Nature”, nr 387 (6630), s. 253–260.

/// De la Bellacasa M.P. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press.

/// Diener A.C., Hagen J. 2012. *Borders: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

/// Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Drozdowski R., Frąckowiak M., Krajewski M., Kubacka M., Luczys P., Modrzyk A., Rogowski Ł., Rura P., Stamm A. 2020. *Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z drugiego etapu badań*. https://www.academia.edu/43755026/%C5%BBYCIE_CODZIENNE_W_CZASACH_PANDEMII_RAPORT_Z_DRUGIEGO_ETAPU_BADA%C5%83_WERSJA_PE%C5%81NA_?email_work_card=abstract-read-more; dostęp: 1.07.2021.

/// *Drzewa, cisi zabójcy*. 2015. https://etransport.pl/wiadomosc,36048,drzewa_cisi_zabojcy.html; dostęp: 12.07.2020.

/// Eliade M. 2000. *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo „Aletheia”.

/// Eposito R. 2013. *Immuniżacja jako paradygmat nowoczesności*, tłum. P. Sawczyński, M. Burzyk, „Politeja”, nr 23, s. 29–40.

/// Ernvain M. 2020. *From Undead Commodities to Lively Labourers: (Re)Evaluating Vegetal Life, Reclaiming the Power to Design-with Plants*, [w:] *The Botanical City*, red. M. Gandy, S. Jaspers, Jovis Verlag, s. 237–243.

/// Flamm M., Kaufmann V. 2006. *Operationalising the Concept of Motility: A Qualitative Study*, „Mobilities”, nr 1–2, s. 167–189.

/// Galera H. 2007. *Morfologia a symbolika drzew. Pokrój ogólny*, „Nauka”, nr 2, s. 117–129.

- /// Gandy M. 2018. *Cities in Deep Time*, „City. Analysis of Urban Change, Theory, Action” 22, nr 1, s. 96–105.
- /// Gąsior-Niemiec A., Glasze G., Lippok D., Pütz R. 2009, *Gating a City: The Case of Warsaw*, „Regional and Local Studies”, special issue, s. 78–101.
- /// Gissen D. 2009. *Subnature: Architecture's Other Environments*, Princeton Architectural Press.
- /// Glucksmann A. 2003. *Dostojewski na Manhattanie*, tłum. M. Ochab, Sic!
- /// Goodall J., Hudson G. 2017. *Mądrości i cuda świata roślin*, tłum. D. Cieśla-Szymańska, Wydawnictwo Marginesy.
- /// Gwóźdź A. 2010. *Od przemysłów kultury do kreatywnej gospodarki*, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Haraway D. 2014. *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie nymrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, s. 241–260.
- /// Hausner J., Karwińska A., Purchla J., red. 2013. *Kultura a rozwój*, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Heinrich B. 2018. *Drzewa w moim lesie*, Wydawnictwo Czarne.
- /// Helmreich S. 2008. *Species of Biocapital*, „Science as Culture” 17, nr 4, s. 463–478.
- /// Houtum H. van. 2005. *The Geopolitics of Borders and Boundaries*, „Geopolitics”, nr 10, s. 672–679.
- /// Ilczuk D. 2015. *Ekonomika kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Ingold T. 2016. *Lines: A Brief History*, Routledge.
- /// Ingold T. 2018. *Splatać otwarty świat*, tłum. E. Klekot, D. Wąsik, D. Leśniak-Rychlak, Instytut Architektury.
- /// Jakubowski K. 2019. „Czwarta przyroda” w ujęciu Ingo Kowarika, „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3. <https://autoportret.pl/artykuly/czwarta-przyroda-w-miescie/>; dostęp: 3.07.2021.
- /// Jakubowski K. 2020. *Czwarta przyroda. Sukcesja przyrody i funkcji nieużytków miejskich*, Fundacja Dzieci w Naturę.

/// Jensen O.B. 2009. *Flows of Meaning, Cultures of Movements – Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice*, „Mobilities” 4, nr 1, s. 139–158.

/// Kasza J. 2017. *Zarządzanie kulturą a hegemonia dyskursu ekonomicznego – analiza przypadku: Teatr Studio w Warszawie*, „Zarządzanie w Kulturze” 18, nr 3, s. 443–466.

/// Kołodziej E., Korzeniowski P. 2021. *Bieszczady nikną w oczach – Lasy Państwowe masakrują wiekową Puszczyę Karpacką*, „Noizz”, 3.01.2021. <https://noizz.pl/ekologia/lasy-panstwowe-wycinaja-puszcze-karpacka-w-bieszczadach/fcl7drj>; dostęp: 7.07.2021.

/// Kozłowski M., Sowa J., Szreder K., red. 2014. *Fabryka sztuki. Podział pracy oraz dystrybucja kapitałów społecznych w polu sztuk wizualnych we współczesnej Polsce. Raport z badań Wolnego Uniwersytetu Warszawy*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// Krajewski M. 2018, *Eremityzacja*, [w:] *Błędnik: utrzymując równowagę*, red. Z. Malkowicz-Daszkowska Zofia, M. Krajewski, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, s. 41–65.

/// Krajewski M. 2020. *(Nie)navidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.

/// Kronenberg J., Łaszkiwicz E., Szilo J. 2021. *Voting with One’s Chainsaw: What Happens When People are Given the Opportunity to Freely Remove Urban Trees?*, „Landscape and Urban Planning” 209. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0169204621000049>; dostęp: 30.08.2020.

/// Kulicki T., Kłosińska K. 2020. *Tujoza*, [w:] *Najnowsze słownictwo polskie*. <https://nowewyrazy.uw.edu.pl/haslo/tujoza.html>; dostęp: 4.07.2021.

/// Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, M. Gdula, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa.

/// Lipińska M. 2021. *Jarocin. Wycięto 124 drzewa i krzewy w centrum miasta. Burmistrz tłumaczy: „usunięcie jest chwilowe”*, [gazeta.pl. https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,26777260,jarocin.html](https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,26777260,jarocin.html); dostęp: 9.07.2021.

/// McCracken G. 1988. *Culture and Consumption*, Indiana University Press.

/// Mencwel J. 2020. *Betonoza: jak się niszczy polskie miasta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Nogaj M. 2020. *Ponad setka drzew, ale dla miasta to nie las, wytnie je pod budowę ulicy. Mieszkańcy: bezsensowna dewastacja*, gazeta.pl. <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,35771,26089513,setki-drzew-ale-dla-miasta-to-nie-las-wroclaw-wytnie-je-pod.html?disableRedirects=true>; dostęp: 9.07.2021.

/// Norgaard R. 2010. *Ecosystem Services: From Eye-Opening Metaphor to Complexity Blinder*, „Ecological Economics”, nr 69, s. 1219–1227.

/// Orr W.D. 1994. *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*, Island Press.

/// Patuano A. 2020. *Biophobia and Urban Restorativeness*, „Sustainability” 12, nr 10. <https://doi.org/10.3390/su12104312>.

/// Raithelhuber E. 2019. *The Stilled-Other of the Citizen*, „Roma Beggars” and Regimes of (Im)Mobility in an Austrian City, [w:] *Constructing Roma Migrants: European Narratives and Local Governance*, red. T. Magazzini, S. Piemontese, Springer, s. 129–154.

/// Sheller M., Urry J. 2006. *The New Mobilities Paradigm*, „Environment and Planning” 38, s. 207–226.

/// Shotwell A. 2016. *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press.

/// Sloterdijk P. 2014. *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Smyk K. [b.d.]. *Drzewo*, [hasło w:] *Polska bajka ludowa. Słownik*, red. V. Wróblewska. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=52>; dostęp: 11.07.2021.

/// Sobiepan K. 2021, *Te liczby wręcz bolą. Policzone, ile drzew wycięto w pół roku przez „lex Szyszko”*, „INN: Poland”, 22.02.2021. <https://innpoland.pl/166195,w-pol-roku-wycielismy-tyle-drzew-co-przez-dekade-to-skutek-lex-szyszko>; dostęp: 7.07.2021

/// Stoetzer B. 2018. *Ruderal Ecologies: Rethinking Nature, Migration, and the Urban Landscape in Berlin*, „Cultural Anthropology” 33, nr 2, s. 295–323.

/// Sudra P. 2015. *Usługi ekosystemowe na tle wybranych koncepcji ekologii miasta*, „Człowiek i Środowisko”, nr 39, s. 61–73.

/// Trzaskowska E. 2011. *Zbiorowiska synantropijne: niedoceniony potencjał współczesnych miast*, „Acta Scientiarum Polonorum. Administratio Locorum” 10, nr 3, s. 55–66.

/// Ulrich R. 1993. *Biophilia, Biophobia, and Natural Landscapes*, „The Biophilia Hypothesis” 7, s. 73–137.

/// Urry J. 2009. *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Vejlggaard H. 2012. *Anatomia trendu: co łączy jeansy z byżworolkami i iPodem*, tłum. D. Wąsik, Wolters Kluwer Polska.

/// Vullierme J.L. 2016. *Lustro Zachodu: nazizm i cywilizacja zachodnia*, tłum. M. Żurowska, Grupa Wydawnicza Foksal.

/// Waite-Chuah S. 2012. *Living in the Comfort Zone: At What Cost?*, „Sustainability: The Journal of Record”, nr 5, s. 386–390.

/// Ward G. 2013. *Dirty Futures: Or How I Learned to Stop Worrying and Love Mother Nature*, „Architectural Design” 83, nr 3, [strony nienumerowane].

/// Wohlleben P. 2017. *Sekretne życie drzew*, Wydawnictwo Otwarte.

/// Wohlleben P. 2018. *Instrukcja obsługi lasu*, Wydawnictwo Otwarte.

/// Worobiec K.A. 2009. *Niekończąca się historia, czyli wycinanie alei przydrożnych*, „Dzikie Życie”, nr 11 (185). <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2009/listopad-2009/niekonczaca-sie-historia-czyli-wycinanie-alei-przydroznych>; dostęp: 30.08.2021.

/// *Wypadki drogowe w Polsce w 2020 roku*. 2021. <https://statystyka.policja.pl/st/ruch-drogowy/76562,wypadki-drogowe-raporty-roczne.html>; dostęp: 11.07.2020.

/// Zajączkowska U. 2019. *Patyki, badyle*, Wydawnictwo Marginesy.

/// Zamorska M. 2020a. *Kulturowe herbarium. Polityka, etyka i estetyka roślin*, „Prace Kulturoznawcze” 24, nr 3, s. 9–21.

/// Zamorska M. 2020b. *Etyka roślin. Wiedza, troska i stawanie się z Innymi*, „Prace Kulturoznawcze” 24, nr 3, s. 43–62.

/// Abstrakt

W artykule wyjaśniam, czym jest biofobia, identyfikuję jej podstawowe formy oraz źródła, a także wskazuję, skąd się bierze jej, również współczesna, żywotność. Interpretuję też biofobię jako postawę niezbędną do wytworzenia specyficznej tożsamości człowieka jako nad-gatunku, całkowicie odrębnego wobec innych form istnienia. Pokazując integralny związek między miastem a biofobią, prezentuję różnorodne jej przejawy praktykowane w stosunku do drzew obecnych na terenach zurbanizowanych, szczególnie mocno koncentrując się na zjawisku tak zwanej tujoży. To z kolei pozwala mi wykazać pułapkowy charakter biofobii, ale też wykorzystywanie jej w procesach klasowego wykluczania oraz do legitymizacji procesów rozwojowych. W zakończeniu artykułu przybliżam kilka koncepcji społeczeństwa, które swoją istotą czynią ograniczenie biofobii i budowanie biofilnych relacji z innymi niż ludzkie formami istnienia.

Słowa kluczowe:

biofobia, miasto, rośliny, drzewa, tujoza

/// Abstract

Trees Belong in the Forest: On Urban Biophobia

In this paper, I explain what biophobia is, identify its primary forms and sources, and give the reasons for its contemporary vitality. I also interpret biophobia as an attitude that creates a specific human identity as a super-species, completely separate from other forms of existence. Showing the integral relationship between cities and biophobia, I analyse various manifestations of biophobia in regard to trees in urban areas, focusing on the phenomenon of “arborvitae-itis.” This, in turn, allows me to demonstrate the pitfalls of biophobia, and its use in processes of class exclusion and the legitimisation of development processes. At the end of the article, I present a few socialisation concepts that could reduce biophobia and build biophilic relationships with other – non-human – forms of existence.

Keywords:

biophobia, city, plants, trees, arborvitae-itis

/// **Marek Krajewski** – profesor zwyczajny zatrudniony na Wydziale Socjologii UAM w Poznaniu. Zajmuje się socjologią kultury, społeczną i humanistyczną refleksją nad przedmiotami, edukacją kulturową i kulturowym obywatelstwem. Interesują go też zachowania zbiorowe, a ostatnio – społeczne studia nad roślinnością miejską. Jego najnowsza książka to *(Nie)namidżenia. Świat przez nienawiść* (2020); jest także autorem licznych artykułów publikowanych w „European Societies”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Studiach Socjologicznych”, „Etnografii Polskiej”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej” i wielu innych pismach naukowych. Laureat Nagrody im. Stefana Nowaka (2014) oraz kilkakrotnie nagród indywidualnych rektora UAM.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1555-7234>

E-mail: krajak@amu.edu.pl

CZYHAJĄC NA SACRUM

TEORIA SPOŁECZNA HANSA JOASA JAKO PRZESŁANIE DLA WSPÓŁCZESNOŚCI

Michał Kaczmarczyk
Uniwersytet Gdański

Wśród współczesnych teorii społecznych, które zarazem imponują oryginalnością, jak też stanowią udaną syntezę myśli klasyków i dostarczają nietrywialnej diagnozy współczesności, z pewnością wymienić można neopragmatyzm Hansa Joasa – autora, którego twórczość częściowo znana już jest polskiemu czytelnikowi za sprawą tłumaczenia jego książki *Powstawanie wartości* oraz tomu *Kulturowe wartości Europy*, wydanego pod jego współredakcją i zawierającego jego tekst na temat cywilizacji osiowych. Prezentowane obecnie w „Stanie Rzeczy” kolejne tłumaczenie jego pracy, autorstwa Marty Bucholc, wzbogaca zasób twórczości Joasa dostępnej w języku polskim o artykuł oddający jego najnowsze zainteresowania i poglądy teoretyczne.

W niniejszym komentarzu chciałbym naświetlić twórczość prezentowanego autora w kontekście jego intelektualnych inspiracji i usytuowania na mapie stanowisk teoretycznych we współczesnej myśli niemieckiej. Joas pod pewnymi względami pozostaje bowiem jej spadkobiercą, rozwijającym teorię działania i podejmującym dialog z takimi autorami, jak Max Weber, Ernst Troeltsch czy Jürgen Habermas. Jednocześnie jednak rdzeniem jego wizji teoretycznej jest interpretacja twórczości George’a Herberta Meada i meadowska idea „praktycznej intersubiektywności” (1980a).

Sam Joas określa swą teorię jako kontynuację raczej amerykańskiego pragmatyzmu niż któregoś z dominujących nurtów myśli niemieckiej, nawet jeśli znaczną część jego prac zajmują dyskusje z mniej lub bardziej znanymi klasykami niemieckimi. Wedle diagnozy Joasa jedną z bolączek nie-

mieckiej – i szerzej: europejskiej – teorii społecznej jest właśnie zapoznanie klasycznego pragmatyzmu, w którym można odnaleźć najbardziej zadowalające przewyższenie paradygmatu kartezjańskiego i rozwiązanie odwiecznego dylematu jednostka–społeczeństwo. Nawet amerykańska szkoła „interakcjonizmu symbolicznego” traktowała Meada wybiórczo, niemal całkowicie pomijając wkład Charlesa Sandersa Peirce’a, Johna Deweya i Williama Jamesa do teorii społecznej. Trzeba dodać, że także centralna postać socjologii amerykańskiej czasu po drugiej wojnie światowej, czyli Talcott Parsons, nie traktował bynajmniej pragmatyzmu jako istotnego źródła opracowanej przez siebie teorii działania. Wystarczy wspomnieć, że wśród wymienionych przez niego filarów teorii socjologicznej nie znalazł się Mead ani żaden inny autor amerykański. Tymczasem wedle Joasa Parsons mógłby znaleźć w pragmatyzmie rozwiązanie ważnych problemów, które bez odpowiedzi pozostawia jego słynna książka *The Structure of Social Action*. Problemy te są zresztą punktem wyjścia publikacji zawierającej systematyczny wykład teorii społecznej Joasa, zatytułowanej *Die Kreativität des Handelns* (1996). Joas zarysowuje w niej zręby koncepcji mówiącej, że każde działanie ma trzy wymiary: racjonalny, normatywny i kreatywny. Nie przeciwstawia zatem działania kreatywnego racjonalnemu czy normatywnemu, lecz dowodzi wielowymiarowości każdego działania.

Joas wykazuje, że zasadniczym powodem kłopotów Parsonsa, a także innych socjologów wchodzących w potyczki z teorią działania było zakładanie, że główną formą tegoż jest działanie racjonalne. Nawet jeśli niekiedy tylko poddaje się regulacji normatywnej albo nie pojawia się w czystej postaci, to jest rodzajem odchylenia od założonego modelu. Paradygmataczny charakter ma tu typologia działań zaproponowana przez Maxa Webera, choć trzeba zaznaczyć, że ani Parsons, ani Habermas nie uniknęli podobnego zawężenia mimo chęci przewyższenia „utilitaryzmu” czy „teorii racjonalnego wyboru”. Można by oczywiście zapytać, w jaki sposób wąski punkt wyjścia mógł determinować dalsze kroki teoretyczne wymienionych autorów, a więc na przykład, w jaki sposób koncepcja racjonalności (jakkolwiek szeroko pojmowanej) mogła przeszkodzić Habermasowi w wypracowaniu zadowalającej całościowej teorii działania. Zgodnie z argumentacją Joasa krytykowani przezeń teoretycy mniej lub bardziej świadomie pozostali w ramach modelu racjonalistycznego, zachowując jego kluczowe założenie o celowości wszelkiego działania. Toteż znaczna część wywodów Joasa w *Die Kreativität des Handelns* poświęcona jest krytyce tak zwanego teleologicznego schematu działania, wedle którego każde działanie z samej swej istoty zmierza do celu. Tymczasem wystarczy

wziąć pod uwagę takie codzienne aktywności, jak zasypianie, śmianie się czy różnego rodzaju zabawy, by stało się jasne, że nie mają one – ba, nie mogą mieć – ściśle określonego celu. Jeśli czymś skutkują, to nie ze względu na świadomie wyznaczone dążenie, a raczej przypadek czy mechanizmy, z którymi się liczymy, ale nie dążąc do kontroli nad nimi. Ktoś mógłby rzecz jasna zastrzec, że przywołane działania są zaledwie marginesem naszej zasadniczej aktywności: pracy, myślenia czy odpoczynku. Joas dostrzega jednak nieteleologiczny rdzeń w kluczowych pojęciach nowożytnej myśli społecznej: marksowskiej „pracy”, która jest bardziej samorealizacją niż dążeniem do wyznaczonego celu; simmelowskim „życiu”, które jest ze swej istoty twórcze; czy wreszcie – w „inteligencji” i „wyrażaniu siebie”.

Teoria kreatywności działania zdaniem Joasa wymaga dopełnienia w postaci pragmatycznej teorii jaźni, którą możemy znaleźć zarówno u Meada, jak i Deweya oraz Jamesa. Wszyscy ci autorzy podkreślali, że Ja jest raczej produktem złożonego procesu poznawczego uwarunkowanego interakcjami społecznymi niż gotowym bytem działającym w świecie. Co więcej, formowanie się Ja jest procesem, który trwa całe życie, a Ja to istota zdolna nie tylko do autokreacji, ale też autotranscendencji w szczególnych doświadczeniach każących postawić pod znakiem zapytania dotychczasową koncepcję siebie. Joas podkreśla, że owe doświadczenia mogą mieć charakter pozytywny i być podstawą nowych wartości, ale często też są negatywne i wiążą się z traumą – autor jako przykłady wymienia tu doświadczenia gwałtu czy przemocy wojennej.

W książce *Pomstowanie wartości* (2009) Joas kreśli historię koncepcji autotranscendencji, którą w jego mniemaniu można dostrzec w ideach filozoficznych i społecznych autorów końca XIX i początku XX stulecia, takich jak Friedrich Nietzsche, Émile Durkheim, William James, Georg Simmel, John Dewey czy Max Scheler. Wymienieni autorzy mieli zwracać uwagę na różne aspekty „wstrząsających” doświadczeń wykraczania poza własne Ja, spośród których Joas podkreśla: niecodziennosc, całościowość – przemożny wpływ na tożsamość Ja oraz pasywność – w doświadczeniu autotranscendencji podmiot czuje się niejako poddany oddziaływaniu zewnętrznej siły, która zarazem zdaje się go wiązać w przyszłych decyzjach, jak i afektywnie przywiązywać do siebie. Nietrudno tu dostrzec nawiązanie do durkheimowskiej koncepcji *sacrum*, która – jak pisze sam Joas – „sytuuje się na tym samym obszarze”, opisując tworzenie się i odtwarzanie więzi społecznej w zbiorowych doświadczeniach religijnych. Joas nie chce wszakże ograniczać doświadczenia autotranscendencji do fenomenu zbiorowego, jak czyni to Durkheim, lecz korzystając także z dorobku Jamesa, określa

je przede wszystkim jako doświadczenia indywidualne. Postuluje przy tym fenomenologię tego typu doświadczeń, która objęłaby choćby „zakochanie i miłość, otwartość Ja w udanym dialogu lub poruszającym współczuciu, jak również euforyczne doświadczenia rozplynięcia się w przyrodzie czy doświadczenie zbiorowej ekstazy” (Joas 2017: 432).

Wszystkie omówione dotąd koncepcje zawarte w *Die Kreativität des Handelns* oraz *Powstawaniu wartości*, a więc nieteleologiczna teoria kreatywności działania, teoria powstawania jaźni w procesach interakcji społecznych oraz teoria doświadczeń autotranscendencji, stanowią niezbywalną podstawę teorii „świętości” przedstawionej przez Joasa w *Die Macht des Heiligen [Władzy świętości]* (2017). Joas nawiązuje tam do *Powstawania wartości*, przedstawiając doświadczenia autotranscendencji i genezy wartości jako podstawę koncepcji historycznej będącej alternatywą w stosunku do Weberowskiej wizji „odczarowania świata”. Joas przedstawia krytyczny pogląd na temat szerokich kategorii socjologicznych mających na celu wyjaśnienie zmiany społecznej prowadzącej do ukształtowania się „nowoczesności”, a więc: racjonalizacji, zróżnicowania społecznego i sekularyzacji. Pojęcia te, zamiast dostarczać empirycznego wyjaśnienia, według Joasa kreują raczej upraszczającą i ślepą na alternatywy opowieść o nowoczesności. Propozycja samego Joasa ma mieć tę przewagę, że odwołuje się ona do szczególnego typu doświadczeń będących źródłem bardzo różniących się w swych skutkach procesów historycznych. Ich wspólnym mianownikiem, a jednocześnie uniwersalnym zjawiskiem antropologicznym jest właśnie „fakt kształtowania się ideału”, opisywany także w tekście prezentowanym polskiemu czytelnikowi w niniejszym numerze „Stanu Rzeczy”.

Joas podkreśla bowiem, że opisywane przez niego we wcześniejszych pracach doświadczenia autotranscendencji mają dwie charakterystyczne cechy, odpowiadające za ich społeczne znaczenie. Po pierwsze, wymagają artykulacji, które mogą się odwoływać zarówno do przeszłych doświadczeń, oczekiwań społecznych, jak i dziedzictwa kulturowego. Po drugie, artykulacje te muszą się odnosić do tego, co podmiot uważa i odczuwa jako przedmiot swych doświadczeń, tego, do czego czuje się przywiązany lub co prowadzi go do przekroczenia symbolicznych granic siebie:

Coś musi stać za tym, że jednostki lub zbiorowości wrywane są poza dotychczasowo ustabilizowane granice swego Ja. Niezwykłe doświadczenia stopniowej utraty siebie i oczarowania wykraczającego poza wszelką codzienność prowadzą do emocjonalnego naładowania sytuacji, w których doświadczenia takie zostały po-

czynione. W doświadczeniach samozatruty i samoprzezwyciężenia dana jest afektywna pewność, która wypełnia elementy sytuacji przedrefleksyjną mocą wiążącą, a siła tejże wykracza poza tę, która cechuje wszelkie doświadczenie codzienne. (Joas 2017: 434)

Tak rozumiana świętość jest przypisywana czemuś zewnętrznemu w procesie artykulacji, który może jednak przybrać rozmaitą postać – świętość nie musi z konieczności zostać utożsamiona z dobrem, zwłaszcza że nie musi być tak doświadczana. Za Charlesem Taylorem Joas wykazuje, że proces artykulacji jest nad wyraz złożony i z reguły dodaje do doświadczenia nowe elementy. W omawianej w tym momencie książce Joasa przedstawione zostały trzy zasadnicze grupy czynników warunkujących ów proces artykulacji: instytucje, wartości i praktyki. Podział ten pochodzi z wcześniejszej publikacji Joasa – *Die Sakralisierung der Person* (2011), w której nakreślone zostało socjologiczne wyjaśnienie powstania idei praw człowieka, nawiązujące także do durkheimowskiej koncepcji świętości.

Kluczowy wniosek płynący z Joasowskiej teorii świętości mówi, że w historii społeczeństw mamy do czynienia z wieloma, często niewspółmiernymi i trudnymi do przewidzenia, procesami sakralizacji i desakralizacji. Utrata blasku przez odziedziczone świętości może prowadzić do utraty legitymizacji przez stare porządki społeczne, podczas gdy nowe sakralizacje mogą wpływać na powstawanie nowych ruchów społecznych, sojuszy i kierunków rozwoju społecznego. Procesy sakralizacji pozostają też w związkach wzajemnej zależności z kształtowaniem się konstelacji władzy społecznej, które w ocenie Joasa postrzegać należy raczej jako procesy i relacje niż struktury zasobów. Charakterystyczny dla wielu zjawisk historycznych jest proces zbiorowej autosakralizacji, w którym dana grupa społeczna zaczyna traktować siebie jako źródło jakiejś ważnej cechy czy misji społecznej, często pod pozorami uniwersalizmu, który w mniej lub bardziej zawoalowany sposób ograniczony jest do „wybranych”, a wyklucza innych (Joas 2020a). Przykładem autosakralizacji jest przede wszystkim nacjonalizm, a nawet różne formy samowywyższenia w ramach pozornie uniwersalistycznych instytucji, takich jak Kościół katolicki. Nierzadko na wskroś partykularystyczne instytucje mogą prezentować się jako nośniki uniwersalizmu – pomyślmy choćby o retoryce amerykańskiego uniwersalizmu czy Polsce jako przedmurzu chrześcijaństwa. Wszelkim tego rodzaju procesom autosakralizacji rzuca wyzwanie autentyczny uniwersalizm sakralizujący osobę ludzką jako taką, a nie określoną grupę etniczną czy polityczną. Ten właśnie rodzaj uniwersalizmu dostrzega Joas w pierwotnym

przesłaniu chrześcijaństwa, a także w rozwoju idei praw człowieka i misji wielu nowych ruchów społecznych.

Podsumowując mój krótki wstęp do tekstu Joasa, chciałbym podkreślić, że nakreślona we *Władzy świętości* teoria wyróżnia się nie tylko tym, że stanowi oryginalną i krytyczną syntezę wątków obecnych u klasyków socjologii i filozofii, lecz także tym, że proponuje wiarygodną diagnozę ewolucji władzy i jasny postulat normatywny: „uniwersaliści, wierzący i niewierzący, łączcie się!”.

Bibliografia wybranych prac Hansa Joasa:

/// 1973. *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Athenäum.

/// 1980a. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Suhrkamp.

/// 1980b (współautor: Axel Honneth). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Campus, Studium-Reihe.

/// 1987 (współautor: Michael Bochow). *Wissenschaft und Karriere*, Campus.

/// 1992. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp.

/// 1996. *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp.

/// 2000. *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist.

/// 2004a. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder.

/// 2004b (współautor: Wolfgang Knöbl). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp.

/// 2008 (współautor: Wolfgang Knöbl). *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Suhrkamp.

/// 2009. *Powstawanie wartości*, Oficyna Naukowa.

/// 2010 (współautor: Jose Casanova). *Religion und die umstrittene Moderne*, Kohlhammer (seria „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur”, t. 19).

- /// 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp.
- /// 2012. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder.
- /// 2014. *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Schwabe.
- /// 2015a. *Die lange Nacht der Trauer. Erzählen als Weg aus der Gewalt?*, Psychosozial-Verlag.
- /// 2015b. *Sind die Menschenrechte westlich?*, Kösel.
- /// 2016. *Kirche als Moralagentur?*, Kösel.
- /// 2017. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzaubung*, Suhrkamp.
- /// 2020a. *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Suhrkamp.
- /// 2020b. *Friedensprojekt Europa?*, Kösel.

/// **Michał Kaczmarczyk** – pracuje jako profesor uczelni na Uniwersytecie Gdańskim, gdzie kieruje Zakładem Teorii Socjologicznej i Metodologii Nauk Społecznych. W ostatnim czasie opublikował między innymi książkę *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej* (2019) wyróżnioną Nagrodą im. Jana Długosza oraz Nagrodą Dziennikarzy na Poznańskich Targach Książki.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0828-7272>

E-mail: michal.kaczmarczyk@ug.edu.pl

SAKRALIZACJA I DESAKRALIZACJA

PANOWANIE POLITYCZNE I INTERPRETACJE RELIGIJNE*

Hans Joas

Uniwersytet Humboldta w Berlinie

„Mnie pomsta, ja oddam – mówi Pan”¹. Czytelnikom² Biblii słowa te są z pewnością znane, ale zapewne także osoby niereligijne musiały się już z nimi zetknąć, choćby dlatego że Lew Tolstoj uczynił je mottem swojej powieści o małżeństwie – *Anny Kareniny*. Pochodzą one z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 32, 35) i są częścią Mojżeszowego rozrachunku z krnąbrnym ludem – to straszliwa groźba surowej kary i niepowstrzymanego zatracenia. Te same słowa znajdujemy również w Liście św. Pawła do Rzymian, aczkolwiek ten, cytując je, nadaje im jednak swoiste znaczenie: „Umilowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]!” (Rz 12, 19). Pierwotne odczytanie cytatu brzmi dziś w uszach wielu osób, wierzących i niewierzących, po prostu strasznie, gdyż ich wyobrażenie Boga, o ile takowe posiadają, przeszło już całkowicie w wizję nadludzkiej kochającej osoby, pełnej zrozumienia i gotowej wszystko przebaczyć. Imię *Fürchtgott*³ wyszło z użycia. Inaczej ma się sprawa z cytatem w znaczeniu nadanym mu przez św. Pawła, który wzywa ludzi do

* Podstawa tłumaczenia: H. Joas (2013): *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, [w:] *Politik und Religion*, red. F.W. Graf, H. Meier, C.H. Beck, s. 259–286.

¹ Z uwagi na treść kolejnego zdania podaję ten cytat w brzmieniu, w jakim znalazł się on w (niezrównanym) polskim tłumaczeniu *Anny Kareniny* dokonany przez Kazimierę Illakowiczównę. Pozostałe cytaty z Biblii podaję za Biblią Tysiąclecia, w której odnośny werset brzmi: „Moja jest odplata i kara” [przyp. tłum.].

² W oryginale używana jest konsekwentnie tylko forma męskoosobowa rzeczowników w liczbie mnogiej, co oddaję w tłumaczeniu [przyp. tłum.].

³ Dosł. „Bożyłek”, „Bożystrach” [przyp. tłum.].

przebaczenia i pojednania, ponieważ przyznaje Bogu monopol na pomstę i karę. Właściwie należałoby więc akcenty rozłożyć następująco: „**mnie** pomsta”, nie zaś „mnie **pomsta**”. Ale i ta łagodniejsza interpretacja, którą wielu nam współczesnych uzna za atrakcyjną, natychmiast budzi wątpliwości. Czy bowiem idea całkowitej rezygnacji przez ludzi z pomsty jest w ogóle w jakimkolwiek rozsądnym sensie realistyczna? Czy może raczej, jak ujął to Max Weber (2011: 106) w swoim słynnym *Zwischenbetrachtung*: „[p]rzemoc oraz groźba przemocy rodzą jednak podług wszelkiej logiki działania nową przemoc; nie sposób tego uniknąć”? Jeśli jednak tylko Bóg ma prawo do pomsty, to kto pośród ludzi mówi w jego imieniu, kto wyklada wolę Bożą? Czy w tym geście podporządkowania się woli Bożej nie kryje się także uroszczenie i żądza władzy, a wraz z nimi zagrożenie, że pojawią się siły, które zechcą działać jako „Boża tuba lub miecz” (Schieder 2008: 88)?

Pytania te można by określić jako pytania teologii politycznej. Dotyczą one, po pierwsze, religii **w ogóle**, jako takiej, a po drugie – pewnych konkretnych religii jako źródeł pokoju albo wojny lub też zarówno pokoju, jak i wojny, zależnie od warunków, które wymagają każdorazowo wyjaśnienia, lub wreszcie – pokoju i wojny jednocześnie, ponieważ czyste sumienie ma to do siebie, że skrycie wznaga dążenie do wzięcia spraw we własne ręce.

Celem tego tekstu jest przede wszystkim wypracowanie propozycji ujęcia i rozwiązania zasygnalizowanych w ten sposób problemów z punktu widzenia historyczno-porównawczej socjologii religii. Niewiele miejsca zajmie tu zatem porównanie z innymi propozycjami pojęciowymi i teoriami. Wiadomo powszechnie, jak trudno zdefiniować religię, a wcale nie łatwiej jest ująć politykę i polityczność, zwłaszcza jeśli wykraczamy poza zjawiska związane z funkcjonowaniem nowoczesnych państw. Szczególnie ewidentny jest zamęt pojęciowy w debatach dotyczących tego, jaki właściwie związek zachodzi między dwudziestowiecznymi totalitaryzmami i procesami sekularyzacji zachodzącymi od XVIII wieku. Zestawienie różnych odpowiedzi na to pytanie wiedzie wprost w istną dżunglę terminologiczną: substytut religii albo religia zastępcza, religia polityczna, świecka religia, pseudoreligia, kryptoreligia, religia zamaskowana albo nowa, zanik transcendencji albo transcendencja praktyczna – wszystkie te pojęcia i wiele innych wykorzystuje się lub wynajduje, by dać wyraz intuicji, zgodnie z którą totalitaryzmy wytworzyły formy przywodzące na myśl religie znane nam z historii. Nie wnikając w te ujęcia i podejścia, sformułuję jedynie kluczowy postulat, któremu musi moim zdaniem sprostać każda współczesna próba podjęcia badań w tym obszarze.

Postulat ten wynika z tego, co uznaję za podstawowy wyróżnik współczesnej konstelacji w zakresie polityki religii. Mianowicie, pewien problem pojawia się na poziomie głębszym niż pytania o rolę terroryzmu wynikającego z pobudek religijnych, o religię jako czynnik ułatwiający lub utrudniający integrację niektórych grup imigrantów albo też o możliwość wstąpienia Turcji do Unii Europejskiej. Otóż, dwa rzekome pewniki, które zdominowały debaty na temat polityki religii od wieku XVIII, okazały się niemożliwe do utrzymania⁴. Rzekomy pewnik, z którego wychodzili ludzie wierzący, a z którym dziś muszą się pożegnać, głosi, że człowiek jest antropologicznie usposobiony religijnie, a tam, gdzie coś – czy to przymus, czy to ludzka *hybris*, czy wreszcie, powierzchowny konsumeryzm – staje na przeszkodzie tej konieczności, musi nastąpić upadek moralny. Upadek moralności, przepowiadany i przez poważnych teologów, i przez jawnych apologetów religii – bo skoro nie ma Boga, to jakoby wszystko wolno – bynajmniej nie nastąpił w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach, jakie współcześnie istnieją. Empiryczne związki religii z moralnością nie wydają się tak proste, jakby sobie niektórzy życzyli.

I na odwrót, z innym rzekomym pewnikiem muszą się dziś pożegnać te osoby niewierzące i krytyczne wobec religii, które widzą w niej zaszłość historyczną. W efekcie skłonne są wyobrażać sobie, że w swojej niewierze stanowią awangardę postępu w dziejach świata, ludzie wierzący zaś są zacofani, a istniejące formy życia religijnego to relikty. Gospodarcza i naukowo-techniczna modernizacja społeczeństwa i kultur poza Europą i Ameryką Północną dowodzi obecnie, że znaczną część tego, co uważano za związek przyczynowy między modernizacją a sekularyzacją, przypisując mu charakter prawa społecznego, w istocie można sprowadzić do przygodnych właściwości europejskiej historii. Nawet ci, którzy wciąż bronią tezy, jakoby taki związek istniał, przyznają dziś, że nasz świat w dającym się przewidzieć czasie będzie się stawał bardziej religijny – do takiego wniosku prowadzi uwzględnienie wymiaru demograficznego, czyli różnic w płodności społeczeństw zsekularyzowanych i religijnie żywotnych. Możliwość wykorzystania przeciwko wierze historycznego trendu, który dałoby się wyczytać z faktów, obraca się tym samym wniwecz, podobnie jak faryzejska pewność, że na mocy samej wiary jest się moralnie lepszym człowiekiem.

Temu, kto obstaje przy wyobrażeniu, że radykalna sekularyzacja jest niemożliwa ze względów antropologicznych, totalitaryzmy jawią się z ko-

⁴ Taka jest teza wyjściowa mojej książki *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012. Zob. też Joas 2007: 9–43.

nieczności po prostu jako substytut religii znanych z historii, jako skutek sekularyzacji bądź też efekt prób kompensowania strat z niej wynikających. Rodzi to niebezpieczeństwo zupełnego przeoczenia tego, co w tych nowych twórcach nowatorskie, i interpretowania ich przez pryzmat podobieństwa do tego, co dawno znamy z dziejów religii, lub wręcz sprowadzania ich do jakiejś zmystyfikowanej tajemnej historii oddziaływania określonych motywów (gnostycznych czy milenarystycznych). Ten, kto trwa przy wyobrażeniu, że modernizacja prowadzi do sekularyzacji, będzie natomiast postrzegać quasi-religijne rysy totalitaryzmów jako oznakę niepełnego przezwyciężenia religii, jako wyobrażenia, praktyki i instytucje pozbawione przyszłości tak samo jak tradycyjne religie⁵.

Dlatego też kluczowy jest w obecnej sytuacji postulat, by mówić o tych totalitaryzmach i nie tylko o nich, lecz w ogóle o całej historii relacji między religią a polityką, nie uciekając się już do tych dwóch rzekomych pewników. W pierwszym kroku trzeba więc jasno zdefiniować różnicę pojęciową między sakralnością a religią. Chodzi o to, by nie wywodzić sakralności z religii, lecz na odwrót – by postrzegać religie jako próby interpretacji doświadczenia tego, co sakralne, umożliwienia tego przez praktyki i narzecz oraz utrwalenia na drodze instytucjonalizacji. Punktem wyjścia zapowiedzianej propozycji staje się zatem powstanie sakralności jako składnika ludzkiego doświadczenia. Unika się tym samym wyobrażenia, zgodnie z którym „religia” i „polityka” to dwa byty, które da się od początku jasno od siebie oddzielić. Chodzi raczej o to, by nie zapominać, że powinniśmy mówić o ludziach, ich działaniach, doświadczeniach i związkach społecznych, a nie o „czynnikach” czy też „systemach”. Tylko mając to na względzie, możemy podjąć próbę rozwikłania historycznej współzależności sakralności i władzy z niejakimi widokami powodzenia.

Powstanie sakralności to fundamentalne zjawisko antropologiczne⁶. Ludzie doznają niekiedy uczucia bycia porwanymi poza granice własnego „ja” – doświadczenia „samotranscendencji”. Doświadczenie tego rodzaju sprawia, że muszą wyjaśniać ową siłę, górującą nad ich własną wolą, od której jednak zależy także ich siła życiowa, jako płynącą ze źródeł leżących poza nimi samymi. Źródłom tym muszą przypisywać właściwości różniąc

⁵ Nader pouczające są w tym względzie debaty na temat „religii politycznej” i znaczenia oraz ograniczeń wielkiego projektu Michaela Burleigh. Zob. m.in. Burrin 1997: 321–349; Maier 2000; Roberts 2009: 381–414; Burleigh 2005, 2006.

⁶ W dalszych partiach tekstu podsumowuję w suchych i krótkich zdaniach podstawowe idee moich dwóch książek: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt nad Menem 1997 (wyd. pol. *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Warszawa 2009) i *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.

ce się od cech napotykaných na co dzień rzeczy, osób czy sytuacji. Jeśli zastosować do tych doświadczeń sakralności i do ich źródeł pytanie o to, co moralnie akceptowalne, to sakralność, w której mogą tkwić dobro i zło, pierwiastek boski i diabelski, staje się bezwarunkowym dobrem. Ponieważ doświadczenie samotranscendencji jest nieredukowalnym elementem ludzkiej egzystencji, można mówić o „fakcie kształtowania ideału”⁷. Oznacza to w punkcie wyjścia jedynie empiryczny fakt, że ludzie ustanawiają w swoim współżyciu ideały, czyli tworzą wyobrażenia na temat dobra i zła, które jawią im się jako oczywiste, subiektywnie same przez się zrozumiałe, i które w tym sensie nie wymagają dalszego uzasadnienia, wręcz przeciwnie – znajdują się u podstaw wszystkich uzasadnień jako niezbywalny fundament pewności, a ich oczywistość wywiera efekt intensywności afektywnej.

Wyrażenie „fakt kształtowania ideału” to świadome, choć brzmiące wbrew moim intencjom pretensjonalnie, nawiązanie do Kanta, który mówi o **fakcie czystego rozumu praktycznego** (zob. Kant 1984: 54). Natychmiast jednak widać dwojaką różnicę między moim sformulowaniem a filozofią moralną Kanta. Pojęcie ideału sięga o wiele dalej niż pojęcie moralności, które było celem Kanta, i akcentuje to, co pociąga, bardziej niż to, co ogranicza. W dalszym ciągu mowa będzie o **kształtowaniu** ideału, nie zaś po prostu o ideale czy moralności, a wszystko po to, by skierować uwagę nie na ich wiecznotrwałą, ponadhistoryczną ważność, lecz na nieprzewidywalną, na wskroś historyczną genezę.

Ten wyjściowy zamysł należy od razu doprecyzować pod kilkoma względami. Bardzo ważne jest, że w kształtowaniu ideału nie chodzi o proces intencjonalny. Nie możemy postanowić, że coś będziemy traktować jak ideał. Jest na odwrót – to ideał musi nas porwać i dlatego zawsze w takich sytuacjach doznajemy własnej bierności, czujemy się odbiorcą daru, słuchaczem przesłania, naczyniem natchnienia. Uwagi Nietzschego o „fabrykowaniu” w *Z genealogii moralności* w ogóle nie znajdują więc zastosowania do zjawiska, o którym tu mowa (zob. Nietzsche 1905: 43)⁸. Ponadto należy podnieść, że odległość między ideałem a rzeczywistością nie jest ustalona raz na zawsze, lecz historycznie zmienna. Z podkreśleniem faktu kształtowania ideału nie wiąże się przy tym żadne założenie w stylu idealistycznej filozofii dziejów, jakoby historia stanowiła proces postępującego i celowego urzeczywistniania się ideału. Wręcz przeciwnie, akcent położony na

⁷ Pierwszy raz użyłem tego sformułowania, przedstawiając metodologiczne uzasadnienie mojej próby napisania historii praw człowieka jako dziejów sakralizacji (osoby); zob. Joas 2011: 155.

⁸ Szerzej na temat znaczenia i ograniczeń filozofii Nietzschego w badanym zagadnieniu zob. Joas 2009b: 15–53.

idealizację podkreśla, że w historii powstają coraz to nowsze ideały, które przelamują stare i nadają działaniu odmienny kierunek. W centrum uwagi znajduje się tym samym zmiana historyczna w swojej wielopostaciowości, nie zaś logika **jednego** procesu rozwojowego. Powstawanie nowych ideałów zawiera w sobie uwiąd ideałów dawnych, w każdym zaś razie przesunięcia w dziedzinie wyobrażeń, pęd do nowych syntez. Taka zmiana może być pelzająca albo nagła. To, co nazywamy sekularyzacją, jest z tej perspektywy również o tyle wieloznaczne, o ile chodzi w jej wypadku o przeniesienie intensywności afektywnej z jednej treści wyobrazeniowej na inną (gdy na przykład miejsce chrześcijaństwa zajmuje przywiązanie do socjalizmu) lub tylko o zwykle osłabienie intensywności – *l'institution démotivée*⁹, a zatem bez afektywnie intensywnego przywiązania do nowych treści (Héran 1987: 67–87).

Mówilem o „kształtowaniu ideałów”, a nie o „powstawaniu wartości” także po to, by uniknąć utrwalonych konotacji, jakie ma pojęcie wartości dla niektórych niemieckich filozofów i teologów. Jeszcze ważniejsze jest jednak dążenie, by podejść do zjawiska, które mam na myśli, nie intelektualistycznie, jak gdyby chodziło przede wszystkim o genezę zgody na treści dające się sformułować w postaci propozycjonalnej. W rzeczywistości chodzi w wypadku tego zjawiska o całościowy proces dotyczący głębszych warstw osobowości niż umiejętność argumentowania. Dlatego też należy tu mówić o „sakralizacji”, o przejmującym głębokim niepokojem lub zachwytem zetknięciu z przemożnymi siłami. Przekazują nam one obraz dobra lub zła, w którym bynajmniej nie muszą być one schłodnie od siebie oddzielone, a który zawsze tylko nieudolnie transformujemy w pojedyncze zdania, na które można się zgodzić albo nie.

Fundamentalną myśl dotyczącą faktu kształtowania ideału i historycznie przygodnej dynamiki procesów sakralizacji i desakralizacji znajdujemy już – w różnych wariantach pojęciowych – w refleksji ważnych myślicieli z początków XX wieku. Wszyscy oni bronili się zarówno przed wszelkimi „materialistycznymi” pokusami demaskowania ideałów jako po prostu ideologii czy iluzji, jak i przed „idealistycznym” wynoszeniem ludzkich wyobrażeń na temat dobra ponad inne wymiary ludzkiego działania. Do myślicieli tych należą amerykańscy pragmatyści, William James i John Dewey, jak również poruszający się pomiędzy neoidealizmem a pragmatyzmem Josiah Royce, założyciel francuskiej socjologii Émile Durkheim, w Niemczech zaś Georg Simmel, Max Scheler i Ernst Troeltsch, a pod pewnymi względami także Max Weber.

⁹ Dosl. „instytucja pozbawiona motywacji” [przyp. tłum.].

Najjaśniej wyraził ową myśl Émile Durkheim, gdy w zakończeniu swojej klasycznej pracy o elementarnych formach życia religijnego z 1912 roku starał się dowieść, że to społeczeństwa tworzą religie, zarazem jednak stanowczo odzegnując się od interpretacji jego myśli w duchu materializmu historycznego (zob. Durkheim 2010). Miał on na myśli typową dla człowieka zdolność „zastępowania świata rzeczywistego innym światem, do którego przenosi go myśl”, podczas gdy według niego zwierzę zna tylko jeden świat: „który odbiera za pomocą tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego doświadczenia” (Durkheim 2010: 362). Dla niego nie miało jednak sensu traktowanie tego fundamentalnego faktu antropologicznego tak, jak gdyby chodziło o „tajemniczą, wymykającą się nauce właściwość” (Durkheim 2010: 362). Przeciwnie – ten ludzki dar należy właśnie badać w jego konkretnych empirycznych formach. Trzeba przy tym unikać błędu polegającego na traktowaniu kształtowania ideału tak, jak gdyby był to „luksus, bez którego człowiek mógłby się obejść” (Durkheim 2010: 363). To nie luksus – to warunek ludzkiego istnienia.

Ani kreacja, ani rekreacja społeczeństwa nie jest możliwa bez jednoczesnej kreacji tego, co idealne. A ta kreacja to nie jakiś akt dodatkowo uzupełniający już istniejący kształt. To akt okresowego samotworzenia i samoodtwarzania społeczeństwa. [...] Społeczeństwo idealne nie istnieje poza społeczeństwem rzeczywistym, jest jego częścią. To wcale nie jest sprawa wyboru między dwoma odpychającymi się biegunami, jedna zależność jest warunkiem drugiej. (Durkheim 2010: 363)

Do społeczeństwa należy więc stanowiąca jego centrum, a wytwarzana przez nie samo idea samego siebie, której niekoniecznie ono wprawdzie odpowiada, ale której stara się odpowiadać.

U myślicieli należących do nurtu pragmatyzmu znajdujemy tę samą myśl, zwykle jednak w wydaniu ukierunkowanym na pojedynczego człowieka. William James (2011) wprowadza na przykład rozróżnienie na nasze *in actu* i *in posse* oraz twierdzi, że nie rozumiemy należycie jednostkowego człowieka, jeśli ujmujemy go tylko przez pryzmat jego konkretnych właściwości i dokonań, nie zaś również przyświecających mu ideałów. Wszyscy wiemy z introspekcji, jak bardzo czujemy się ograniczeni i umniejszeni, gdy inni nie dostrzegają naszego potencjału i redukują nas do tego, co namacalnie dane. W obejściu z innymi sami jednak nieustannie popełniamy ten sam błąd. Oczywiście zdarzają się ironiści i sceptycy, czyli ludzie o proble-

matycznym stosunku do własnego ideału albo do wielu ideałów, ale całkowity brak odniesienia do idealności u jednostki ludzkiej byłby dla Jamesa równoznaczny z najczarniejszą depresją, z życiem w świecie, który nie ma żadnych pociągających dla nas właściwości.

W filozofii Josiah Royce'a myśl, że posiadamy *power to form ideals*, która jest „a product of my nature as a human being” (Royce 1913: 110; zob. też Royce 1908), stała się punktem wyjścia szeroko zakrojonej refleksji etycznej i teoretycznoreligijnej. Z kolei Ernst Troeltsch, wychodząc od tej samej idei, stworzył swoje koncepcje wyjścia z zagrożenia relatywistycznym historycyzmem oraz powszechnej historii religii (Troeltsch 1922; ogólnie o programie Troeltscha zob. też Joas 2011: 147–203; Joas 2010: 51–64).

Ale dość już poszukiwania pewności w historii nauki. W tym miejscu mogłoby to brzmieć tak, jak gdyby to, co mam do przekazania, sprowadzało się w istocie do dobrodusznego humanizmu. Nie byłoby to wprawdzie wcale takie złe, ale zmierzam w zupełnie innym kierunku. Nie myślmy przede wszystkim o jednostkach i weźmy na poważnie wielość ideałów, ich ogromną zmienność kulturową i historyczną, a także fakt, że to, co jednym może się wydawać ewidentnie dobre, dla drugich jest ewidentnie złe. W ten sposób zbliżamy się do zrozumienia, że „fakt kształtowania ideału” nie oznacza po prostu prawdy, piękna i dobra jako takich, ale ma też swoją drugą stronę.

Wykształcanie się ideałów jest mianowicie w swojej podstawowej postaci idealizacją konkretnych szczególnie fortunnych stanów zbiorowości, z której ów ideał wyrasta: **sakralizacja pewnych treści jest w gruncie rzeczy zawsze samosakralizacją zbiorowości**. Tylko z perspektywy anachronicznie indywidualistycznej myślmy najpierw o jednostce i jej doświadczeniu rozbieżności między ideałem a tym, co sama realnie sobą reprezentuje. Wydaje się jednak, że w społeczeństwach łowców i zbieraczy, jak dowodzą badania wśród australijskich Aborygenów (Stanner 1965: 207–237), ideał w ogóle istnieje jedynie w zbiorowym samozadowoleniu z uwieńczonego powodzeniem rytuału. Żadna jednostka nie jest przy tym trwale uznawana za ucieleśnienie zbiorowego stanu idealnego.

Osobowe ucieleśnienie ideału wydaje się w takiej rekonstrukcji procesu rozwojowego już bardziej zaawansowanym stadium. Nie oznacza to, że pierwotna samosakralizacja zbiorowości zanika. Inne plemiona, które nie uczestniczą w ekstazie zbiorowego rytuału, a przez to nie zbliżają się do doświadczenia przemożnych sił, odbierane są jako „bezbożne”, a ich członkowie jako „stworzenia żyjące w mroku”¹⁰, nieznaną prawdziwego,

¹⁰ [W niem. oryginalne *Schattenkreaturen* – przyp. tłum.]. Wyrażenie Wernera Starcka (1974: 19).

wyższego życia. W ramach własnej zbiorowości zrozumiale jest przypisywanie pewnej szczególnej idealności tym, którzy znają zbiorowy rytuał najlepiej – doświadczonym starcom i „ekspertom” od przygotowywania, prowadzenia i interpretacji rytualnego wydarzenia. Ta personalizacja może przy tym jednak pozostać tylko na poziomie dynamiki procesów sakralizacji, bez wyodrębnienia się władzy czy wręcz polityki – ludzie mogą być po prostu wzorami do naśladowania, nie wywodząc ze swojej wzorowości żadnych wiążących roszczeń do przewodzenia innym czy wręcz materialnych przywilejów.

Począwszy od tego momentu, każdy krok w kierunku wykształcania się władzy i panowania będzie jednak odbywał się na horyzoncie samosakralizacji zbiorowości. Starcy czy czarownicy (szamani, zielarze itp.) mogą więc gromadzić władzę, podobnie jak na przykład uważa się, że wojownicy, którzy odznaczyli się w walce z innymi, są bardziej napełnieni sakralnymi siłami. Zatem poza takimi stanami zbiorowości, w których społeczność czuje się uwznioślona jako całość, i poza szacowną starszyzną i wzorami, istnieje także sakralność podtrzymywana przez władzę i władza odbierana jako sakralna. Zmienność form jest przy tym ogromna.

Świadomie mówię o „władzy” i „sakralności”, bo „religia” i „polityka” sugerowałyby stany, które jeszcze nie zaistniały, a mianowicie profesjonalną systematyzację tego, co sakralne, czy też wytworzenie elementarnych struktur państwowości. Wraz z ich powstaniem i wyraźnym wyodrębnieniem się w Egipcie, Mezopotamii lub Chinach wzrasta też niepomierne koncentracja sakralności w osobach dzierżących władzę, która występowała już w postaci sakralizacji „wodzów”, w miejscach ich życia lub pochówku oraz sprawowania kultu przez nich lub na ich zlecenie. Nie może już być mowy o tym, by ideał był po prostu stanem wywyższenia zbiorowości lub też jakiegoś człowieka postrzeganego jako wzór. Możliwe staje się teraz zastosowanie środków władzy w celu umocnienia jednego określonego kultu, uzasadnienie roszczenia do dominacji kosmiczną rolą władcy i systematyczne rozszerzanie zakresu praktyk ofiarnych, włącznie z ofiarami z ludzi. Naszą fantazję do dziś wypełniają wizje przemocy charakteryzującej archaiczną państwowość: państwa faraonów, Nabuchodonozora, azteckich ofiar z ludzi (pomijając oczywiście pytanie, co w tych wizjach odpowiada historycznej rzeczywistości, a co jest tworem propagandy grozy).

Fuzja religii i polityki w archaicznym państwie to zatem budzący trwogę scenariusz, który wciąż znacząco na nas oddziałuje – przynajmniej na płaszczyźnie wyobraźniowej. Dla naszej kwestii relacji między panowaniem politycznym a interpretacją religijną kluczowe jest jednak to, że w sa-

mej historii religii znajdujemy najsilniejszą reakcję na potencjał przemocy zawarty w religiach plemiennych, nade wszystko zaś w religiach archaicznych. Już Max Weber, mówiąc o „epoce prorockiej” – nie tylko u Żydów – i o uetycznieniu wizji zbawienia, nawiązywał do ważnych dziewiętnastowiecznych nurtów w historiografii religii, dobitnie wskazując na dogłębnie religijne zerwanie z podtrzymywaną przez władzę sakralnością archaicznych państw (Weber 2011: 183 i n.).

W swojej książce z 1949 roku: *O źródle i celu historii* – która sama stanowi doniosłą odpowiedź na wyzwania totalitaryzmu – Karl Jaspers mówi, w nawiązaniu do Webera i innych myślicieli, o „epoce osiowej” (*Achsenzeit*) w starożytności żydowskiej, w Grecji, Indiach, Iranie i Chinach. Miała to być epoka, w której wedle Jaspersa (2006) pojawił się nowy typ refleksji nad fundamentalnymi warunkami ludzkiej egzystencji. Na pierwszy plan wysunęła się przy tym u niego możliwość wzajemnego zrozumienia pomiędzy cywilizacjami, które narodziły się z tego przelomu i czerpią z niego do dziś.

Do tych wywodów, których recepcja długo była bardzo ograniczona, jak również do podobnych rozważań, na przykład autorstwa Erica Voegelina, nawiązuje od kilku dziesięcioleci szeroki nurt historyczno-porównawczej socjologii religii na czele z dwoma spośród najwybitniejszych socjologów, jacy kiedykolwiek istnieli: Shmuelem Eisenstadtem i Robertem Bellahem. Zarówno szczegółowa charakterystyka „epoki osiowej”, jak i jej przyczyny i następstwa pozostają przy tym od początku do końca sporne. Izraelski socjolog Eisenstadt jako pierwszy – wraz z harwardzkim sinologiem Benjaminem Schwartzem – upatrywał najważniejszej właściwości tego religijnego przewartościowania w narodzinach wyobrażenia „transcendencji” i jego polityczno-socjologicznych konsekwencjach (Voegelin 2002–2005; Eisenstadt 2005: 11–39; Schwartz 1975: 1–7; Bellah 2011).

Do dziś często mówi się o „transcendencji” tak, jak gdyby odniesienie do niej było cechą rozpoznawczą religii jako takiej. Ceną za to jest zupełnie strywalizowane rozumienie transcendencji. A przecież przez większość historii ludzkości to, co boskie, było częścią świata, bez wyodrębniania świata tego, co czysto ziemskie. Na duchy i bogów można było bezpośrednio wpływać, a wręcz nimi manipulować, ponieważ stanowili część świata, a w każdym razie domena bogów (na przykład na Olimpie) funkcjonowała w zasadzie tak samo jak świat ziemski. Jeśli natomiast przeprowadzi się ostrą quasi-przestrzenną granicę między tym, co ziemskie, a tym, co boskie, będzie to oznaczało ogromne spotęgowanie faktu kształtowania ideału. Można teraz myśleć o boskości jako czymś właściwym, prawdzi-

wym, całkiem innym, w porównaniu z czym to, co ziemskie, musiało jawić się jako wybrakowane. Jest tylko jedna domena tego, co konkretnie dobre, wykraczająca poza wszystkie jakości dostępne doczesnej wyobraźni.

W konstruowaniu tej różnicy nie chodzi tylko o zamysł metafizyczny, ale i o artykulację niesłuchanie spotęgowanego napięcia między ideałem a rzeczywistością. Religia, która już w archaicznych państwach mogła się jawić jako wydajny środek służący sakralizacji władzy i panowania, staje się środkiem do ich desakralizacji. Żadne królestwo Boże nie da się porównać z wyobrażeniem transcendencji. Skoro Bóg lub bogowie zajmą miejsce poza doczesnością, żaden władca nie może już sam być Bogiem. Władca jest z tego świata i musi poszukiwać usprawiedliwienia przed trybunałem prawdziwej zaświatowości. Religia może być więc punktem wyjścia do nowej, wykraczającej poza granice panowania państwowego formy krytyki panowania i jego narzędzi oraz form podtrzymywanej przez nie nierówności społecznej. Jeśli Bóg daje przykazania, którym władca nie czyni zadość, obowiązek nakazuje wystąpić przeciwko niemu w imię Boga i słuchać Boga bardziej niż ludzi, choćby najpotężniejszych. Otwiera się wówczas przestrzeń dla „intelektualistów” *avant la lettre*, dla kapłanów, którzy uczą i działają na podstawie świętych tekstów, dla proroków wzywających do nawrócenia lub będących jego wcielonym przykładem, jak Budda. W samosakralizacji zbiorowości powstaje wyrwa, ponieważ zbiorowość etniczna i religijna nie muszą już być identyczne. Miejsce braterstwa krwi związanej przeciwko wrogom może zająć idea ludzkości, która w duchu uniwersalizmu przekracza wszelkie etniczne partykularyzmy; miejsce heroicznego stosowania przemocy zajmuje natomiast idea wyrzeczenia się przemocy i ofiary pojednania. Osiowy przelom dostarcza co najmniej fundamentu, na którym może się następnie rozwinąć chrześcijaństwo (a później także islam). Historia Jezusa Chrystusa to historia odrzucenia sakralizacji jego własnego narodu tak samo jak sakralizacji imperium rzymskiego.

Mówię o desakralizacji władzy politycznej, bo uważam, że ten termin lepiej opisuje zjawisko, o którym mowa, niż „racjonalizacja” czy „sekularyzacja”. Nie chodzi tu o całościową redukcję sakralności, lecz o jej nowe i do pewnego stopnia urefleksyjnione przesunięcie. Nie będę jednak wnikał głębiej w subtelności badań tych zagadnień w historycznej socjologii religii (zob. Bellah, Joas 2012). Zamiast tego posłużę się na zakończenie tej części wywodu przykładem.

Evangelicki badacz Starego Testamentu, Eckart Otto, przestudiował niegdyś pewien szczególnie krwiożerczy fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (Pw 13, 2–10), w którym zawarta jest przestroga przed pokusą po-

padnięcia w balwochwalstwo, jak również wezwanie do zgładzenia każdego zwodziciela, który by do tego namawiał, i do własnoręcznego udziału w egzekucji, choćby chodziło o brata, syna, córkę, żonę czy też najlepszego przyjaciela. Otto przedstawił fascynujący dowód, że cały ten fragment to dosłowne powtórzenie przysięgi lojalności, którą musieli składać możni w państwie asyryjskim i ich wasale, w tym król Judy – Manasses (696–642 p.n.e.). Przeniesienie przysięgi lojalności na Boga sprawia jednak, że rola króla Judy ulega reinterpretacji – staje się on „pierwszym czcicielem Tory pośród całego ludu” (zob. Pwt 17, 14–20; por. Otto 2007: 133–141). Bóg, a może jednak wspólnota kultu i uczeni w piśmie stają się tym samym źródłem prawa i zajmują pod tym względem miejsce króla.

Doceniając energię „epoki osiowej” czy też, jeśli nie miałyby to być jakaś szczególna epoka, energię omówionych tu przemian religijnych, niezależnie od tego, kiedy by one zachodziły, nie można jednak traktować tej kwestii tak, jak gdyby trwała desakralizacja władzy politycznej weszła na stale do dziedzictwa kulturowego cywilizacji „epoki osiowej”. Widziany z perspektywy czasu ów rzekomy zwrot w dziejach świata może się wręcz okazać zaledwie epizodem, ponieważ każda prowadząca w tym sensie do desakralizacji siła religijna dawała się natychmiast wykorzystać jako nowe źródło religijnej legitymacji władzy politycznej. Chrześcijaństwo na przykład stało się religią państwową w cesarstwie rzymskim, a w Bizancjum doszło wręcz do „hybrydyzacji” kultów cesarza i Chrystusa (Stark 1974: 13). Także w zachodnim chrześcijaństwie, mimo wszystkich wewnętrznych napięć między Kościołem a władzą polityczną, wyłoniło się mnóstwo powiązań i zintegrowanych form legitymacji religijno-politycznej. Po zakończeniu „epoki osiowej” religie stale wystawione będą na pokusę „upaństwowienia” wiary.

Nie jest to jedyna pokusa. Tam gdzie państwo jest raczej słabe, polityczna samosakralizacja po zakończeniu „epoki osiowej” może się zwrócić ku ludowi jako takiemu, przypisując mu uprzywilejowaną rolę wynikającą z wyboru dokonanego przez Boga. Nie ma potrzeby negatywnego mitologizowania tego procesu, wręcz przeciwnie – to zrozumiałe, że poczucie niesłuchanie wyższego poznania religijnego, które jest udziałem danego ludu, będzie interpretowane w kategoriach wyboru do tegoż „objawienia”. Decydujące znaczenie ma wówczas, czy bycie wybranym uważane jest za stan *with tenure* (O’Brien 1988: 42, cyt. za: Langewiesche 2008: 71), czyli jako absolutnie jednorazowe, niepodlegające wypowiedzeniu i bezwarunkowe uprzywilejowanie tego właśnie jedyne ludu przez Boga, czy też jako akt warunkowy i będący też udziałem innych. Słynne jest miejsce w Księdze

Proroaka Amosa, gdzie kwestionowany jest szczególny status narodu Izraela; Pan mówi tam:

Czyż nie jesteście dla Mnie jak Kuszyci, wy, synowie Izraela? – wyrocznia Pana. Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir – Aramejczyków? Oto oczy moje, Pana Boga, zwrócone są na królestwo grzeszne i zgładzę je z powierzchni ziemi. (Am 9, 7–8)¹¹

Etnicyzacja lub kulturalizacja wiary, wyrażające się w wyobrażeniu bezwarunkowego wyboru jednego ludu, są zagrożeniem dla uniwersalizmu moralnego tak samo jak jej „upaństwowienie”.

W historii północnoamerykańskiego samorozumienia napięcia te są powielane w sposób niemal wzorcowy. Państwowość odgrywała tam długo niewielką rolę, co sprawiało, że wyobrażenie samych siebie jako „narodu wybranego” było dla osadników szczególnie przekonujące. W całej historii USA powraca więc, co nieuniknione, relacja napięcia między uniwersalizmem a partykularyzmem oraz dążenie do uniwersalistycznego uwznioślenia partykularystycznych celów w ramach wizji powierzonej Amerykanom misji cywilizowania, pacyfikowania i demokratyzowania świata. Klasyczne ujęcie tego motywu brzmi następująco:

God has not been preparing the English-speaking and Teutonic peoples for a thousand years for nothing but vain and idle self-contemplation and self-admiration. No. He made us master-organizers of the world to establish system where chaos reigned. He has given us the spirit of progress to overwhelm the forces of reaction throughout the earth. He has made us adept in government that we may administer government among savage and senile peoples. Were it not for such a force as this the world would relapse into barbarism and night. And of all our race He has marked the American people as His chosen nation to finally lead in the redemption of the world. (Beveridge 1990, cyt. za: Tuveson 1968: vii)

¹¹ Cytuję tutaj, jak i w reszcie tekstu, *Bibel im heutigen Deutsch*, wydanie poprawione z 1997 roku. Wspomniane miejsce odgrywa ważną rolę w rozróżnieniu, jakiego Michael Walzer (1994) dokonuje pomiędzy dwoma rodzajami uniwersalizmu w judaizmie i chrześcijaństwie. [W oryginale źródło cytatu z Biblii podane jest jako Am 9, 7; w Biblii Tysiąclecia jednakże słowa o zagładzie Izraela należą już do wersetu 8 – przyp. tłum.]

W takim powrocie starotestamentowego motywu dostrzegam oczywiście nie tyle wpływ ukrytej ciągłości motywicznej, ile zawłaszczenie pewnych starych schematów interpretacyjnych na potrzeby artykulacji nowych sytuacji. Także historia religii po zakończeniu „epoki osiowej” to w tym sensie dzieje samosakralizacji.

To jednak nie rozwiązuje problemu. Dzięki innowacjom „epoki osiowej” pojawia się potencjał desakralizacji władzy politycznej, który nigdy już nie ulegnie całkowitemu stłumieniu lub zanikowi. Historia relacji między religią a polityką po tej epoce rysuje się zatem jako dzieje ciągłych napięć. Musimy je zrekonstruować i zbilansować dla wszystkich tych procesów z uwzględnieniem uniwersalistycznego potencjału wszystkich tradycji osiowych, lecz także ich rozmaitych partykularystycznych ograniczeń. Błędem jest abstrakcyjne porównywanie między sobą religijnych nauk religii światowych w izolacji od przeżywanej praktyki. Powszechna jest przy tym skłonność do dostrzegania większego potencjału uniwersalistycznego we własnej tradycji, w innych zaś dopatrywania się raczej partykularystycznych ograniczeń. Tym samym jednak właśnie przekracza się granicę, poza którą uniwersalistyczny patos staje się znów tylko środkiem w walce o osiągnięcie określonych celów. Inaczej niż Charles Taylor w swoim monumentalnym dziele *A Secular Age* (2007)¹² nie widzę możliwości, by okresowe wysiłki reformatorskie w historii łacińskich Kościołów chrześcijańskich faktycznie zsumowały się w jakiś, jak ujmuje to ów badacz, „wektor”, a mianowicie – wektor religijnej desakralizacji władzy politycznej. Zbyt ściśle są na to powiązania między średniowieczną reformą życia zakonnego, duchem wypraw krzyżowych, reformacją i procesem powstawania państw we wczesnej nowożytności, radykalną reformacją i duchem kapitalistycznego gospodarowania oraz jego polityczną instytucjonalizacją.

Zatem ani trwale dziedzictwo kulturowe, ani wektor o określonym zwrocie, ale dowolny, koniunkturalny ruch zwrotny między sakralizacją i desakralizacją władzy politycznej: jak więc powinniśmy dokładniej wyobrazić sobie stosunki uniwersalizmów powstałych w „epoce osiowej” względem kultur, z których wyrosły?

W swojej krytycznej rozprawie z myślą przede wszystkim Ernsta Troeltscha amerykański protestancki teolog Helmut Richard Niebuhr (1951, 1960) wypracował nader użyteczne rozróżnienia pojęciowe i typologie, których celem jest uporządkowanie relacji napięcia, w jakie wchodzi ten uniwersalizm, stosownie do przybieranych przezeń, z konieczności partykularnych, form kulturowych i społecznych. Według Niebuhra w naszych

¹² Moją krytykę rozwijam w Joas 2009a: 293–300.

czasach kluczowe znaczenie oprócz konfliktu między religią a areligijnością ma jeszcze inny konflikt wiary, który określa on jako konflikt między wymagającym wyobrażeniem monoteizmu (w jego rozumieniu) a „innymi formami ludzkiej wiary: politeizmem i henoteizmem w ich współczesnym, niemitologicznym wydaniu” (Niebhur 1960: 7). Mówiąc o niemitologicznym wydaniu politeizmu, amerykański teolog ma na myśli to, że ludzie często „szukają ucieczki w wielości ośrodków wartości i kierują swoje uczucia lojalności ku wielu różnym obiektom” (Niebhur 1960: 22). Historycznie rzecz biorąc, nic w tym nowego; nowością jest tu co najwyżej brak mitologii.

Pojęcie „henoteizmu” natomiast, rozpowszechnione w religioznawstwie od czasu prac indologa Maksa Müllera, odnosi się u Niebhura do stanu rzeczy o decydującym znaczeniu dla zrozumienia kultur, na które wpływ wywarła „epoka osiowa”. Pierwotne znaczenie tego pojęcia obejmowało – podobnie jak „monolatria” – te praktyki religijne, w których czczony był tylko jeden Bóg, przy czym nie przeczesano istnieniu innych bogów ani nie zabraniano całkowicie oddawania im czci. Niebhur stosuje jednak to pojęcie do samosakralizacji zbiorowości, w której widzi prawdziwe zagrożenie dla monoteizmu: „Głównym rywalem monoteizmu jest henoteizm: wiara, która czyni obiektem ufności i lojalności wspólnotę kulturową lub religijną o jasno wytyczonych granicach” (Niebhur 1960: 7). Nacjonalizm jest oczywiście charakterystycznym przykładem tego rodzaju henoteizmu, analizy Niebhura dowodzą jednak, że jednostki subnarodowe, takie jak plemiona czy regiony, mogą także „stanowić ośrodek wartości i obiekt lojalności” (Niebhur 1960: 18), podobnie jak ponadnarodowe, na przykład cywilizacja czy kultura. Interpretuje on marksizm jako nienacjonalistyczną formę henoteizmu, dystansując się także od sekularystycznych uniwersalizmów o tyle, o ile najwyższym punktem odniesienia jest w nich ludzkość (nie zaś całość stworzenia). Przed henoteizmem nie chroni też oficjalne monoteistyczne wyznanie wiary – Bóg może być zaledwie imieniem „nadany zasadzie, na której ufundowana jest grupa religijna jako zamknięta społeczność” (Niebhur 1960: 21). Chodzi tu o samosakralizację, zarówno Kościołów, jak i porządków politycznych, w których monoteistyczne wyznanie wiary jest podstawą roszczenia do prawomocności.

Rozróżnienie między „henoteizmem” a „radykalnym monoteizmem”¹³ jest podstawą typologii napięć między potencjałem osiowym a rzeczywi-

¹³ Wybór terminu „radykalny monoteizm” uważam za nie całkiem fortunny z wielu powodów. Wywodzi się on z podkreślenia wymiaru profetycznego i nawiązuje do założeń Rudolfa Bultmanna, który mówił o „radykalnym posłuszeństwie” Jezusowi. Brzmi jednak, z jednej strony, jak gdyby

stością kulturową. W tym sensie nie ma żadnej czysto osiowej kultury. U Niebuhra mowa jest o relacji między Chrystusem a kulturą. W swojej typologii (zob. Niebuhra 1951)¹⁴, która stanowi rozwinięcie rozważań Ernsta Troeltscha i Maksa Webera na temat społecznych porządków chrześcijaństwa, wyróżnia on pięć możliwości: ucieczkę od świata, paradoksalny dualizm, syntetyzującą harmonię, pełną asymilację, wreszcie zaś – wciąż na nowo dokonywaną transformację kultury. Tylko ten ostatni wariant zakłada, że niemożliwe jest znalezienie definitywnego rozwiązania problemu w ludzkiej historii. Skłania to do zbawiennej powściągliwości wobec wszelkich konkretnych formacji społecznych i kulturalnych oraz do nieustannego wyczulenia uwagi na zachodzącą ukradkiem „henoteistyczną” samosakralizację. Nie przeczy jednak możliwości silniejszej niż dotąd instytucjonalizacji potencjału „epoki osiowej”.

Oczywiście są też historie na temat tego, jak religie się uczą, jak odkrywają własną podatność na pokusy i jak próbują, na płaszczyźnie nauczania, ale też na płaszczyźnie instytucjonalnej, nałożyć samym sobie ograniczenia i zabezpieczyć się przed tymi pokusami. Historia religijnego ugruntowania wolności religijnej – czyli uznania wolności wiary innowierców, które wynika nie tylko z pragmatyzmu czy też z obojętności wobec własnej religii, lecz znajduje wsparcie we własnym rozumieniu wiary – ta historia stanowi dla mnie koronny przykład tego rodzaju procesu uczenia się. To ona odgrywa istotną rolę w prehistorii osiemnastowiecznych deklaracji praw człowieka (zob. Joas 2011: 23–62). Także historia praw człowieka to historia sakralizacji i desakralizacji. Jeśli mam rację, utrzymując, że dokonuje się z nich sakralizacja „osoby”, czyli każdego człowieka niezależnie od jego zasług i występków, ten bezwarunkowy szacunek dla osoby i jej swoistej wartości wymaga stosunkowej desakralizacji państwa, narodu, władcy czy też wspólnoty. Nie wymaga natomiast to, jak często zakładają sekularyści, sekularyzacji, czyli rezygnacji z wyobrażenia świętości Boga, ponieważ właśnie w tym wyobrażeniu może tkwić przeciwwaga dla sakralizacji ziemskiej władzy politycznej. Sakralizacja osoby także nie stanowi przy tym trwałego składnika kultury – historii praw człowieka nie należy opisywać w kategoriach wektora, jednoznacznego zwrotu ku coraz większej sakralizacji.

był wymierzony przeciwko myśleniu trynitarnemu, z drugiej zaś – jakby sugerował negatywną ocenę niemonoteistycznych form „radykalnego” osiowego rozumienia transcendencji. Ani jedno, ani drugie nie odpowiada intencjom Niebuhra.

¹⁴ Zob. też znakomite streszczenie: Crouter 2005: 258–288, zwl. 275 i n.

W historii praw człowieka upatruję drugiego, po przełomie osiowym i powstaniu religii światowych, historycznego skoku radykalnej desakralizacji politycznej władzy i panowania. Podobnie jednak jak przy pierwszym skoku również tutaj pojawiają się niebezpieczeństwa nawrotu partykularyzmu. Naród francuski mógł się sam ogłosić „narodem praw człowieka”, strojąc tym samym swój nacjonalizm w płaszczyk uniwersalizmu. Formy dogłębnie sekularnego mesjanistycznego interwencjonizmu od czasu wojen prowadzonych przez rewolucyjną Francję dowodzą przy tym, że nie chodzi bynajmniej o zagrożenie płynące z religii jako takiej¹⁵. Podalem już przykład amerykańskiego wariantu, mocniej nacechowanego religijnie. W historii niemieckiego nacjonalizmu na gruncie sprzeciwu wobec „zachodniego” uniwersalizmu także udało się ufundować narodową misję, i to zarówno w wariacie bardziej religijnym, jak i bardziej sekularnym. I znów należy podkreślić, że nie chodzi mi tu o tradycje w historii intelektualnej, lecz o wewnętrzną dynamikę zbiorowej samosakralizacji w warunkach religii osiowej, o jej rozwinięcie w kierunku praw człowieka lub o porzucenie jej na rzecz nacjonalizmu i rasizmu.

Sekularyzacja rozumiana jako osłabienie religii z całą pewnością nie rozwiązała tego problemu. W totalitaryzmach XX wieku, o których mowa była we wprowadzeniu, znajdziemy formy samosakralizacji państwa i przywódców politycznych podobne pod względem rozmachu do państwa archaicznego, ale spotęgowane przez środki techniczne, które dziś mamy do dyspozycji. Te totalitaryzmy przypominają państwo archaiczne, ale nie oznaczają powrotu do niego, i dlatego właśnie mówiono w tym wypadku o sakralizacji polityki w odróżnieniu od sakralizacji władzy (Gentile 2000: 166–182).

Łatwo ostrzegać o zagrożeniach, które występują gdzie indziej, po tępiąc totalitaryzmy i stary niemiecki nacjonalizm, a także dystansować się od teokratycznych tendencji w Iranie albo – czemuż by nie – od misyjnego ducha współczesnej amerykańskiej polityki zagranicznej. Myśli, które tutaj wykładam, mają jednak znaczenie dla diagnozy współczesności tylko wówczas, gdy zastosujemy je do siebie samych. Temu właśnie służą moje uwagi końcowe. Odnoszą się one do tendencji do idealizowania Europy, jej kultury i przeszłości, które jedynie w powierzchownym ujęciu brzmią antynacjonalistycznie, a które w istocie powielają strukturę zbiorowej samosakralizacji na nowej płaszczyźnie postnarodowej. Występują one w wariantach

¹⁵ Wyraziste przykłady francuskich wyobrażeń na temat własnej *mission civilisatrice* z pism Victora Hugo, Jules’a Michelet i Victora Schoelcher można znaleźć w Bogner 2012: 158 i n. Obszernie na ten temat zob. Barth, Osterhammel 2005.

sekularnych i religijnych. Europę ogłasza się w nich kontynentem oświecenia albo też kontynentem chrześcijaństwa, tradycji judeochrześcijańskiej lub uwiecznionej powodzeniem syntezy antyku i chrześcijaństwa. Zdarzają się też próby połączenia obu wariantów – oświeceniowego i „religijnego” – w którym przypisuje się oświeceniu chrześcijański rodowód albo utrzymuje, że „nie bez przyczyny zrodziło się ono właśnie i tylko w obszarze wiary chrześcijańskiej” (Benedykt XVI 2006).

Z całym szacunkiem dla motywów, jakie przyświecają takim wypowiedziom, i przy całej świadomości empirycznych pytań historycznych, do których rzeczywiście prowadzi przezwyciężenie upraszczającej alternatywy „oświecenie kontra chrześcijaństwo”, dostrzegam tu wpływ problematycznej „kulturalizacji” religii. Kulturalizacja taka nie jest stosowna właśnie w wypadku uniwersalistycznych religii odnoszących się do transcendencji. Swoiste właściwości kultury europejskiej i definicyjne rysy chrześcijaństwa przedstawia się tu jako zdecydowanie zbyt sobie bliskie lub wręcz ze sobą tożsame, i to w taki sposób, że nie oddaje się przy tym sprawiedliwości uniwersalistycznemu potencjałowi innych tradycji oraz konstelacji religijnych i kulturowych. Dokonując tego rodzaju kulturalizacji, gramy do jednej bramki ze wszystkimi, którzy powołując się na odmienność swoich tradycji kulturowych, z podziękowaniem zostawiliby prawa człowieka Europie. Trzeba się tu przeciwstawić choćby chińskiej władzy państwowej, która próbuje dziś odmawiać konfucjanizmowi charakteru religii osiowej i zredukować go do przejawu chińskiej kultury, a nie nastąpi to na gruncie chrześcijańsko-europejskiego tryumfalizmu¹⁶.

Właśnie w czasie, gdy chrześcijaństwo dokonuje olbrzymiej globalnej ekspansji na przekór europejskiemu poczuciu zmierzchu i upadku, coraz ważniejsze jest uwrażliwienie na europejskie partykularyzmy kulturowe w tradycji chrześcijańskiej, by nie mylić jakichś swoistych cech kulturowych z uniwersalistycznym przesłaniem. Tego rodzaju próby są oczywiście szczególnie nieprzekonujące, gdy chrześcijańskość Europy używana jest jako argument na rzecz wykluczenia przez tych, którzy niewiele doprawdy mają wspólnego z przesłaniem Ewangelii¹⁷. Ważne jest, że nie trzeba w ogóle pochodzić z kultury chrześcijańskiej lub jakiegokolwiek innej kultury pozostającej pod wpływem religii z czasów po zakończeniu okresu osiowego, by przejąć się ich przesłaniem lub duchem praw człowieka. To właśnie pokazuje ogrom mocy oddziaływania tego przesłania i tego ducha. Nie opowiadam się tu bynajmniej za programem oderwanego od kultu-

¹⁶ Zob. np. Roetz 1992, 2012.

¹⁷ Dobre omówienie tego problemu w Schneider 2004: 426–440.

ry uniwersalizmu, gdyż uważam go za niemożliwy do urzeczywistnienia. Opowiadam się za możliwą tylko na gruncie konkretnego refleksyjnego nad koniecznością desakralizacji każdej władzy politycznej i nad wciąż na nowo powracającą pokusą jej wciąż na nowo dokonywanej sakralizacji.

Przełożyła Marta Bucholtz

Bibliografia:

/// Barth B., Osterhammel J., red. 2005. *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, UVK Verlagsgesellschaft.

/// Bellah R. 2011. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press of Harvard University Press.

/// Bellah R., Joas H., red. 2012. *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press.

/// Benedykt XVI. 2006. *Dialog międzykulturowy i międzyreligijny jest niezbędny. Przemówienie Papieża podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), nr 11, s. 39–40.

/// Beveridge A.I. 1900. Przemówienie w Senacie Stanów Zjednoczonych Ameryki w dniu 9 stycznia 1900 roku. <https://china.usc.edu/us-senator-albert-j-beveridge-speaks-philippine-question-us-senate-washington-dc-january-9-1900>; dostęp: 5.10.2021.

/// Bogner D. 2012. *Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse zum Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Münster, niepublikowana rozprawa habilitacyjna.

/// Burleigh M. 2005. *Earthly Powers: The Conflict between Religion & Politics from the French Revolution to the Great War*, HarperCollins.

/// Burleigh M. 2006. *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to al Qaeda*, HarperCollins.

/// Burrin P. 1997. *Political Religion. The Relevance of a Concept*, „History and Memory” 9, s. 321–349.

/// Crouter R. 2005. *Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962)*, [w:] *Klassiker der Theologie*, red. F.W. Graf, t. 2, Beck, s. 258–288.

/// Durkheim E. 1975. *Introduction à la morale*, [w:] tegoż, *Textes*, t. 2: *Religion, morale, anomie*, Minuit, s. 313–331.

/// Durkheim E. 2010. *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadroznyńska, PWN.

/// Eisenstadt Sh. 2005. *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, [w:] *Die kulturellen Werte Europas*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer-Taschenbuch-Verl., s. 11–39.

/// Gentile E. 2000. *Die Sakralisierung der Politik*, [w:] *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, red. H. Maier, Fischer, s. 166–182.

/// Héran F. 1987. *L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà*, „Revue française de sociologie”, nr 28, s. 67–97.

/// James W. 2011. *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, Aletheia.

/// Jaspers K. 2006. *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty.

/// Joas H. 2007. *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen*, [w:] *Säkularisierung und die Weltreligionen*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch Verlag, s. 9–43.

/// Joas H. 2009a. *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 57, s. 293–300.

/// Joas H. 2009b. *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa.

/// Joas H. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp.

/// Kant I. 1984. *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, PWN.

/// Langewiesche D. 2008. *Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa*, Beck.

/// Maier H., red. 2000. *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Fischer 2000.

/// Niebuhr H.R. 1951. *Christ and Culture*, Harper and Row.

/// Niebuhr H.R. 1960. *Radical Monotheism and Western Culture*, Harper and Row.

- /// Nietzsche F. 1905. *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905.
- /// O'Brien C.C. 1988. *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Harvard University Press.
- /// Otto E. 2007. *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, [w:] *Säkularisierung und die Weltreligionen* red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer, s. 125–171.
- /// Roberts D.D. 2009. 'Political Religion' and the Totalitarian Departures of Interwar Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category, „Contemporary European History” 18, s. 381–414.
- /// Roetz H. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp.
- /// Roetz H. 2012. *The Axial Age Theory*, [w:] *The Axial Age and Its Consequences*, red. R. Bellah, H. Joas, Harvard University Press, s. 248–273.
- /// Royce J. 1908. *The Philosophy of Loyalty*, Macmillan.
- /// Royce J. 1913. *The Problem of Christianity*, Catholic University of America Press.
- /// Schieder R. 2008. *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin University Press.
- /// Schneider U. 2004. *Von Juden und Türken. Zum gegenwärtigen Diskurs über Religion, kulturelle Identität und Modernisierung*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft” 52, s. 426–440.
- /// Schwartz B. 1975. *The Age of Transcendence*, „Daedalus” 104, nr 2, s. 1–7.
- /// Stanner W.E.H. 1965. *Religion, Totemism, and Symbolism*, [w:] *Aboriginal Man in Australia*, red. R.M. Berndt, C.M. Berndt, Angus and Robertson, s. 207–237.
- /// Stark W. 1974. *Grundriß der Religionssoziologie*, Rombach.
- /// Taylor C. 2007. *A Secular Age*, Harvard University Press.
- /// Tuveson E.L. 1968. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press.
- /// Voegelin E. 2002–2005. *Ordnung und Geschichte (1956)*, 10 tomów, Wilhelm Fink Verlag.

/// Walzer M. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press.

/// Weber M. 2001. 2 *Religiöse Gemeinschaften*, *Max-Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, t. I/22-2, red. H.G. Kippenberg, J. Niemeier, P. Schilm, Mohr Siebeck.

/// Weber M. 2011. *Rozważania między tekstami. Teoria szczegółli i kierunków religijnej negacji świata*, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, s. 96–130.

/// Werner S. 1966. *The Sociology of Religion: A Study of Christendom. Part One: Established Religion*, Taylor & Francis.

ROZMOWA

CZY MOŻNA BYĆ SZCZĘŚLIWYM PROFESOREM?*

O PRZYWÓDZTWIE AKADEMICKIM ROZMAWIAJĄ
MICHAEL D. KENNEDY, ANNA GIZA-POLESZCZUK
I MICHAŁ ŁUCZEWSKI

Michał Łuczewski: Przed rozpoczęciem naszego programu zapytałem o przywództwo akademickie Michaela Murraya z Leadership Academy for Poland. Michael to człowiek, który przez niemal pół wieku wyszkolił 300 tysięcy liderów w USA, czyli mniej więcej pół Poznania, więc zna się na rzeczy. Odpowiedział mi tak: „Rzadko spotykałem szczęśliwego profesora. W życiu akademickim jest coś, co wyczerpuje ducha. Duch ludzki żyje dzięki dowartościowywaniu, docenianiu, afirmowaniu, szanowaniu. A w akademii dominuje tendencja do analizowania, krytykowania i skupiania się na błędach”. Zaskoczył mnie, bo pytałem go o przywództwo, a on mówił o byciu szczęśliwym. Ale później pomyślałem, że po co nam przywództwo, jeśli nie potrafimy być szczęśliwi...

Anna Giza-Poleszczuk: Pracowałam w wielu różnych środowiskach. Pracowałam w międzynarodowej korporacji, jednej z największych. Pracowałam w instytucjach publicznych. Pracowałam w organizacjach pozarządowych. W końcu pracowałam też w środowisku akademickim, przez wiele lat pełniąc funkcję prorektor Uniwersytetu Warszawskiego. I moje wrażenie jest takie, że środowisko akademickie jest najbardziej toksycznym miejscem na świecie.

MŁ: Podczas naszych badań nad przywództwem akademickim, które prowadziłem z Piotrem Czekierdą, odkrywaliśmy, że im ktoś lepiej zna uniwersytet, im wyższą pozycję w nim zajmował, tym bardziej widzi prze-

* Rozmowa odbyła się w trakcie szkolenia *Academic Leadership Development Program* we wrześniu 2021 roku. Obok głównych dyskutantów brali w niej udział także uczestnicy warsztatów. Program realizowany jest w ramach projektu badawczo-wdrożeniowego „Przywództwo akademickie”, realizowanego przez fundację Two Wings Institute pod kierunkiem Piotra Czekierdy na zlecenie Sieci Badawczej Łukasiewicz – Instytutu Organizacji i Zarządzania w Przemysle „Orgmasz” w ramach środków Ministerstwa Edukacji i Nauki.

mocowość tej instytucji. Może dlatego nie ma szczęśliwych profesorów, bo poznali oni ten system od środka, przeniknęli go i stali się jego częścią? Potem przypomniałem sobie, że poznałem takiego jednego, który pozostał szczęśliwy, choć zajmował kluczowe pozycje w akademii. Wystarczy przelecieć przez Atlantyk do Providence i odnaleźć go na Brown University. Zdaje się, że razem z Anią zakładaliście Instytut Studiów Społecznych na UW. Wiem, że obudziłeś się dziś mocno przeziębiony i masz chrypę. Ale czy nadal jesteś szczęśliwy?

Michael D. Kennedy: O tym, że jestem szczęśliwy, po raz pierwszy dowiedziałem się od Ciebie! Bo myślałem, że każdy jest. Ale widzę, że to nieprawda. Kluczem do szczęścia w dłuższej perspektywie czasowej jest nie pozwolić, by środowisko akademickie Cię zdominowało. Nie pozwalam, by uniwersytet mnie definiował.

Myślę, że najbardziej znaczącą przyczyną, dla której jestem szczęśliwym profesorem, jest to, jak rozpocząłem swoją karierę akademicką w Polsce w 1983 roku. Dowiedziałem się wtedy, że w Polsce więzi nawiązuje się poprzez wspólne narzekanie (Wojciszke 2004). Obserwowałem to, rozumiem to. Ale jedną z rzeczy, która ciągle przynosi mi radość, jest to, że przy całym tym narzekaniu, przy całej tej walce, jest duch, który w Polsce trwa; który Was zasila. I myślę, że to jest jedna z rzeczy, z którymi wyjechałem z Polski za pierwszym razem, kiedy tam byłem. Jestem za to wdzięczny.

Przyjechałem do Polski jako bardzo typowy Amerykanin, zawsze uśmiechnięty. To jest coś, co my, Amerykanie, zawsze pokazujemy. I umiałem grać w pokera, więc wiesz – zawsze miałem ten sztuczny uśmiech. Ale nie kryła się za nim większa głębia. Polacy rozumieją głębię w sposób, którego Amerykanie zbyt często nie dostrzegają.

Kiedy byłem w Polsce, poznałem również wartość uczenia się od innych w sposób, w który nigdy nie mógłbym tego zrobić, gdybym nie opuścił znanej mi przestrzeni. I nauczyłem się jednego: nie pozwól, aby narzekanie wyczerpało Twój duch. Mówię to także moim studentom, ponieważ oni również narzekają.

Nawet wczoraj ubolewali nad faktem, że doświadczają sprzecznych uczuć wobec wyzwań, przed którymi stoją. Spytałem ich: dlaczego nad tym ubolewacie? To jest źródło życia! To jest źródło waszej własnej kreatywności – to, jak godzicie te rzeczy, które są sprzeczne. Może wejdziecie na wyższy poziom i pokonacie te problemy, a może znajdziecie nowe, lepsze sprzeczności, z którymi będziecie musieli sobie poradzić?

MŁ: Zebraliśmy wśród uczestników naszego programu wiele pytań o przywództwo, które chciałbym Ci zadać, bo o akademii wiesz chyba

wszystko. Przez całą swoją karierę zajmowałeś się rolą uniwersytetu w globalizującym się świecie (Kennedy 2014). Byłeś pierwszym prorektorem Uniwersytetu Michigan do spraw międzynarodowych, dyrektorem wielu instytutów i programów badawczych, a ostatnio piastowałeś stanowisko dyrektora Watson Institute for International Studies na Brown University. Przy okazji służyłeś w Komitecie Wykonawczym i Radzie Dyrektorów Social Science Research Council, Radzie Międzynarodowych Doradców Akademickich Szkoły Nauk Społecznych, Singapore Management University i zarządzie Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego. Najważniejsze nasze pytanie to oczywiście: jak to wszystko przeżyłeś? Najbardziej nas interesuje, jak nie zwariować na uniwersytecie.

MDK: Kiedy pełniłem funkcje administracyjne, nie miałem czasu, żeby zwariować. To był okres, w którym dawałem radę być rodzicem i zajmować się moją pracą, i to było wszystko, na co miałem czas. Ale potem zdałem sobie sprawę, że **właśnie to** doprowadzało mnie do szaleństwa. Ale znalazłem sposób na to, jak można radzić sobie lepiej...

Jednym z przypadków, który określił moje życie, jest to, że zawsze interesowały mnie sztuki walki. Kiedy pod koniec lat 90. zostałem prorektorem do spraw międzynarodowych na Uniwersytecie Michigan, zacząłem też ćwiczyć karate. I to uczucie, które ogarniało mnie po uderzeniu czegoś, kopnięciu czegoś tak mocno, jak tylko mogłem, po prostu wyrzucało ze mnie tę agresję, złość, frustrację. Pozwoliło mi to powrócić do pracy w bardziej spokojnym stanie.

Wciąż jednak odczuwam gniew. Odczuwam gniew cały czas. Odczuwam gniew cały czas, ponieważ na tym świecie jest za mało sprawiedliwości. A świat akademicki nie spełnia swojej misji. Ale ta złość mnie podtrzymuje, ponieważ byłoby to zbyt samolubne, gdybym powiedział: „To jest okropna praca i jestem sfrustrowany”. Nie! To jest dla mnie okazja, by zrobić coś, co ma głębszy sens.

Kiedy przeprowadziłem się do Providence, zacząłem ćwiczyć kung-fu, a teraz prowadzę kursy z socjologii sztuk walki i socjologii jogi. Jestem także członkiem grupy wykładowców zajmujących się tym, co nazywa się studiami kontemplacyjnymi. To mieszanka neuronauki z jednej strony i różnego rodzaju praktyk medytacyjnych – z drugiej. Celem jest próba empirycznego przeanalizowania sposobów, w jakie qigong, medytacja i inne rzeczy wpływają na mózg. Ale co więcej, zdałem sobie sprawę, że studiując rzeczy, które są tak wewnętrznie sensowne, zostałem wciągnięty w ten głębszy sens, a to nie pozwala uczelni mnie zdefiniować i zdominować. Współpracuję z uczelnią, żeby odnaleźć coś, co ma znaczenie dla mnie.

AGP: Nie chodzi tylko o to, że nie ma szczęśliwych profesorów poza Tobą, Michaelu, ale także o to, że nauka w moim odczuciu staje się okrutna. Nie nauka jako taka, ale uprawianie nauki staje się czymś bardzo okrutnym, bardzo nieludzkim. Więc naprawdę zastanawiam się, czy mam rację. Jakie masz odczucia na ten temat? A jeśli jest coś w tym, co czuję, to dlaczego tak się dzieje? Czy to dlatego, że nie każdy dostaje Nagrodę Nobla, czy z jakiegoś innego powodu?

MDK: Pracownicy akademicki są fatalni w analizowaniu samych siebie. Fatalni! Socjologowie są prawdopodobnie najgorsi – mamy być najlepsi, ale jesteśmy najgorsi. A dlaczego? Ponieważ żyjemy w tej sprzeczności, o której pisał Alvin Gouldner w latach 70., a więc naszym aksjomatem jako badaczy jest to, że jesteśmy zdeterminowani przez siły społeczne. Ale zachowujemy się tak, jakbyśmy byli jedynymi, którzy nie są przez nie zdeterminowani, ponieważ je rozumiemy i jesteśmy jakby ponad nimi. A oczywiście nie jesteśmy. Zastanawiałem się, czy znalazłem się kiedyś w jakimś polu, w którym ludzie byłiby bardziej małostkowi niż w środowisku akademickim. Myślę, że małostkowość wśród nas kwitnie. W amerykańskiej kulturze mamy koncepcję, zgodnie z którą walki są zawsze bardziej intensywne, kiedy nagrody są małe. Mamy też takie bardziej akademickie pojęcie „narcyzmu małych różnic”. Musimy się od siebie różnić, a im mniej się różnimy, tym bardziej musimy podkreślać to, co nas różni. To może być źródłem naszej małostkowości, ale ta małostkowość może mieć też rozmaita intensywność.

MŁ: Mógłbyś podać jakiś przykład?

MDK: Na Uniwersytecie Michigan, gdzie byłem prorektorem do spraw międzynarodowych, mieliśmy wiele różnych jednostek zajmujących się studiami międzynarodowymi i studiami nad poszczególnymi obszarami. Nie będę wymieniał ich nazw, ale zauważyłem, że najgorsze relacje w ramach ośrodków, a czasem między ośrodkami i innymi jednostkami można było zaobserwować w jednostkach o największym dofinansowaniu. Najlepsze, jak się wydaje, można było zauważyć w tych jednostkach, które miały mniej pieniędzy, ale więcej zaangażowanych ludzi.

Ludzie w miejscach z dużym dofinansowaniem byli zdesperowani, aby uzyskać swoją część dofinansowania i zmniejszyć liczbę osób, które mogłyby uczestniczyć w działaniach centrum. Widzieli napięcie między ich indywidualną doskonałością lub karierą a zbiorową doskonałością, którą można by osiągać wspólnie. W biedniejszym ośrodku nie było prawie żadnego dofinansowania i nie było nic poza ludźmi, którzy w nim byli. Więc stale rekrutowaliśmy nowych. Nie mieliśmy ani marchewek, ani kijów. Bo wszystko, co mieliśmy, to duch współpracy. Strasznie mi brakuje tego miejsca.

MŁ: Skąd brała się Wasza motywacja? I szerzej: skąd bierze się motywacja do pracy na akademii, skoro nie mamy marchewek i kijów? To było jedno z kluczowych pytań, jakie zadawali uczestnicy naszych warsztatów.

MDK: Nawet jeśli w amerykańskiej akademii mamy więcej marchewek i kijów, to jest ich za mało. Marchewki i kije istnieją na pokaz, jak wiesz. Nie przyznamy komuś habilitacji – to jest kij. Damy ludziom wolne – to jest istotna marchewka. Ale to nie wystarczy, by rozbudzić motywację. Skąd bierze się motywacja u mnie i u innych? Nie pochodzi ona z wnętrza uczelni. Bierze się z jakości sieci kontaktów z innymi pracownikami naukowymi, sieci kontaktów naukowych poza danym uniwersytetem.

Tak więc jedną z rzeczy, którą bym zrobił, gdybym znów był w administracji akademickiej, byłoby zapewnienie wsparcia zwłaszcza młodszymi kolegom i koleżankom, którzy wkrótce zajmą wyższe stanowiska. Aby pomóc im tworzyć relacje z innymi ośrodkami. Organizować warsztaty wokół ich książek z wiodącymi ludźmi w tej dziedzinie. Aby ich sukces był sukcesem ich uniwersytetu, a sukces ich uniwersytetu zapewniał im motywację.

Jeśli zaczynasz **musieć** zapewniać motywację pracownikom, to znaczy, że poniosłeś pewną porażkę. Bo oni już są zdemotywowani. Trzeba tworzyć takie środowisko, które samo generuje motywację, a to oznacza na przykład, że – i będę tu mówić naprawdę bez ogródek – kiedy mamy kolegów, którzy zawodzą, odpowiedzią nie jest dochodzenie, co zrobili źle, i ich dyscyplinowanie. Uważam, że musimy przyjrzeć się sposobom, w jakie środowisko skazało ich na porażkę, w jaki sposób ich zdemotyowało.

Tu właśnie wkracza różnorodność. Wiele kobiet z mniejszości etnicznych, zwłaszcza w USA, dźwiga nieproporcjonalnie duży ciężar, ponieważ nasi studenci pochodzący z tych mniejszości nie mają się do kogo zwrócić poza nimi. One rozumieją, co kryje się poza i ponad słowami. Jak ludzie tacy jak ja mają to rozumieć? Wiele osób nie chce rozumieć nieswoich problemów, kryjąc się za ideałem doskonałości naukowej. Ale przeciwstawianie doskonałości miłości i trosce jest tak naprawdę receptą na katastrofę. Kiedy wzajemna troska tkwi u podstaw idei doskonałości, zwłaszcza jeśli wzajemna troska nie opiera się na zasadzie „pozwól mi zadbać o Ciebie zgodnie z moimi wartościami”, a raczej „pozwól mi zadbać o Ciebie zgodnie z Twoimi wartościami”, to właśnie tam znajduję najbardziej gościnne środowisko dla sukcesu każdego uniwersytetu. I ten właśnie motyw dostrzegam w naszej grupie, którą tu zebraliście.

MŁ: Co jest kluczem do tego poczucia wspólnoty?

MDK: To, co jest naprawdę znaczące, uwzględniając ilość zasobów pozostających do dyspozycji każdego administratora, to fakt, że widziałeś

swoich kolegów, którzy modelują hojność ducha. Nie ci w administracji, ale ci, którzy wcześniej byli w administracji i wiedzą, że nie można kierować jednostką, jeśli nie ma się innych ludzi, którzy pomagają Ci w jej kierowaniu.

Doszedłem do takiego wieku, że nie szukam już indywidualnego uznania akademickiego, które napędzało mnie, gdy byłem młodszy. Teraz nie dbam o to, by ludzie mówili, że Kennedy zrobił to czy tamto. Znacznie bardziej wolę mieć młodszych kolegów lub studentów niosących ducha, którego chciałbym, by rozprzestrzeniali na uniwersytecie i w świecie. I to jest najlepszy sposób na przetrwanie w akademii.

MŁ: Jedną z głównych inspiracji naszych warsztatów była teoria poliwalgalna. Jej twórca, Steven Porges, neurobiolog z pięćdziesięcioletnim stażem, odniósł tę teorię do własnego środowiska:

Świat akademicki, w którym badacze poddawani są nieustannej ocenie, wprowadził umysły i ciała moich kolegów w ciągły stan obronny. U wielu z nich – pozbawionych oparcia w pozytywnej narracji do kolejnego etapu życia – doświadczenie końca kariery akademickiej zrodziło poczucie wyizolowania i brutalnego wykozystania. Teoria poliwalgalna mówi nam, że takie doświadczenie bezbronności i ciągłej konieczności obrony muszą w rezultacie spowodować zmianę stanu autonomicznego, prowadząc do problemów zdrowotnych, zarówno fizycznych, jak i psychicznych. Widzimy zatem, że kariera akademicka jest pod wieloma względami podobna do dorastania w toksycznej rodzinie lub trwania w toksycznych relacjach. (Porges 2020: 12)

Ale można zmienić tę narrację z „utyskiwania, że zostało się wykozystanym” w „narrację odporności i przystosowania. Ta odporność jest powiązana ze stanami autonomicznymi, które mogą prowadzić do poprawy zdrowia fizycznego i psychicznego, lecz także do śmiałych i twórczych myśli oraz przynoszących satysfakcję interakcji społecznych” (Porges 2020: 12). Badacz ten opisuje, w jaki sposób można to zrobić, a Ty to właśnie, Michaelu, robisz.

AGP: Muszę zadać to pytanie, przepraszam. Moją ostatnią przywódczą rolą jest i będzie bycie dziekanem Wydziału Socjologii UW. I kocham tę pracę. Kocham ludzi, z którymi współpracuję, ale muszę Cię zapytać, jak zarządzać takimi dużymi zespołami, a w szczególności – jak kierować ciałami kolegialnymi?

MDK: Zbyt często ludzie, którzy zasiadają w tego typu ciałach, nie są aktywni naukowo. Spełniają się poprzez służbę na rzecz uniwersytetu i to jest wspaniale, ale jest w tym pewna niezręczność, którą musimy umieć rozpoznać i uznać. Jeden z mentorów, którego miałem w przywództwie akademickim, był zawsze świadomy tego, jak rekrutować do tych organów ludzi, którzy byli aktywni badawczo, aby zapewnić tym organom żywotność. A sposobem na to nie było oczywiście odwoływanie się do ich „dobrego serca”, ponieważ powodem, dla którego unikali oni tych organów, było to, że były one śmiertelnie niebezpieczne dla ich własnych badań naukowych. Tak więc jedynym sposobem, jaki widziałem, aby to zrobić, było powiedzenie: „Jeśli wykonujecie dla nas tego rodzaju pracę, zasługujecie między innymi na to, aby mieć potem semestr urlopu”. Chodzi o to, abyśmy szanowali ich jako aktywnych badaczy i aby oni mogli postrzegać swoją funkcję zarządczą jako tymczasową, a ich badania mogły być w każdej chwili kontynuowane.

AGP: Dla mnie kluczowa kwestia to problem połączenia serca z umysłem. Mam wrażenie, że pracownicy naukowcy śmiertelnie boją się nie używać rozumu i kierować się jakimś uczuciem. Mam na myśli to, że za każdym razem, kiedy próbowałam przeprowadzić coś w rodzaj warsztatu z karteczkami samoprzylepnymi, oni byli tak śmiertelnie przerażeni, że mówili coś w rodzaju tego: „Nie, nie, nie, nie, po prostu zadawaj pytania, a my Ci odpowiemy. Uważamy, że nie mamy podświadomości, nie mamy uczuć, nie mamy emocji, mamy ten wielki, wielki mózg, jesteśmy w 100 procentach świadomi wszystkiego i nawet nie próbuj używać psychologicznej manipulacji, żeby coś z nas wyciągnąć!”

MDK: Jedną z kwestii, które teraz badam, a która jest po części zainspirowana pracą Michała i Piotra Czekierdy, *Solidarność krok po kroku* (2015), to socjologia miłości. I kiedy poruszam ten temat z moimi studentami, słyszę od nich: „My nie mówimy o tym, bo to teologiczne”. No dobrze, więc zamiast tego mówimy o solidarności i Holokauście. Czy to jest w jakiś sposób mniej religijne? Nie wydaje mi się. Dlaczego więc tak bardzo boimy się mówić o miłości? Myślę, że to nawiązuje do tego, co mówiłaś, Aniu.

Ale jednocześnie myślę, że zamiast mówić o miłości, może należy myśleć, jak mogę ją wprowadzić w życie. Jak to zrobić? Jak być kochającym partnerem w pracy nad wiedzą? I kiedy postawiłem przed sobą to zagadnienie w ten sposób, zdałem sobie sprawę, że zamiast próbować powiedzieć studentowi czy nawet koledze, co robią źle, albo zamiast mówić „ja bym to zrobił tak”, zawsze powinienem starać się zrozumieć, dlaczego oni robią rzeczy w taki sposób, w jaki je robią. I czy jest coś, co wykracza poza

ich słowa, a czego nie potrafią jeszcze wyrazić? Kiedy mogę uczyć się od innych, wnikając bardziej w ich myślenie i wspierając to, co próbują zrobić, zgodnie z moim własnym poczuciem tego, co jest dobre, a co nie – oni to rozumieją. Odbierają ten styl jako rodzaj szacunku. I odwzajemniają szacunek, którym ich darzę.

W świecie akademii nie nazwiemy tego miłością, bo może to zbyt teologiczne, ale sam rzeczywiście doświadczam tego w ten sposób. Wrażliwość, która wynika z tego rodzaju intelektualnej wymiany, nie jest wrażliwością, która rodzi niebezpieczeństwo – jest wrażliwością, która rodzi solidarność. I coraz wyraźniej zauważam, że przynajmniej ludzie, z którymi pracuję, wspierają się nawzajem w sposób, który nie jest „racjonalny” z indywidualnego punktu widzenia, ale jest całkowicie właściwy i dobry z punktu widzenia zbiorowości. Solidarność ma znaczenie również w pracy naukowej.

AGP: Pamiętam, jak kiedyś prowadziliśmy badania wśród matek bardzo małych dzieci na temat posyłania ich do przedszkola. I to, co było uderzające, to fakt, że w momencie, gdy padło słowo „edukacja”, te matki brały swoje dzieci w ramiona i mówiły: „O nie, nie, nie, one są jeszcze takie małe, są jeszcze takie bezbronne”. Wtedy zrozumiałam, że edukacja polega na cierpieniu, a najbardziej ekstremalną formą cierpienia jest uniwersytet. Może dlatego profesorowie się nie uśmiechają, bo inaczej pokazaliby, że jest coś przyjemnego w uprawianiu nauki, a nie tylko cierpienie i ta wewnętrzna walka.

Pamiętam, że kiedyś szłam korytarzem w naszym instytucie i studentka mnie zapytała: „Przepraszam, poprosiła nas pani o przeczytanie pewnego tekstu, a ja chciałabym się upewnić, czy się nie pomyliłam, czy to chodzi o ten tekst?”, a ja odpowiedziałam: „Tak, chodzi właśnie o ten”. Byłam jednak zaintrygowana: „Ale dlaczego pani mnie pyta?”, a ona wtedy powiedziała coś bardzo znaczącego: „Bo ja go przeczytałam i był taki ciekawy”.

Jesteśmy jak ten lekarz w starym stylu, który mawiał, że jeśli nie ma bólu, to nie ma lekarstwa. Nie ma lekarstwa bez bólu i nie ma nauki bez cierpienia. Więc nie uśmiechajcie się, nie bądźcie radośni, ponieważ uprawianie nauki to ciężka rzecz.

Agata Komendant-Brodowska (Wydział Socjologii UW): Podczas jednego z warsztatów daliście nam listę zdań na temat akademii, z którymi się identyfikujemy i z którymi się nie identyfikujemy. I w naszej małej grupie dyskutowaliśmy nad jednym z tych zdań: „Uniwersytet to świątynia, gdzie oczekivalibyśmy dystansu, obiektywizmu, spokoju, kultury, cywilizacji”. Zwróciliśmy uwagę na słowo „świątynia”, a ja czułam: „Nie, to nie

jest kościół, nie chcę być zakonnica!”. I wszyscy zgodziliśmy się, że to jest coś, co jest po prostu nieaktualne. To nie my! A jednocześnie myślę, że nadal część osób tak postrzega uniwersytet i funkcjonujemy trochę w takiej organizacyjnej kulturze poświęcenia i kulturze bycia zawsze obecnym, odpowiadania na maile w nocy i w weekendy, i tym podobne rzeczy.

MDK: Ta uwaga przywodzi mi na myśl fascynujące badanie pod nazwą „Selfie city”, w którym przeanalizowano *selfie* robione w Nowym Jorku, Berlinie, Moskwie, Bangkoku i Rio de Janeiro. Wiecie, które miasto najmniej się uśmiecha na swoich *selfie*? Wszyscy powiecie, że Moskwa, prawda? I tak jest. Myślę, że ludzie zawsze prawidłowo odpowiadają na to pytanie. A kiedy pytam moich rosyjskich kolegów, dlaczego tak się dzieje, mówią: „Cóż, jeśli za dużo się uśmiechasz, nie jesteś traktowany poważnie, wychodzisz trochę na głupka”. To właśnie w Rio de Janeiro na zdjęciach ludzie uśmiechali się najczęściej. I to może dlatego, że tam bawią się o wiele lepiej. Dlaczego więc i my nie mielibyśmy się dobrze bawić? W końcu zabawa jest także źródłem odkryć i wolności. I pozwala na zadawanie nowych pytań, zamiast niepotrzebnie marnować czas i energię na kwestie od lat nieaktualne.

AKB: Wśród moich rówieśników zaobserwowałam, że nie lubimy tej kultury. Nie lubimy kultury bycia zawsze obecnym. I cenimy sobie równowagę między życiem zawodowym a prywatnym. Moje pytanie w związku z tym brzmi: czy uważasz, że jest szansa na zmianę tej kultury?

MDK: Ta kultura już się zmienia. Na Brown University chcemy uszanować granicę między życiem zawodowym i prywatnym, aby nie oczekiwać od kolegów odpowiadania na maile po godzinach pracy i w weekendy, nie planować tak wielu wydarzeń, które mogłyby kolidować z obowiązkami rodzinnymi. A zatem istnieje silny nacisk na, powiedziałbym, bardziej egalitarny podział obowiązków, jeśli chodzi o opiekę nad rodziną. Ma na to wpływ liczba kobiet w naszych jednostkach, które tworzą środowisko pełne szacunku i troski.

Wyobrażam sobie uniwersytet jako rodzaj świętej przestrzeni z innego powodu niż ten, o którym, Agato, mówiłaś. Chciałbym, żeby określał nas pewien kodeks zaangażowania, który powinien być respektowany. I nie chodzi tu o samopoświęcenie, ale o połączenie wzajemnego szacunku i pragnienia zdobywania wiedzy. Jednocześnie jeśli myślimy o uniwersytecie jako o świętej przestrzeni funkcjonującej poza światem, to zawadzimy w naszej misji, ponieważ powinniśmy rozszerzać etykę, która kieruje wolną i opartą na szacunku wymianą opinii na uniwersytetach, poza uniwersytety, a może nawet wpływać na nurt dyskursu publicznego.

Wiem, że Polska cierpi teraz pod tym względem, ale cierpią też Stany Zjednoczone. Świat coraz bardziej cierpi z tego powodu. A dzieje się tak dlatego, że – jak mi się wydaje – nie mamy już odpowiedzi. I ponieważ – jako ludzie i jako naukowcy – musimy mieć odpowiedzi, zachowujemy się tak, jakbyśmy je mieli. W konsekwencji nie szanujemy innych, którzy mają inną odpowiedź. To wstyd. Wolalbyśmy, abyśmy raczej powiedzieli: „To są nowe, złożone kwestie, zastanówmy się w duchu poszukiwania wspólnego dobra, jak moglibyśmy lepiej zająć się tymi sprawami”.

MŁ: Przez wiele naszych pytań do Ciebie przebijają wstyd i brak pewności. Zadam Ci więc teraz dwa podobne: jak rozpoznać, że nie można być liderem? Oraz jak współpracować z grupą, która nie uznaje mnie za lidera?

MDK: Zdaję sobie sprawę, że odpowiedzi na te pytania mogą być naprawdę bolesne. To są pytania, które także zadaję sam sobie. Ogólnie rzecz biorąc, myślę, że mamy zbyt statyczne wyobrażenie o tym, czym jest przywództwo – wiesz, tylko dlatego, że jesteś dziekanem lub kierownikiem, nie oznacza to, że jesteś jedynym liderem albo że w ogóle tym liderem jesteś. Tak naprawdę jednym z najlepszych sposobów na stanie się przywódcą jest upewnienie się, że inni ludzie pomagają Ci przewodzić. Dlatego jedną z rzeczy, które zawsze robiłem, gdy znajdowałem się w takiej sytuacji, było zwracanie się do tych, którzy pełnili tę funkcję wcześniej, wyrażanie uznania dla nich i uczenie się od nich z pokorą. Nie oznaczało to jednak, że ich potem naśladowałem.

Drugą rzeczą było zwrócenie się do tych, którzy są młodszy, i zapytanie: co jest nie tak? Jak możemy poprawić te rzeczy, które uważasz za problematyczne i jak możemy kontynuować to, co jest dobre?

Po trzecie, w żadnej jednostce nigdy nie potrafiłem dogadywać się ze wszystkimi. Nie wiem, czy wy to potraficie, ale ja nie. Umiem się za to dogadać z wystarczającą liczbą osób, aby stworzyć sojusz, który pozwoli nam posuwać sprawę do przodu. I zwłaszcza wtedy, gdy na drodze pojawiają się trudne kwestie, zawsze konsultuję się z tym zespołem, aby dowiedzieć się, jakie czekają nas problemy. Więc właściwie i to jest rzecz typowo akademicka, prawda?

Chciałbym zatem przeformułować pytanie, które zadałeś. Nie chodzi o to, czy być liderem albo jak być liderem, kiedy ludzie Cię nie lubią. Zastanówmy się, jak rozłożyć przywództwo tak, aby ciężar spoczywający na każdym z nas nie był tak duży.

Ci, którzy mnie znają, wiedzą zresztą, że moja ostatnia ważna rola przywódcza na uniwersytecie była, powiedziałbym, porażką. Już pod koniec pierwszego roku wiedziałem, że poniosłem klęskę, i ostatecznie od-

szedłem pod koniec drugiego. Myślę więc, że jednym z elementów bycia świetnym liderem jest rozpoznanie tego, kiedy trzeba odejść. Nie zostawaj w sytuacji, w której się wypalisz i wyalienujesz. Tak naprawdę może się okazać, że to nie przywództwo jest Twoim problemem. Może być tak, że nie masz zasobów, aby rozwiązać problem. Nie masz sojuszy, które umożliwiłyby akumulację zasobów, aby rozwiązać problem. Nie odszedłem jednak z prowadzonej przeze mnie jednostki. Zostałem w niej, ponieważ uznałem, że problemy, które miałem, były problemami, które każdy będzie miał w mniejszym lub większym stopniu. Tak więc najbardziej przyzwoitą rzeczą, jaką mogłem zrobić jako były przywódca, była pomoc mojemu następcy w rozwiązaniu tych problemów. I nie będzie to coś, co wpiszę do swojego CV, nie będzie to część jakiegokolwiek listy osiągnięć, ale będzie to dla mnie znaczące doświadczenie, jak żyć w świecie zarówno z osiągnięciami, jak i z porażkami.

MŁ: Dziękuję za Twoją otwartość i wrażliwość – za to, że podzieliłeś się z nami tym trudnym, ale na końcu pięknym doświadczeniem. Czy umiałbyś – skoro już jesteśmy przy „typowo akademickich” różniczeniach – powiedzieć, czym różni się przywództwo na uniwersytecie od innych typów przywództwa, zwłaszcza od przywództwa w środowisku biznesowym, politycznym? Co jest wyjątkowe w kontekście przywództwa akademickiego?

MDK: Po pierwsze, wejście na poziom administrowania i zarządzania zespołami w jakiegokolwiek dziedzinie poza akademią oznacza porzucenie dotychczasowego życia zawodowego. W administracji akademickiej zawsze jest się gotowym do powrotu do życia profesora. Możesz stracić trochę pieniędzy, możesz stracić pewne przywileje, z pewnością stracisz władzę, ale wrócisz do pracy, która pierwotnie zmotywowała Cię do pozostania na uczelni. Myślę więc, że pewnego rodzaju przepuszczalność hierarchii w administracji akademickiej jest w akademii zupełnie inna niż w przypadku większości innych pól.

Po drugie, środowisko akademickie stoi przed prawdziwym wyzwaniem rozpoznania tego, co jest sukcesem. Przynajmniej w USA cały czas polegamy na zewnętrznych wskaźnikach, takich jak liczba publikacji, liczenie cytowań, rankingi wydziałów. A to wydaje mi się antytetyczne dla naszego akademickiego sposobu bycia. Pamiętam, jak kiedyś opowiadano, jak można poprawić reputację Uniwersytetu Warszawskiego przez połączenie go ze szkołą medyczną, bo nagle pojawiłby się zupełnie nowy wachlarz grantów zewnętrznych i tak dalej. Akademia nie ma zatem jasnych wskaźników sukcesu, jakie moglibyśmy znaleźć w postaci zysków czy wzrostu

liczby członków. Jesteśmy sceptycznie nastawieni do naszych wskaźników. Wszyscy możemy skrytykować to, co reprezentują te rankingi, i wiemy, że uniwersytety nieustannie grają zgodnie z ich zasadami.

AGP: Czytałam wiele badań na temat skutków tak zwanego finansowania opartego na wynikach (Broucker, De Wit, Leisyte 2015; Ferlie, Musselin, Andresani 2008). Bo te wskaźniki, o których wspomniałeś, są wykorzystywane przez różnych ludzi, przez sponsorów, przez rządy i tak dalej przy podejmowaniu decyzji o finansowaniu uczelni, co powoduje instrumentalizację właściwej misji uczelni w kierunku uzyskiwania lepszych wartości czy lepszych poziomów tych wskaźników. Na przykład gdy tylko w naszym kraju wprowadzono w 1992 roku algorytm finansowania, w którym jednym z kluczowych mierników była liczba studentów, to ona stała się kluczowa w procesie pozyskiwania pieniędzy (Giza 2021). Tak więc misja kształcenia, jakość nauczania stawała się coraz mniej ważna, ponieważ najważniejsze było zapewnienie wystarczającej liczby studentów (Pomianek 2014). To jest niebezpieczeństwo.

Zostało też udowodnione, że ludzie podejmują się dziś badań po to, by przetworzyć swoje odkrycia na jak największą możliwą liczbę artykułów, więc zamiast stworzyć jedną dobrą monografię pokazującą cały proces myślenia w jego pięknie, angażują się w produkcję dziesięciu różnych artykułów w celu optymalizacji, że tak powiem, ich indeksu Hirscha i tak dalej, i tak dalej (Broucker, De Wit, Leisyte 2015).

Agnieszka Żur (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie): Twierdzić, że nie mamy żadnych miar sukcesu, wymieniając jednocześnie kilka z nich. Owszem, są one niedoskonałe, zgadza się – tak jak w świecie biznesu zysk nie jest oczywiście doskonałą miarą sukcesu. Ale póki co nie mamy żadnych innych miar jakości w środowisku akademickim niż te, które wymieniliśmy. Rankingi uniwersytetów i programów to wielowymiarowy zestaw miar jakości, które stosujemy i według których żyjemy, ponieważ nie mamy lepszych. Często ludzie sprzeciwiają się i krytykują te miary i indeksy, ale to jest to, co mamy. Takie są reguły gry, dopóki nie stworzymy być może lepszego odzwierciedlenia tego, czym jest jakość, w sposób, który jest wszechstronny, jasny i przejrzysty dla świata zewnętrznego.

MDK: Brzmie na bardziej pewnego w tych sprawach, niż tak naprawdę jestem. Myślę, że odpowiedziałas na pytanie, które postawiłaś, lepiej, niż ja bym mógł. Aby to trochę rozwinąć, powiem tylko, że widziałem wielu administratorów akademickich, którym brakuje pewności siebie i którzy polegają na wskaźnikach, aby kierować swoją oceną tego, co jest dobre. I wydaje mi się, że to jest właśnie to rozróżnienie, które staram się wyar-

tykułować. Najlepsi liderzy akademicy mówią: „To są dobre dane, to są interesujące dane, ale to nie są wszystkie dane, których potrzebujemy”. Na przykład gdybyśmy nadal inwestowali chociażby w konwencjonalne wydziały biologii, nigdy nie zainwestowalibyśmy w neuronauki. Gdybyśmy nadal inwestowali w konwencjonalną socjologię, nigdy nie zainwestowalibyśmy w socjologię *big data*. Więc jak rozpoznać nowe rzeczy, które są na krawędzi poznania i które nie są ujmowane przez rankingi i indeksy?

AGP: Znalazłam wiele amerykańskich danych pokazujących, jak na przykład w badaniach naukowych ludzie wybierają bardziej bezpieczne propozycje badawcze, ponieważ zwiększa to szansę na zdobycie finansowania. Ponieważ jeśli tylko pójdziesz w stronę czegoś autentycznego, oryginalnego, przelomowego, innowacyjnego i tak dalej, tym mniejsze są szanse, że panel ekspertów da ci dobre oceny. Prowadzi to do instrumentalizacji prawdziwych wartości głównej lub fundamentalnej misji na rzecz celów, które nie są tak ważne. I oczywiście wszystkie te środki zmuszają ludzi do stosowania strategii indywidualistycznych – ponieważ indeks Hirscha jest moim indeksem, dlaczego miałabym współpracować z kimś innym, ryzykując tym samym, że moje odkrycie zostanie skradzione lub będę musiała się podzielić nim z innymi? Zwłaszcza kiedy publikujemy razem z kimś z naszej własnej dyscypliny naukowej, tracimy punkty, więc dlaczego mam publikować z Agnieszką czy Agatą, czy z kimkolwiek innym, powinnam publikować sama, a najlepiej z Tobą, Michaelu! Bo jeśli publikujesz z kimś z USA, w dodatku z dobrego uniwersytetu, Twój indeks idzie bardzo, bardzo w górę. Więc to, co powiedziałaś, Michaelu, wskazuje na duże niebezpieczeństwo. Nie dość, że te środki nie są idealne, nie prowadzą w prawdziwym, dobrym kierunku i tak dalej, to jeszcze uwodzą nas tak, że uciekamy z właściwej drogi.

MDK: Jedną z rzeczy, która moim zdaniem odróżnia wielkie uniwersytety od tych aspirujących, jest to, że wielkie uczelnie wiedzą, jak to zrobić i dokąd powinny zmierzać. Aspirujące uniwersytety muszą grać zgodnie z regułami gry, ustalonymi przez najlepsze uniwersytety w minionej dekadzie.

MŁ: Jak więc awansować do wyższej ligi?

MDK: To ciągle rozpoznawanie, bez niewolniczego uwiązania do zewnętrznych wskaźników, czym jest jakość. A to oznacza, że należy utrzymywać relacje interpersonalne z ludźmi z zespołu, z ludźmi ze swojego wydziału, którzy mogą być na jakiejś nowej ścieżce. To wymaga zrozumienia o wiele więcej niż jakikolwiek administrator projektów mógłby kiedykolwiek zrozumieć, na temat tego, co każda osoba wnosi, a następnie wspiera-

nia tego i szanowania. Wszystko to łączy się dla mnie w swoistym napięciu (*polarity*), którym zajmował się na Waszych warsztatach Barry Johnson.

MŁ: Klasyk tego podejścia, autor zarządczego i liderkiego paradygmatu *Polarity Thinking* (Johnson 1992, 2020). To uderzające, jak wiele łączy Wasze podejścia.

MDK: Według mnie w wypadku przywódców akademickich podstawowe napięcie jest między pokorą i wizją. Źle zarządzane napięcie może doprowadzić do polaryzacji i realizowania wizji kosztem pokory lub bycia pokornym i nierealizowania wizji. Ale uniwersytety rozwijają się dzięki liderom wyposażonym zarówno w pokorę, jak i wizję. Jak można połączyć pokorę i wizję, gotowość do słuchania i uczenia się od innych, a jednocześnie potrzebę wyjścia poza sposób, w jaki uniwersytet robi rzeczy, aby przewidzieć, co uniwersytet powinien robić? To zadanie niemożliwe do wykonania. Ale jednocześnie to jest to, co naprawdę wyróżnia wielkie uczelnie.

MŁ: Czy umiałbyś wskazać jakichś liderów, którzy potrafili dobrze zarządzać tym twórczym napięciem?

MDK: Jedną z takich osób jest Nancy Canter, która kierowała kilkoma uniwersytetami w Stanach Zjednoczonych. Powodem, dla którego głęboko ją podziwiam, nie są jej umiejętności społeczne... Czasami drżałem w jej obecności, ponieważ jest tak silną osobowością. Ale nigdy nie miałem wątpliwości, że robi to dla dobra instytucji. Poszedłbym za nią wszędzie, właśnie ze względu na siłę jej przywództwa.

Drugą osobą jest obecny rektor Brown University, Rick Locke. Wywodzi się on ze środowiska biznesowego MIT i został tu zrekrutowany. Zastąpił mnie na stanowisku dyrektora Instytutu Watsona, a teraz jest rektorem. Nigdy nie widziałem nikogo, kto zarządzałby konfliktem lepiej niż on. A powodem, dla którego radzi sobie z konfliktem tak znakomicie, jest to, że słucha, na czym polega napięcie, po czym mówi: „Wiesz, to jest naprawdę ważne, muszę to lepiej zrozumieć. Zbierzmy więcej danych. Wyposażmy się w większy zestaw danych do analizy, a Ty możesz wnieść do tego więcej”.

W obu przypadkach mamy do czynienia z liderami, którzy są przykładem wspaniałego połączenia wizji i pokory. Obydwoje byli chętni i gotowi do słuchania. Mogli być pewni wybranego przez siebie kierunku, ponieważ byli otwarci na zdobywanie wiedzy.

MŁ: Wspomniałeś o polaryzacji. Dla mnie coraz trudniejsza jest polaryzacja polityczna. Kiedy studiowałem w Stanach Zjednoczonych, na Columbii, czułem polityczną presję ze strony, powiedziałbym, bardziej liberalnego, lewicowego środowiska akademickiego. Kiedy wróciłem do

Polski, miałem poczucie wolności. Na Karowej byli marksiści, liberalowie, konserwatyści i mesjaniści. Nasze środowisko było bardziej zróżnicowane i zrównoważone z mojej perspektywy. Dziś to się zmienia i idziemy według mnie w kierunku amerykańskim. Więc jak możemy poradzić sobie z polaryzacją? Z tym, że na akademii zaczyna dominować jeden styl myślenia? Jak chronić mniejszości, niezależnie od tego, czy to marksiści, liberalowie, czy konserwatyści?

MDK: Bardzo doceniam możliwość porozmawiania o tym właśnie z Tobą, Michale, ale także z Wami wszystkimi. Jedną z rzeczy, która mnie, szczerze mówiąc, niepokoi w badaniach nad polaryzacją, jest pogląd, że istnieją tylko dwie strony. I tak na przykład teraz w Stanach Zjednoczonych konserwatyści uważają, że liberalowie mają hegemonię w obrębie nauk społecznych. Być może tak jest. Ale inaczej jest w szkołach biznesu, gdzie konserwatyści mocniej dominują, a także w szkołach inżynierskich. Ale myślę, że to jest bezproduktywny podział dla zrozumienia akademii. Używamy tego rodzaju wyobraźni politycznej, którą importujemy z zewnątrz, nie dostrzegając, że polityka życia akademickiego wytwarza własne odmiany.

MŁ: To jakie napięcie definiuje akademię?

MDK: Czy jest to rozróżnienie na lewicę i prawicę? Ludzie spoza świata akademickiego powiedzieliby, że tak. Ale z wewnątrz mogą Wam powiedzieć, że nie. Dla mnie zagadnienie, które obecnie wstrząsa życiem akademickim, dotyczy tego, jak połączyć napięcie między doskonałością akademicką a różnorodnością i inkluzją. Dlatego jest to też pytanie o to, jak rozpoznać doskonałość. Kto ma prawo ją definiować? To jest dla mnie naprawdę ważne pytanie, które, jeśli uda się je przekształcić w pytanie akademickie, generuje o wiele mniej konfrontacji. Jak więc możemy stworzyć takie podejście do oceny jakości, które byłoby mocniej oparte na współpracy? To nawiązuje do tego, o co pytała Agnieszka: czy wskaźniki indywidualnych osiągnięć są neutralne? To oczywiście nie jest prawda. Jeśli masz historyka, który ma awansować, będziesz oceniał jakość jego książki albo książek. Jeśli o awans ubiega się demograf, będziesz patrzył na liczbę artykułów i miejsce ich publikacji. Jako socjologowie musimy nieustannie zastanawiać się nad tym, co nas odróżnia od innych dyscyplin. Jakie są standardy naszych osiągnięć?

MŁ: Jak łączysz to z polaryzacją?

MDK: Jeśli my – i to jest typowe dla nauk społecznych – zawsze skupiamy się na tym, co nas dzieli, a nie na tym, co nas łączy, to oczywiście będziemy akcentować różnice. Ale uważam, że kiedy zdamy sobie sprawę, że – i to jest znana kwestia, którą poruszył już Georg Simmel – kiedy ktoś

z zewnątrz kwestionuje to, jak dobra jest nasza jednostka, wszyscy mamy wspólny interes w poprawie jej jakości, a polaryzacja tylko ją rozerwie. To jest **jeden** sposób radzenia sobie z tymi różnicami i budowania ducha współpracy.

Nie będę oczywiście jedną z osób, które mówią, że jesteśmy jedną szczęśliwą rodziną. Nie sędzę, abym miał jakąś ostateczną odpowiedź na to, o co pytasz. Zasluguje to na znacznie więcej badań i refleksji. I myślę, że jednym z zagadnień jest tu to, że nie jesteśmy zbyt dobrzy w rozpoznawaniu przesłanek, które pozwalają nam na współpracę, i tego, jak te przesłanki nigdy nie są podzielane. Musimy to uznać i uwzględnić w kwestii wspólnych osiągnięć.

MŁ: Jak to działa na Twoim uniwersytecie?

MDK: Kiedy w Brown walczyliśmy o to, jak zwiększyć różnorodność, jedną z rzeczy, które ludzie mówią, jest to, że różnorodność to jedno, doskonałość to drugie, ale właśnie takie myślenie prowadzi do polaryzacji. To pytanie o to, jak zarządzać napięciami. Nam się to udało. Najlepszym sposobem, aby się z tym uporać, jest znalezienie ludzi, którzy rozszerzają mechanizm inkluzji uczelni, a jednocześnie mają niepodważalne osiągnięcia akademickie. I w ciągu ostatniego roku jakoś magicznie socjologia na Brown University została zmieniona. Ale to nie była magia. Był to wynik prawdziwej współpracy na wszystkich szczeblach uniwersytetu, mającej na celu zwiększenie naszej różnorodności i jednoczesne sprostanie standardom doskonałości. Nie wszyscy byli zadowoleni z tego procesu, ale teraz wszyscy cieszą się z rezultatu. Zyskaliśmy ogromny szacunek ze strony wyższych szczebli administracji naszego uniwersytetu oraz reszty Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego. To dramatyczna zmiana. Jestem z niej naprawdę dumny. Nie byłem liderem, ale z pewnością zrobiłem wszystko, co mogłem, aby przyczynić się do tej zmiany. To sprawiło, że poczułem się jej częścią. W tej trudnej transformacji przywództwo zostało rozproszone, o czym mówiłem wcześniej.

Mamy na naszych uniwersytetach trudności z uznaniem odmienności i różnorodności, które, jak podejrzewam, są większe niż w Polsce, ale myślę, że mają swoje analogie w Waszym kraju. Jedną z rzeczy, która jest tak oczywista w okolicznościach, w które jestem zaangażowany, jest to, że ludzie nie wiedzą, jak rozmawiać z szacunkiem o tych wszystkich różnych sprawach. Staramy się zatem znaleźć język, który wyraża szacunek, nawet jeśli się różnimy. Musimy pamiętać, że niektórzy ludzie po prostu nie mają zdolności językowych ani inteligencji emocjonalnej, aby rozpoznać te kwestie i działać w oparciu o nie, więc wolą ich unikać i je zakopywać.

I czasami widzę, że właśnie ci ludzie, którzy woleliby zakopać te kwestie, są również tymi, którzy lubią mówić o prawdzie i o tym, że uniwersytet jest jak Kościół oddzielony od świata. Ale zamiast wykorzystywać to do generowania większej polaryzacji, moglibyśmy potraktować to jako jedno z tych twórczych napięć, sprzeczności, których wszyscy doświadczamy, a z których można stworzyć coś lepszego.

Okolo 15 lat temu pracowałem z innymi kolegami po wydarzeniach z 11 września w USA i rozwinęliśmy współpracę wokół czegoś, co nazywamy „świętymi przestrzeniami i heretycką wiedzą” (Cohen, Kennedy 2005). Jak stworzyć przyjazne środowisko, które zadaje pytania o to, co jest niedozwolone? Zwłaszcza gdy dążenie do zadawania pytań ma na celu sondowanie kwestii, które są cenzurowane w danej społeczności? Jedną z rzeczy, która została ulatwiona, było to, że 11 września 2001 roku zrodził w Stanach Zjednoczonych wszelkiego rodzaju przerażające dyskursy, na które Stany nie były przygotowane, a na które nawet uniwersytety nie były przygotowane. Wszyscy ci z nas, którzy nie byli muzułmanami, wszyscy uczyliśmy się o islamie i próbowaliśmy zastanowić się, jak możemy wejść w dyskusję z islamem w sposób pełen szacunku. W tym samym czasie poza uniwersytetem rozwijał się przeciwny prąd. Nawet wczoraj widziałem na Facebooku post przyjaciela rodziny o tym, że dżihad polega na mordowaniu dobrych chrześcijan. To tak, jakby ta fantazja usprawiedliwiała nienawiść, która jest całkowicie sprzeczna z tym pełnym szacunku dialogiem, który mamy tworzyć w akademii. W 2001 roku ludzie nie byli przygotowani na tę potrzebę dialogu. Teraz są lepsi, ale niestety, nie wszyscy.

MŁ: Zrobiło się znów trochę dramatycznie... Czy ma ktoś na koniec jakieś rozluźniające pytanie?

Adam Doliwa (Wydział Matematyki i Informatyki UWM): Czy oglądałeś serial Netflixa *The Chair* (pol. *Pani Dziękam*)?

MŁ: To chyba powinno być pytanie do Anny Gizy-Poleszczuk!

AGP: Nie oglądałam. Szczerze mówiąc, nie oglądam nic, również na Netflixie. Ale może powinnam, faktycznie... Niech no tylko skończy się ewaluacja i ocena okresowa!

MDK: Bardzo mi się podoba to pytanie! Gdybym nie widział serialu *The Chair*, nie byłbym w stanie uczestniczyć w połowie dyskusji mających obecnie miejsce w amerykańskim środowisku akademickim. Wszyscy o nim mówią! Jedną z rzeczy, która jest niesamowita, jest to, że istnieje naprawdę wyraźny wzór tego, jak ludzie go odbierają. A ja sam jestem rozdwojony. Z jednej strony *The Chair* nie podobał się większości ludzi z mojego pokolenia, zwłaszcza większości mężczyzn z mojej grupy wiekowej. Bo był

tak irytujący. Sprawiał, że my, starsi, wyglądaliśmy, jakbyśmy nie nadawali za rzeczywistością. A szczególnie, wiesz, ten alkoholik – nie chcę za dużo zdradzać – on był sympatyczny. Ale przypominało mi to niektóre z rzeczy, z którymi musiałem sobie radzić, kiedy byłem w administracji... Z drugiej strony każda kobieta, a zwłaszcza każda kobieta z mniejszości etnicznych, z którą rozmawiałem (zwłaszcza jeśli miała obowiązki kierownicze), mówiła, że ten serial bardzo jej się podobał. Ponieważ ujawniał to, czego my wszyscy, starsi mężczyźni, którzy nie mamy obowiązków administracyjnych, nie dostrzegamy. A mianowicie, że wszyscy wyrzucamy śmieci na głowę lidera. I zamiast myśleć o tym, jak możemy pomóc coś naprawić, często mówimy: „Dlaczego Ty tego nie naprawiasz?”

Więc to było dla mnie coś w rodzaju jednego z tych badań socjologicznych, w których kładziesz przed kimś test Rorschacha i mówisz: „Powiedz mi, co przedstawia ten obrazek”, „Powiedz mi, o czym jest ta historia”, „Powiedz mi, o czym jest ten serial Netflixa”. Co to byłby za niesamowity projekt badawczy! Co powiecie na takie zadanie? Każdy musi zebrać sześć osób, aby obejrzeć ostatni odcinek *The Chair*, po obejrzeniu pierwszych pięciu, a następnie przeprowadzić grupę fokusową na ten temat. To ujawniłoby wiele. Jeśli zgromadzilibyśmy różne grupy z całego wydziału, to byłoby głębokie, zbliżające doświadczenie!

MŁ: Rozmowa z Tobą była dla nas właśnie takim doświadczeniem. Kiedy ze swoją chrypą odpowiadałeś na kolejne pytania, czułem, że cierpisz. Ale – jak wiemy – w środowisku akademickim cierpienie jest ważne! To, co możemy zrobić, to artykułować to cierpienie, zobaczyć, że cierpimy razem, i ponieść przez chwilę brzemię innych. Na tym polega solidarność. Chociaż nasza rozmowa przyjmowała czasami dramatyczny ton, to jednak zaczęliśmy od szczęścia. I myślę, że świadomość, iż rzeczywistość jest dramatyczna i czasami pełna cierpienia, sprawia, że nasze szczęście nie jest czymś udawanym. To nie jest sztuczny uśmiech. Powiedziałbym, że jest to polski, głęboki uśmiech na przekór przeciwnościom. Dziękuję, Michaelu, za Twój czas, za Twoją mądrość, za Twoją troskę o nas, niezależnie od naszych poglądów politycznych i naszych dróg życiowych. To przyjemność być częścią Twojej podróży.

MDK: Jestem zaszczycony i wdzięczny. Chcę Wam wszystkim podziękować za to, że byliście dla mnie inspiracją, nawet jeśli pod koniec traciłem głos! Wiele się nauczyłem!

*Opracowanie i tłumaczenie Anna Pazjo
Przejrzał Michał Łuczemski*

Bibliografia:

/// Broucker B., De Wit K., Leisyte L. 2015. *An Evaluation of New Public Management in Higher Education*, prezentacja na EAIR Annual Forum w Krems, Austria.

/// Cohen D.W., Kennedy M.D., red. 2005. *Responsibility in Crisis: Knowledge Politics and Global Publics*, Scholarly Publishing Office.

/// Ferlie E., Musselin Ch., Andresani G. 2008. *The Steering of the Higher Education System: A Public Management Perspective*, „Higher Education”, nr 56, s. 325–348.

/// Giza A. 2021. *Modernizując uczelnie. Polskie szkoły wyższe pod roku 1989*, „Nauka”, nr 2, s. 131–159.

/// Johnson B. 1992. *Polarity Management: Identifying and Managing Unsolvable Problems*, Human Resource Development Press.

/// Johnson B. 2020. *And: Making a Difference by Leveraging Polarity, Paradox Or Dilemma*, t. 1: *Foundations*, Human Resource Development Press.

/// Kennedy M. 2014. *Globalizing Knowledge. Intellectuals, Universities, and Publics in Transformation*, Stanford University Press.

/// Łuczewski M., i in. 2015. *Solidarność krok po kroku*, Centrum Myśli Jana Pawła II.

/// Pomianek T. 2014. *Dywersyfikacja źródeł przychodów, a nie pogoń za studentem*, [w:] *Idea uniwersytetu. Reaktywacja*, red. P. Sztompka, K. Matuszek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 253–266.

/// Porges S. 2020. *Przedmowa*, [w:] D. Dana, *Teoria poliwagalna w praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 11–15.

/// Wojciszke B. 2004. *The Negative Social World: The Polish Culture of Complaining*, „International Journal of Sociology” 34, nr 4, s. 38–59.

Academic Leadership Development Program w ramach projektu badawczo-wdrożeniowego „Przywództwo akademickie” został zrealizowany przez fundację Two Wings Institute pod kierunkiem Piotra Czekerdy na zlecenie Sieci Badawczej Łukasiewicz – Instytutu Organizacji i Zarządzania w Przemysle „Orgmasz” w ramach środków Ministerstwa Edukacji i Nauki.

/// **Michael D. Kennedy** – profesor socjologii oraz spraw międzynarodowych i publicznych na Brown University. Zajmuje się rolą akademii w globalizującym się świecie, ruchami społecznymi, zmianą systemową i solidarnością. Opublikował między innymi *Globalizing Knowledge. Intellectuals, Universities, and Publics in Transformation* (2014). Piastował wiele kluczowych stanowisk w administracji uniwersyteckiej na całym świecie (Uniwersytet Michigan, Uniwersytet Browna, Social Science Research Council, Singapore Management University, Europejski Uniwersytet Humanistyczny). Trener kung-fu, wielbiciel jogi i życia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6768-4134>

E-mail: michael_kennedy@brown.edu

/// **Anna Giza-Poleszczuk** – socjolożka, aktualnie dziekan Wydziału Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1994–2005 pracowała na menedżerskich stanowiskach w międzynarodowej korporacji, od wielu lat współpracuje z organizacjami pozarządowymi, brała udział w dużych projektach badawczych o profilu praktycznym – między innymi poświęconych szarej strefie, przedwczesnej dezaktywacji zawodowej czy sytuacji na obszarach popegeerowskich. W latach 2012–2019 pełniła funkcję Prorektor UW ds. Rozwoju. Lubi zwierzęta, Suwalszczyznę i jazz.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8667-262X>

E-mail: agiza@uw.edu.pl

/// **Michał Łuczewski** – socjolog, psycholog, metodolog, menedżer kultury, twórca filmów dokumentalnych i wystaw, pracownik Wydziału Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Członek zarządu fundacji Two Wings Institute oraz Polska Wielki Projekt. W przeszłości stypendysta między innymi Fundacji im. W. Fulbrighta na Columbia University, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i Institut für die Wissenschaften vom Menschen, autor książek *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej* (2012) i *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności* (2017). Maż i ojciec czwórki dzieci. Wciąż uważa, że nauka jest jego powołaniem.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6126-8869>

E-mail: luczewskim@is.uw.edu.pl

DYSKUSJE O KSIĄŻCE

O NASZOŚĆ NASZĄ I WASZĄ

MAGDALENA ŚRODA, *OBCY, INNY, WYKLUCZONY*

Marta Bucholc
Uniwersytet Warszawski

Studia nad wykluczeniem stanowią doskonale pole obserwacji zbiorowego narcyzmu, zwłaszcza tej jego odmiany, która rodzi się z przekonania o własnej kolektywnej wyjątkowości. Jednym z jego źródeł jest poczucie, że czasy, w których żyjemy, są inne niż wszystkie, że nasza kondycja jest jedyna w swoim rodzaju, że w związku z tym nasze działania i ich skutki nie mają precedensu w dziejach. Może to dotyczyć nie tylko wyrządzonego przez nas zła, ale też dobra – narcystyczny ekscypjonalizm potrafi się żywić zarówno samozadowoleniem, jak i samopotępieniem.

Główny zamysł książki Magdaleny Środy rozumiem jako próbę przełamania narcystycznej tendencji w myśleniu o wykluczeniu i obcości. Czy nasze czasy nadają obcości jakieś szczególnie złowrogie znaczenie? Czy bycie innym dziś jest jakościowo odmienne niż dawniej? Czy wykluczamy bardziej, czy mniej? A może tylko inaczej? I co to znaczy „my”?

Narcystyczne samozadowolenie kazałoby nam odpowiedzieć, że oczywiście wykluczamy mniej, że coraz lepiej radzimy sobie z łagodzeniem negatywnych skutków wykluczenia. Jest, ogółem rzecz biorąc, lepiej i jesteśmy coraz lepsi: my, jednostki, my, zbiorowości, społeczeństwa i ludzkość jako taka. Dobrym przykładem tego rodzaju narracji historycznej, tchnącej oświeceniowym optymizmem, jest szeroko dyskutowana praca Stevena Pinkera *The Better Angels of Our Nature* (2011). Nie twierdzi on wprawdzie, że jesteśmy aniołami, ale utrzymuje, że anielskie siły zawarte w naszej naturze widomie działają w historii. Jesteśmy po prostu ślepi na ich działanie, bo

tkwiąc w narcystycznym samopotępieniu, obawiamy się przyznać, że jesteśmy lepsi, niż nam się wydawało. Narcystyczne samopotępienie natomiast zdaje się wyrastać z odrzucenia racjonalistycznej dążności do powściągnięcia emocji. Cierpienie innych, obcych i wykluczonych dziś, tu i teraz, wywołuje w nas odruch empatyczny. Ten zaś unieważnia przeszłość, skupia się bez reszty na terażniejszości i wyjmuje ją z ram historycznych porównań, niestosownych wobec współodczuwanego ludzkiego bólu. Pławimy się więc w oglądzie własnego zła, pewni, że przynajmniej nikt nam nie zarzuci niedorozwoju sumienia.

Rzecz jasna ani jedno, ani drugie nie posuwa nas specjalnie naprzód na drodze do celu, jakim jest eliminowanie cierpienia obcych, innych i wykluczonych. „Zadaniem etyki – pisze Magdalena Środa, przywołując słowa Richarda Rorty’ego – jest budowanie międzyludzkiej solidarności, opartej na wrażliwości na cierpienie innych i niechęci do okrucieństwa” (s. 429). Jest to co prawda, jak poucza Rorty, zadanie niewykonalne na gruncie filozofii, co jednak nie znaczy, że filozofia nie powinna wnieść swojego wkładu w jego wykonanie. Refleksja etyczna na początku XXI wieku stoi na progu przelomu:

Wszyscy mamy poczucie, że w świecie, który przeszedł przez dwudziestowieczne totalitaryzmy, przez Zagładę i który zaczyna otwarcie mówić o swoich niegdysiejszych zbrodniach, chrześcijańskie i oświeceniowe słowniki etyczne straciły swoją moc – nie tylko rozwiązywania problemów, lecz także ich nazywania. Tak jak utracił swoją moc humanizm. (s. 444)

Nic więc prostszego niż uznać swą niemoc i zająć się jej egzegezą. Ale okrucieństwo pozostaje faktem bezspornym i budzącym sprzeciw: „Brak Boga i metafizyki nie zwalnia nas z powinności podejmowania wysiłków, aby nie być okrutnymi. A przecież byliśmy i wciąż jesteśmy okrutni” (s. 429). Książka Środy mówi o zwalczaniu okrucieństwa jako misji filozofii. To nie tylko historia ciągłości i przemian historycznych form okrucieństwa widzianych przez pryzmat aksjologii, ale i demaskatorska opowieść o tym, jak okrucieństwo infekuje nasze myślenie, także to najsubtelniejsze i najbardziej wyrafinowane.

Rozmach opowieści Środy jest imponujący. Indeks nazwisk i pojęć niewątpliwie ułatwiłby posługiwanie się tą szalenie erudycyjną książką: na prawie 500 stronach autorka przechodzi bowiem od starożytności do najbardziej współczesnej współczesności, od spojrzenia *sub specie aeternitatis* na

naturę ludzką i życie społeczne do oglądu dzisiejszej europejskiej i polskiej rzeczywistości makro i mikro. Odpowiada to dwojakiej naturze impulsu, który pchnął filozofkę do pracy. Jak czytamy w zakończeniu, „cele [książki] były przede wszystkim poznawcze: czym jest obcość z punktu widzenia filozofii, kultury, polityki i moralności?” (s. 443). Ale to, czym są obcość, inność i wykluczenie z punktu widzenia wszystkich wskazanych dziedzin, zależy od tego, czym są w życiu społeczeństw, do których przynależą filozofia, kultura, polityka i moralność. Można by wprowadzić poprzestając na rozważaniach czysto historycznofilozoficznych, ale takie ograniczenie Środa wprost odrzuca, deklarując, że jej celem było też „sformułowanie jakichś wyraźnych normatywnych wskazówek etycznych dotyczących melioracji relacji z obcymi” (s. 444). Drugiego motywu do pisania dostarczyła więc krytycznie ujęta terażniejszość:

Książkę tę zaczęłam pisać w Europie, która nie dość, że wydawała się spójna i nastawiona na dynamiczny rozwój, to jeszcze obiecywała dalsze otwarcie i kolejne zjednoczenia. Skończyłam ją pisać w Europie, która znajduje się w potężnym kryzysie (po Brexicie), w sytuacji bezradności i niechęci wobec zalewu uchodźców i migrantów, i w której w związku z tym kwitną nie tylko nacjonalistyczne nastroje, lecz także coraz bardziej prężne partie dążące do separacji narodów i odgrzewania plemiennych nienawiści.

Temat obcości jest zatem wciąż arcyważny.

Nie zniknęła też niechęć wobec innych, przede wszystkim gejów i kobiet. Utrzymuje się ona w Polsce i w dalekim świecie. Ci pierwsi są ciągle dyskryminowani i nie mogą uzyskać podstawowych praw, a emancypacja „drugiej płci” wyraźnie przyhamowała – niektórzy twierdzą, że mamy wręcz do czynienia z backlashem.

Temat wykluczenia inności ciągle jest palący. (s. 444)

Książka ukazała się zaledwie rok temu, ale przywołana lista wyraźnie domaga się aktualizacji, co najlepiej zaświadcza o wartości zamierzenia autorki.

Struktura pracy odpowiada jego krytycznemu celowi: po krótkim wprowadzeniu aparatu pojęciowego Środa przechodzi kolejno do figur obcości i inności, następnie do postaw wobec nich, wreszcie do projektów przyszłości poza barbarzyństwem i humanizmem. W poszczególnych rozdziałach, rozpisanych w porządku problemowym, dominuje z kolei ład chronologiczny: niemal każdy rozdział ma swoich głównych bohaterów

i bohaterki, od starożytności po współczesność. Postaciom wiodącym, do których należą między innymi filozofowie starożytni, Martin Heidegger, liczne przedstawicielki myśli feministycznej, Zygmunt Bauman, nade wszystko zaś wszechobecna Hannah Arendt, towarzyszy mnóstwo postaci odgrywających role pomniejszych i epizodyczne. Autorka omawia ich poglądy obszernie, wchodzi z nimi czasem w dialog, a czasem w spór, niekiedy bardzo żywy, jak choćby gdy zwalcza poglądy Ryszarda Legutki na kwestię tolerancji.

Pierwszym i niewątpliwym sukcesem narracji Środy jest to, że w ogóle zdołała się ostać jako osobne pisarskie ja wobec takiego nawału inspiracji, źródeł, nawiązań, cytatów i odniesień. Zawdzięcza to w znacznej mierze swojemu stylowi – pisze jasno, wyraziście i dobitnie, często zdaniami prostymi, które tak rzadko wychodzą spod akademickiego pióra. Nie na darmo książka nosi przy tym dedykację „Moim studentom”. Pisząca te słowa winna właściwie w tej chwili zadeklarować konflikt interesów i wstać od klawiatury, ponieważ owa dedykacja do niej także się odnosi. Zarazem jednak to właśnie studenckie doświadczenie pozwala mi jasno dostrzec drugą przyczynę sukcesu książki – zawiera ona myśli gruntownie przedyskutowane, przetestowane w wieloletniej praktyce nauczycielskiej, ujęte tak, by przemawiały do czytelniczek i czytelników, prowokując do poszukiwania odpowiedzi.

Bo nie są to w żadnym razie wyłącznie myśli, które można by przyjąć tak po prostu.

Zacznijmy od samej konceptualizacji obcości i inności we wprowadzeniu. „Obcość to nie tylko rewers «naszości» – obcy to zagrożenie” (s. 5) – pisze Środa, a pisząca tę recenzję natychmiast gotuje się do polemiki, za punkt wyjścia biorąc (choroba zawodowa historyczki socjologii) klasyczny esej Georga Simmla o obcym, wspomniany zresztą krótko przez Środę. Argumentowałam wiele lat temu, że na gruncie tez Simmla można postawić tezę o etycznej niezbędności obcości – z naszego kolektywnie egocentrycznego punktu widzenia obcy jest katalizatorem samopoznania (Bucholc 2010). Obcy nie jest rewersem „naszości”, ale pozwala podmiotowi zbiorowemu „my” uświadomić sobie, czym jest „naszość”. Obcy jest więc jej korelatem i uzupełnieniem, a co za tym idzie – bywa także jej otwarciem na inność. Obcość to forma społecznienia, przez którą ktoś „nie-nasz” może mieć – niepełny, ograniczony, generyczny, to wszystko prawda – udział w naszości. Czytając Simmla nieco wbrew Simmlowi, można by twierdzić, że obcość otwiera możliwość obecności „naszości”

waszej w naszym świecie – to podstawowy, ułomny, ale funkcjonalny interfejs między nami a tymi, którzy przychodzą skądinąd i zostają pośród nas.

Oczywiście myśl Simmla nie należy do inspiracji Środy, której konceptualizacja obcości jest zupełnie odmienna. Nie streszczając jej subtelnych wywodów na temat antycznych i starotestamentowych intuicji co do różnic między obcością a innością, zaryzykuję tezę, że autorka analizowanej tu monografii rozumie obcość wręcz odwrotnie niż Simmel – obcy to dla niej ci, którzy „nie należą w ogóle do żadnego porządku, reprezentują chaos, są spoza świata, choć uobecniają się dzięki cywilizacji i przeciw niej” (s. 3). Relacja między obcością a naszością staje się więc relacją ontologiczną: „Obcy nosi na sobie ślad tego, co poza bytem, poza rozumem, tego, co niepojęte, a co jednocześnie jest warunkiem tego, co bytowe, rozumne, inteligibilne, swojskie” (s. 8). Prowadzi to Środę do ogrodniczej metafory obcości: „obcych [...] pozbywamy się [...] jak chwastów albo przycinamy na nasz obraz i podobieństwo” (s. 11). Osobiście powiedziałabym raczej, że ogrodnicza postawa wobec obcości przejawia się w tym, że dajemy sobie prawo do zdefiniowania obcych jako chwastów i wyznaczenia im arbitralnie miejsc, gdzie w ramach naszości mogą egzystować. Rozciągamy zatem mury, druty kolczaste, kordony, którymi odgradzamy się od obcych, by uprawiać własne ogródki – to, co się dzieje poza nimi, zajmuje tylko najbardziej wytrwale i bezinteresownie przyrodniczki. Ale przecież i w obrębie naszych społeczeństw stosujemy toksyczne herbicydy, aby chaotyczna obcość nas nie ogarnęła.

W drugiej części książki Środa wprowadza cztery figury obcości i cztery figury inności. Figury obcości to zwierzę, dziki, niewolnik i uchodźca. Zdaniem autorki reprezentują one dla nas chaos. Dodalabym, że odczuwane niekiedy natężenie tego chaosu jest tak wielkie, że nie da się wytyczyć ścisłej granicy między naszością a obcością inaczej, niż starannie dozując okrucieństwo wewnątrz naszego świata, a nie tylko na jego granicach. Należałoby tu odróżnić dwie tendencje. Pierwsza zmierza do pozbycia się obcych – bo jakże pięknie byłoby, gdyby ich tu w ogóle nie było! To jednak myśl dla wielu miłośników ładu jakoś straszna. Druga prowadzi do ujęcia obecności obcych w karby, skoro przecież już tu są i uwolnienie się od nich pozostaje w sferze okresów warunkowych nierzeczywistych i nierzadko wstydlivych. Jeden z epizodycznych aktorów w opowieści Środy, Arjun Appadurai, pisał niegdyś o „naszych terrorystach” jako o projekcji naszego zbiorowego ja (Appadurai 2006). Zwierzę, dziki, niewolnik i uchodźca jako obcy to także projekcja nas samych, bo ich formy zjawiania się w naszej rzeczywistości zostały wytworzone przez nas. Celnie pisze o tym Środa

choćby w kontekście błędnego koła, w jakie zapędziła nas nasza polityka wobec zwierząt hodowlanych w globalnym, mięsożernym kapitalizmie. Moim zdaniem autorka nie docenia jednak wagi skutków dążenia do normowania chaosu obecnego w naszym świecie.

Wszystko wskazuje na to, że odpowiednikiem simmlowskiego obcego jest u Środy raczej inny. Jako figury inności obiera ona kobietę, Żyda, geja i nędzarza. Reguły wykluczenia innych „odnoszą się do roli, jaką odgrywiają, do pozycji w ramach społecznej stratyfikacji, a przede wszystkim do odstępowania od społecznej normy, jaką naznaczona jest ich tożsamość” (s. 10). Figury inności będą więc typami ról społecznych ujętymi relacyjnie:

Inny tkwi na dole hierarchii społecznej lub na jej peryferiach, poza uniwersalnością normy. I tak, kobieta jest innym wobec mężczyzny, Żyd – innym wobec chrześcijanina, gej – innym wobec seksualności uznanej za naturalną, ubogi zaś („ludzki odpad” – jak pisze Bauman) – innym wobec społeczeństwa dobrobytu. Każda z tych figur istnieje wbrew czemuś: wbrew kulturze, wbrew religii, wbrew naturze, wbrew logice bogacenia się. (s. 11–12)

Dobór figur innych jest oczywiście prerogatywą autorki, ponieważ jednak świat społeczny jest złożony i ról w nim niemało, warto zapytać, czemu akurat ci inni zostali wybrani do zobrazowania zjawiska inności. Są przecież, na przykład, rozmaici „nad-zboczeńcy”, jak ich określił Florian Znaniecki (2001) – inni odmienni przez swoją wybitność. Niektóre figury innego wyrastającego ponad normalność, a niekonicznie spychanego poniżej jej poziomu, dostały się do opowieści Środy niejako tylnymi drzwiami, na przykład jako kobiety – w tym charakterze pojawiają się jako figury inności święte ekstazy oraz politycznie albo artystycznie hiperaktywne wariatki-rewolucjonistki. Ale święci, bohaterowie, asceci i bojownicy o naszość inkluzywną bywają wszak także nie-kobietami i dysponują, by się tak niezręcznie wyrazić, samoistnym tytułem do bycia dyskryminowanym. Interseksjonalne podejście do wykluczenia takich postaci mogłoby przynieść ciekawe rezultaty dla filozoficznej analizy inności, wzbogacając o nowe wymiary wprowadzone przez Środę rozróżnienie między innością a obcością.

Dalej nasuwa się pytanie o niektórych „pod-zboczeńców”, którzy również nie zostali scharakteryzowani jako odrębne figury inności. Jeśli dla przykładu iść tropem cytowanej przez Środę listy adresatów uczynków miłosiernych wobec ciała z Ewangelii według św. Mateusza (25, 31–46), znajdziemy w *Obcym, innym, wykluczonym* głodnych i spragnionych, przybyszów

i nagich, ale względnie mało o więźniach i chorych. Dlaczego? Ich specyfika jako przedmiotu wykluczenia została wprawdzie poniekąd uwzględniona w części drugiej, przy omówieniu eksterminacji i biologizacji jako postaw wobec obcości, ale co najmniej chory (nieodolny, zdepresjonowany, dotknięty demencją, o ograniczonej sprawności ruchowej, umierający) znajduje się przecież w samym centrum naszego świata, i to nie tylko na Północy i Zachodzie. W wielu starzejących się gwałtownie populacjach rosnące rzesze ludzi wymagają ciągłej opieki i pomocy przez dziesiątki lat. Oni nie są wyjątkowi – są typowi i wszechobecni. To nie są obcy. To inni, którzy zresztą – zgodnie z zapowiedzią Środy – emancypują się w niektórych społeczeństwach bardzo skutecznie. Ich roszczenia emancypacyjne stawiają nas (wszystkich, czy tylko zależnie od wieku?) przed zupełnie nowymi problemami etycznymi, które łatwo przełożyć na dylematy organizacyjne, gospodarcze i polityczne.

Przypuszczam, że przyczyną zawężenia listy figur innych i przeniesienia rozważań nad niektórymi z nich do analizy postaw było założenie autorki, że wybrane figury pozwolą uchwycić główne mechanizmy kreowania inności, możliwe do zastosowania w innych kontekstach. Zwłaszcza figura ubogiego jest niezmiernie pojemna, bieda bowiem idzie w parze z innymi przesłankami wykluczenia, a wysoki status socjoekonomiczny skutecznie przed nim chroni. Być może zresztą odczuwany przeze mnie niedosyt analizy figur chorego i umierającego w książce Środy wynika wprost z przemożnego wpływu niedawnego doświadczenia pandemii. Pod koniec 2021 roku widać jasno, że wielowymiarowe wykluczenie związane z pojawieniem się COVID-19 należałoby bezwarunkowo dopisać do listy impulsów skłaniających do filozoficznej rewizji pojęć obcości i inności.

Część druga książki to analiza postaw wobec obcości. Poza wspomnianymi już eksterminacją i biologizacją (oraz medykacją) Środa rozważa symbolizację, orientalizację i obojętność. Analizuje także różne formy przemocy stosowanej wobec obcych. W tej części szczególnie widoczny jest silny wpływ myśli postkolonialnej na refleksję autorki, która – za Edwardem Saïdem – dąży do uchwycenia swoistości orientalizacji jako postawy wobec kolonizowanego obcego. Co ciekawe, właśnie w kontekście kolonizacji, dekolonizacji i postkolonializmu pojawia się niespodziewanie znajoma figura – chłop.

Zarówno dla Fanona, jak i dla Chakrabarty'ego właśnie niewykształcony, „przedpolityczny” chłop przechował te wartości, tradycje i zachowania, które nie poddały się kolonialnej obróbce.

„Chłop – pisze Chakrabarty – funkcjonuje dla mnie jako skrót dla wszelkich nienowoczesnych, wiejskich, niezsekularyzowanych powiązań i praktyk życia” [przypis pominięto]. To rodzaj archiwum habitusów życia codziennego. (s. 244)

Chłop to obiekt archiwalny, który dzięki dekolonizacji odzyskuje sprawczość jako podmiot historyczny – myśl ta przyświeca dążeniu do upodmiotowienia chłopca również w polskim piśmiennictwie ostatnich dekad (zob. Gospodarczyk, Kożuchowski 2021). Nie skupiając się tu jednak na zwrocie ludowym w naukach społecznych i humanistyce, pozwolę sobie wykorzystać okazję do postawienia innego pytania. W swojej analizie postaw wobec obcych Środa, zgodnie z przywołaną wcześniej myślą na temat okrucieństwa i potrzeby ujęcia problemu obcości w etyce normatywnej, skupia się na postawach negatywnych wobec obcych, na ich „niełubieniu”. Mówi więc o sytuacjach, w których obcy jawią się nam jako odstręczający, groźni, w najlepszym zaś razie, jak w przypominanym przez nią wstrząsającym performansie Mariny Abramović *Rhythm 0*, są wyabstrahowanym ze społecznego sensu obojętnym ciałem, które można dowolnie wykorzystać. Ale przecież chłopca da się lubić! Chłopomania to także postawa wobec obcości, która nie dość, że nie skutkuje wykluczeniem, to może wręcz doprowadzić do *Wesela* (z chłopką wprawdzie, nie z chłopem, a na pewno nie z Żydówką). Ogólnie rzecz ujmując, orientalizacja czy egzotyzacja niekoniecznie muszą zakładać negatywne zabarwienie postawy wobec obcego. Zawsze jednak zakładają nierównowagę sił, protekcjonalizm, generyczne ujmowanie i wynikające zeń ograniczenie uznania. Stereotypizacja pozostaje mechanizmem wykluczenia niezależnie od jej kazuistycznie ujętych pozytywnych czy negatywnych skutków.

Na wątpliwość Środy, „czy bardziej nie lubimy obcych, bo uświadamiają nam różnice, które nas niepokoją, czy też nie lubimy różnic i dlatego różnych od nas identyfikujemy jako obcych?” (s. 197), odpowiedziałabym więc, że zdecydowanie nie lubimy różnic, ale nie wynika stąd bynajmniej zawsze, że nie lubimy tych, którzy się od nas różnią. Różnicę możemy rozbroić, także afirmując różnych od nas, wynosząc ich na piedestał i potęgując różnice na własną niekorzyść w akcie idolatrii czy narcystycznego samopotępienia. I wcale nie oznacza to, że stajemy się przez to mniej dla obcych okrutni, bo przecież nadal ich nie widzimy i nie słyszymy, i nadal – jak to ujęła cytowana przez Środę Gayatri Spivak (2011) – nie mogą przemówić.

Czy zatem nie ma nadziei i skazani jesteśmy na okrucieństwo? W części drugiej rozdziału *My, humaniści* autorka omawia cztery postawy wobec

obcości, które wypróbowała ludzkość (a raczej jej zachodni judeochrześcijański podzbiór), zmagając się z problemem obcości: gościnność, miłość bliźniego, tolerancję i politykę wielokulturowości.

Analizy dotyczące gościnności uważam za jedną z najlepszych części książki, a wybór naprawdę nie jest łatwy. Wprawdzie nie mogę do końca zgodzić się z obserwacją, że „[a]ni rodzice, ani wychowawcy nie pouczają dzieci, aby były gościnne, tak jak pouczają, żeby były czyste, prawdomówne, uczciwe” (s. 305). Gościnność w skali mikro – jak należy postępować jako gość, a jak z gościem – jest, jak mi się zdaje, stałym elementem socjalizacji pierwotnej. Dla przykładu, rozpowszechnioną praktyką jest sprzątanie przed wizytą gości, w którym to procesie współpraca lub przynajmniej przyzwolenie dzieci bywają absolutnie nieodzowne... Przekaz kulturowy także obfituje we wzorcowe ujęcia gościnności. Daleko nie szukając: taki Sędzia z *Pana Tadeusza* ma nader precyzyjne wyobrażenie na jej temat (wskutek czego nie chce, „według nowej mody, odsyłać koni gości Żydom do gospody”). Byłoby wręcz dziwne, gdyby gościnność nie była objęta wpływem wychowawczym, bo jest to relacja piekielnie skomplikowana – chodzi wszak o przyjmowanie innego, ale na naszych zasadach, bo w naszym domu.

Autorka słusznie podkreśla asymetrię relacji gościnności oraz to, że zdarza się, iż przyjmujemy gości według naszych reguł, tymczasem oni są gośćmi według swoich reguł, co wiedzie do czasem komicznych, a innym razem tragicznych następstw. Przykładem tych ostatnich są doświadczenia z goszczeniem imigrantów. Nie zawsze się to dobrze kończy, nie tylko ze względu na ograniczoną gościnność gospodarzy, ale i z uwagi na wykrywane po fakcie, a prowadzące do przemocy konflikty kulturowych wyobrażeń między gośćmi a gospodarzami. Ich symbolem stały się między innymi dramatyczne wydarzenia sylwestrowej nocy 2015 roku w Kolonii, którym wiele zawdzięcza przywoływany przez autorkę „stereotyp uchodźcy, który gwałci nasze kobiety” (s. 312). Jednocześnie jednak kantowski ideał gościnności to element kolonialnego sztafazu Europy. Środa ironizuje wraz z Arendt: „Przypadek gościa, który gwałtem szerzy gościnność, to z pewnością europejska specjalność” (s. 308). Ironia jest tym głębsza, że wskutek masowych migracji i zwiększonego napływu uchodźców do Europy w ostatnich latach własne rozumienie gościnności przychodzi Europejczykom szerzyć raczej na własnym gruncie.

W swojej analizie gościnności Środa szczególnie nacisk kładzie na „radikalne wzmocnienie refleksu boskości” w chrześcijaństwie i jej „wymiar transcendentny” jako „doświadczenia Boga”, które osobie gościa przyda-

je nowej godności. To skądinąd jeden z niewielu momentów, gdy autorka dostrzega trwałe, pozytywny wpływ wypracowanych w dawnych epokach postaw religijnych na ograniczenie okrucieństwa, choć jest sceptyczna, jeśli chodzi o jego realną wagę:

Oczywiście można ironicznie powiedzieć za Kołakowskim, że „chrześcijaństwo bez użycia przemocy zdobyło pozycję, w której mogło samo przemoc uprawiać” [przypis pominięto], jest jednak przedmiotem wiary/wiedzy wielu Europejczyków ceniących siłę chrześcijańskiego elementu naszej cywilizacji, że Jezusowe „kochaj bliźniego swego” przyczyniło się, jeśli nie do ograniczenia przemocy w stosunkach międzyludzkich, osobowych i instytucjonalnych, to do uświadomienia sobie, że przemoc jest zła, a nasze wzajemne relacje mogą wyglądać inaczej. Tak jak ukazywał je Jezus. (s. 333)

Po gościnności, po miłości bliźniego i po tolerancji, która obywają się bez religijnych uzasadnień, przychodzi czas na politykę wielokulturowości. Ta operuje na relacjach pomiędzy grupami społecznymi, przekraczając ograniczenia indywidualistycznego myślenia o stosunkach społecznych oraz koncentracji na tolerancji religijnej. Środa pisze zdecydowanie: „mówienie, że «multikulti się skończyło» lub «multikulti to terror» – co często słychać – jest skandalem” (s. 359). Dostrzega jednak także racje krytyków wielokulturowości i potencjał opresji, który się w niej kryje. Zgodnie z zasadą konstrukcyjną tej części książki wielokulturowość jest ostatnią omawianą postawą wobec obcości, zrodzoną z ducha humanizmu, a jej słabości ostatecznie mają ilustrować niezdolność tegoż do reprezentowania uniwersalności i wyjaśnić potrzebę sięgnięcia po projekty posthumanistyczne.

Pominę pytanie, czy można sobie wyobrazić jakąkolwiek reprezentację uniwersalności, która ostałaby się wobec argumentów wysuwanych przez Środę w części drugiej – nie mam na nie dobrej odpowiedzi. Chciałabym jednak podnieść inną wątpliwość: jeśli nawet radykalna ograniczoność humanizmu jest faktem, to czy nie zasługiwałby na baczniejszą uwagę sam proces historycznospołeczny, w którym humanistyczne impulsy doprowadziły wszak w wielu obszarach do okielznania okrucieństwa, choć nie zdołały go wyeliminować? Położenie różnych innych i obcych, choć wciąż ujmowane w ramy „naszości”, nie jest przecież w społeczeństwach dzisiejszej Europy takie samo jak, dajmy na to, w społeczeństwach starożytnych.

Pisze o tym na stronie 239 tego numeru „Stanu Rzeczy” Hans Joas – autor, którego Środa nie cytuje, a który miałby być może nieco do dodania do jej argumentacji. Naszość pozostaje nasza, ale jeśli jest to naszość refleksyjna, nastawiona na (często przeciw bolesną!) rewizję historii i odwrót od hegemonicznej europejskiej narracji o cywilizacji i emancypacji, którą Środa wykpiwa już we wprowadzeniu, to chyba ma to jakieś znaczenie etyczne? Nawet jeśli ta refleksyjna naszość pozostaje, póki co, niszowa czy elitarna? Twierdzenie, że to właściwie wszystko jedno, zakrawałoby na narcystyczne samopotępienie.

To nie tylko uwaga co do rozkładu akcentów w argumentacji autorki w stylu: „przecież tę szklankę da się też opisać jako w połowie pełną”. Szklanka jest zdecydowanie nadal w połowie pusta. Ale dostrzeżenie namacalnych i pozytywnych skutków elementów projektu humanistycznego prowadzi do odmiennego uzasadnienia potrzeby jego przekroczenia. Dla przykładu, nie zgadzam się ze Środą w kwestii znaczenia praw zwierząt, o czym badaczka pisze w części pierwszej. Przywołuje tam ona bowiem rozważania Donny Haraway o filozoficznej istotności zwierzęcia jako bytu „zabijalnego”. Nie da się zaprzeczyć, że zabijanie zwierząt w naszych czasach osiągnęło rozmiary dotąd niespotykane w proporcji do wzrostu liczby ludności i gargantuicznych – pomimo nierówności – rozmiarów spożycia mięsa w skali globu. Nie da się jednak także zaprzeczyć, że zabijanie zwierząt nie jest bynajmniej sferą niepodlegającą niczyjemu zainteresowaniu, pozostawioną poza obszarem regulacji, w którym okrucieństwo może się plenić bez przeszkód. Przeszkody się pojawiają, są obchodzone, po czym pojawiają się kolejne. Być może – i piszę o tym z prawdziwą nadzieją – postęp regulacji przemocy wobec zwierząt sprawi, że w arsenale wykluczenia zabraknie oręża o kluczowym dotąd znaczeniu strategicznym – dehumanizacji. Jeśli **nawet** zwierząt nie wolno po prostu zabijać (bić, trzymać na łańcuchu, głodzić, okaleczać i dręczyć), być może odpadnie przesłanka mozolnego wmawiania sobie i innym, że jakaś określona kategoria ludzi to w istocie też zwierzęta? Nie jestem, przyznam, przekonana do tej myśli, ale samą możliwość trudno wykluczyć. A to już byłby duży zysk, osiągnięty nie tylko przez kampanie informacyjne i działania na rzecz uwrażliwienia społeczeństw na cierpienie zwierząt, ale też środkami prawnymi. Środa wprawdzie podziela przekonanie o skuteczności prawnej regulacji statusu zwierząt, lecz nie uważa, by mogła się ona przyczynić się do dalszej walki z ich zniewoleniem:

Jeśli chodzi o pozycję zwierząt względem nas, to najskuteczniejsze okazało się podejście prawne. Wpisywanie zwierząt w perspektywę

prawną zawsze jest jednak zamykaniem ich w jakimś systemie zniewolenia. Zwierzęta bowiem są traktowane jak rzeczy nie dlatego, że nie mają praw, ani dlatego, że są głupie, pozbawione rozumu, wierzeń, wspólnoty, świadomości własnej śmierci (z czego tak bardzo dumny jest człowiek), ale dlatego, że są czyjąś własnością. Święta. (s. 43)

Warto jednak zauważyć, że właśnie prawo własności ma historycznie bardzo zmienną treść (nie wszystko i nie wszędzie może być czyjąś własnością). Co więcej, własność bywa mniej lub bardziej święta, może podlegać ograniczeniom, a te mogą eliminować okrucieństwo. Niebagatelna jest w tym rola synergii impulsów płynących z różnych źródeł kulturowych. Dlatego też na przykład we fragmencie Katechizmu Kościoła Katolickiego, który komentuje Środa jako dowód na niedostateczne tempo zmian w ujmowaniu przez katolicyzm relacji między ludźmi a zwierzętami, widzę zapowiedź tego, że dążenie do zmiany uzyska być może dodatkowego sprzymierzeńca w postaci koncepcji integralności stworzenia. Podobnie surowa ocena działań ruchu obrońców praw zwierząt, który zdaniem autorki „ozdobił troską jedynie fasady systemu eksploatacji zwierząt” (s. 35), nie jest moim zdaniem uzasadniona. Można było (prawie na pewno) zrobić więcej, ale to, co udało się zrobić, ma wartość.

Wywód Środy w rozdziale poświęconym zwierzęciu jako innemu to niejako wstęp do posthumanistycznych projektów omawianych w ostatniej części książki. Upodmiotowienie zwierząt, opisywane w nawiązaniu do koncepcji *zoopolis* (Donaldson, Kymlicka 2011), odchodzi od ufundowanych na humanizmie koncepcji praw zwierząt i zmierza ku ich włączeniu w obszar politycznej podmiotowości. Ale humanizm przygotowuje grunt pod taką możliwość, pozwala ją w ogóle pomyśleć nie jako utopię, lecz jako możliwe do wprowadzenia rozwiązanie w organizacji życia politycznego i społecznego. Nadanie zwierzętom obywatelstwa łatwiej jakoś wyobrazić sobie w świecie, w którym przysługuje im ochrona prawna. Ta zaś wywodzi się, przynajmniej częściowo, ze źródeł humanistycznych.

Na przykładzie podejścia do roli zwierząt łatwo można zobrazować program posthumanizmu opisywany przez Środę:

Filozofia posthumanistyczna wysuwa jednak pewne propozycje takiego spojrzenia na wspólnotę, które wykracza poza naród z jego zamknięciem, poza kapitalizm z jego fetyszami zysku i wzrostu, poza indywidualistyczny, odseparowany od nie-ludzkiego świata podmiot. (s. 411)

To operacja wykraczania poza teraźniejszość i dzisiejszą praktykę ku przyszłości, która chce pozostawić za sobą opisane w książce pułapki obcości, inności i wykluczenia. Zmiana wydaje się nieodzowna, ale na czym można się oprzeć, by do niej doprowadzić?

Żadna z europejskich etyk nie zasypała dotąd przepaści między swoimi a obcymi, nawet jeśli jej deklaracje brzmiały racjonalnie, a może właśnie dlatego. Obcy ciągle są poza sferą naszych rzeczywistych zobowiązań moralnych. Inni ciągle jeszcze czują się gorsi i podporządkowani. (s. 427)

I znowu – różnię się tu od autorki podejściem do oceny przeszłości. Nie udało się zasypać przepaści, ale udało się, jak wierzę, wykazać, że nie jest to przepaść bezdenna. Na jej dnie zalega niemało gruzu dawnych uprzedzeń, w których wyburzaniu główną rolę odegrała racjonalność, przy wszystkich jej ograniczeniach, z etnocentryzmem i fałszywymi pretensjami do uniwersalizmu na czele. Ponadto jednak nad przepaścią przerzucono mosty. To kruche konstrukcje, z pewnością nie wiecznotrwale – wiele z nich spektakularnie się już zawaliło i wiele jeszcze takich katastrof zobaczymy – ale nawet po nędznych kładkach można przejść na drugi brzeg.

W zakończeniu Środa powraca do Rorty'ego i do zadania etyki jako „budowania międzyludzkiej solidarności, opartej na wrażliwości na cierpienie innych i niechęci do okrucieństwa” (s. 429). Postulat ten łączy się z projektami posthumanistycznymi o tyle, że postulowana w nich wrażliwość nie zakłada konieczności żadnych granic solidarności. Rorty mówi wprawdzie o tym, by „cały czas pilnie wypatrywać ludzi znajdujących się na marginesie, ludzi, których wciąż odruchowo uznajemy za ich, a nie nas” (s. 429), ale słowa te możemy odnieść do dowolnego rozumienia naszości. Kogokolwiek będziemy postrzegać jako jednego z nas, odruch konstruowania różnicy wciąż na nowo będzie nam otwierał oczy na etyczne zagrożenie – i etyczną wartość trwania z otwartymi oczyma. W ten sposób łatwiej nam będzie „zawsze, ilekroć ktoś jest dyskryminowany, stanąć po jego stronie” (s. 441). Tylko tyle.

Rorty, jak wiadomo, wierzył, że literatura ma większe szanse dopomóc w budowaniu międzyludzkiej solidarności niż filozofia. Środa kończy swoją książkę cytatem ze *Wspólnoty* „tęgiego poety”, Franza Kafki:

Poza tym jest nas pięciu i nie chcemy, by nas było sześciu. A w ogóle co za sens mieć to ustawiczne współlistnienie, między nami pięcio-

ma nie ma ono także sensu, ale jesteśmy już razem i tak pozostaniemy, nie chcemy jednak nowego zrzeczenia, właśnie na podstawie naszych doświadczeń. Jak to jednak wytłumaczyć szóstemu, długie wyjaśnianie oznaczałoby niemal przyjęcie do naszego grona, już lepiej nie będziemy wyjaśniać, nie przyjmujemy go. Niech się dąsa ile chce, odepchniemy go łokciami, ale choćbyśmy nie wiem jak odpychali, powróci. (s. 444–445)

To istotnie doskonała *coda* rozważań o obcości, inności i okrucieństwie. Ludzkie współbycie może być pozbawioną jakiegokolwiek sensu, rodzącą mizantropię udręką. Naszość nie jest równoznaczna z kordialnym otwarciem na drugiego w ramach naszego zrzeczenia. Oznacza natomiast obronę naszego zrzeczenia przed „szóstym”, bo jego przyjęcie zmuszałoby nas do ustanowienia zrzeczenia na nowo, z uwzględnieniem jego obecności, a ten wysiłek rozsadzilby wątle ramy naszej odporności na życie społeczne. Filozoficzne próby uzasadnienia, dlaczego innego nie chcemy, są tak samo płonne jak filozoficzne próby przekonywania, że owszem, chcemy, lecz na określonych zasadach, na własnych warunkach, w wyznaczonych z góry granicach oddzielających naszość naszą od waszej. W procesie urefleksyjniania naszości sami sobie narzuciliśmy jakże ryzykowną konieczność wyjaśniania, chętnie więc wykładamy rozwlekle swoje racje, by wykluczonymu podsunąć dyskurs jako nędzny substytut współbycia. Odpychamy szóstego, z dąsów innych i obcych czyniąc pożywkę dla narcystycznego samopotępienia.

Jakoś niemoralne zdaje się wierzyć, że cała ta kafkowska dynamika dziejowa społecznego piekła może nas posuwać ku wspólności bardziej solidarnej, czujnej na każdy przejaw okrucieństwa i dyskryminacji. Mimo wszystko jednak z książki Magdaleny Środy zaczerpnęłam w tym względzie nieco nadziei.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2006. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press.

/// Bucholc M. 2010. *Dehumanizujący wymiar obcości i jej etyczna niezbędność. Na marginesie „Obcego” Georga Simmla*, „Etyka”, nr 43, s. 64–76.

/// Donaldson S., Kymlicka W. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press.

/// Gospodarczyk M., Kożuchowski Ł. 2021. *Nowa ludowa historia: charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich*, „Studia Socjologiczne” 241, nr 2, s. 177–198.

/// Joas H. 2010. *Powstawanie wartości*, Oficyna Naukowa.

/// Kaczmarczyk M. 2012. *Socjologiczne zmagania z Platonem*, „Stan Rzeczy” 2 (3), s. 48–74.

/// Pinker S. 2011. *Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*, Penguin UK.

/// Spivak G.Ch. 2011. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24/25, s. 196–239.

/// Znaniecki F. 2001. *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// **Marta Bucholc** – profesor uczelni na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, *chercheuse associée* w Centre de recherche en science politique na Uniwersytecie Saint-Louis w Brukseli. Kieruje na WS UW finansowanym przez NCN projektem SONATA Bis pod tytułem „Kształtowanie się habitusu narodowego a proces cywilizacji w Polsce po roku 1989” oraz polską częścią projektu finansowanego przez Fundację Volkswagena zatytułowanym „Towards Illiberal Constitutionalism in East Central Europe”. Ostatnie publikacje autorki to: *The Established and the Outsiders in the Anti-LGBTI Campaign in Poland: Legal Performance of Exclusion*, „Law & Policy” (w druku); *Law and Liberal Pedagogy in a Post-Socialist Society: The Case of Poland*, „Journal of Modern European History” 18, 2020, nr 3, s. 324–334; *Schengen and the Rosary. Catholic Religion and the Postcolonial Syndrome in Polish National Habitus*, „Historical Social Research” 45, 2020, nr 1, s. 153–181.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1874-2024>

E-mail: m.bucholc@uw.edu.pl

LUD, HONOR I WŁADZA

JAŚMINA KORCZAK-SIEDLECKA, *PRZEMOC I HONOR W ŻYCIU SPOŁECZNYM WSI NA MIERZEI WIŚLANEJ W XVI–XVII WIEKU*

Michał Rauszer
Uniwersytet Warszawski

Tematem omawianej w niniejszej recenzji książki są tytułowe honor i przemoc na wsiach Mierzei Wiślanej. Układ pracy jest następujący: po wprowadzeniu otrzymujemy przegląd literatury dotyczącej przemocy i honoru. W części pierwszej autorka analizuje relacje przemocy z honorem w badanych miejscowościach. W drugiej zaś zajmuje się znaczeniem obu tych wartości dla kształtowania się relacji międzyludzkich, przy czym pojęcie „honor” rozumie szerzej niż to ogólnie przyjęte. Potocznie bowiem kojarzymy go z honorem rycerskim czy honorem jako cechą moralną właściwą osobom z klas wyższych. Zamiast tego Jaśmina Korczak-Siedlecka rozumie go jako rodzaj podmiotowości jednostkowej, społecznej reprezentacji danej osoby, która ma znaczenie w budowaniu relacji społecznych, pozycji, autorytetu, a także relacji ekonomicznych, zgodnie z zasadą, że „honorowej” osobie mogą pożyczyć pieniądze, gdyż reguluje ona swoje długi¹. Naruszenia tak rozumianego honoru traktowano jako przemoc, ponieważ podważały społeczną pozycję danej osoby, jej wiarygodność i autorytet. Kiedy do tego dochodziło, poszkodowany lub poszkodowana udawali się do sądu, dzięki czemu autorka pozyskała sporo ciekawego materiału źródłowego.

¹ Warto tutaj zwrócić uwagę na klasyczną pracę Pierre’a Bourideu *Poczucie honoru* (2007).

Trudno jednak powiedzieć, że praca Korczak-Siedleckiej jest przelomowa. Wbrew temu, że historia społeczna, historia antropologizująca czy mikrohistoria są w Polsce mało popularne, od lat ukazują się publikacje, które z powodzeniem można w te ramy ująć. I są to prace na ogół dobre. Podobnie jest z tematyką chłopską. Nie był i nie jest to temat najmodniejszy, co jakiś czas jednak ukazuje się książka, której przedmiotem są chłopi (zob. np. Beauvois 2006; Bukraba-Rylska 2013; Ślusarska 1998). Monografia Korczak-Siedleckiej ma jednak sporo walorów, które pozwalają stwierdzić, że nie tylko warto sięgnąć po tę pozycję, ale że powinniśmy po nią sięgać regularnie, by co jakiś czas odświeżyć sobie jej treść.

Od czasu wydania książki Adama Leszczyńskiego *Ludowa historia Polski* obserwujemy w naszym kraju wzrost zainteresowania tematyką chłopską (zob. Pobłocki 2021; Rauszer 2021). Wzrost ten jest na tyle istotny, że mówi się już o „zwrocie ludowym”, choć określenie to nie jest do końca trafne, aczkolwiek wskazuje na pewne znaczące zainteresowanie tematyką ludową niższych warstw społeczeństwa. Prace piszące historię warstw ludowych właściwie ukazują się w Polsce od 1989 roku dość regularnie (zob. Wiślicz 2001; Guzowski 2008; Wyzga 2019), jednakże dopiero ostatnia popularność tematyki ludowej zwróciła uwagę opinii publicznej na ten dorobek naukowy, nie tylko w ramach historiografii. Praca Jaśminy Korczak-Siedleckiej, choć nie wpisuje się w „zwrot ludowy”, z pewnością rozwija obszar wiedzy o życiu wsi.

W mojej ocenie jednym z najistotniejszych walorów tej pracy jest próba ukazania znaczenia honoru. Honoru nie tyle rozumianego w sposób metafizyczny, jaki przywołuje się często w dyskursie publicznym, ile rozumianego jako integralność i podmiotowość danej osoby. Jaśmina Korczak-Siedlecka w bardzo przenikliwy sposób wydobywa z materiału historycznego, w jaki sposób taka podmiotowość osoby była naruszana, a naruszenie to określa mianem przemocy. Idąc dalej, badaczka prezentuje, że tak rozumiana przemoc pozwala ukazać i oświetlić kształtowanie się stosunków społecznych, dlatego że przez naruszenie honoru odsłania możliwość reagowania na nie. Przy tym nie dotyczy to wyłącznie relacji między w miarę równymi sobie sąsiadami. Pokazuje to, w jaki sposób kształtowały się relacje władzy (klasowe, patriarchalne), bo ten, kto mógł bez konsekwencji naruszać honor innych, znajdował się wyżej w hierarchii. Pokazuje to także, jak kształtował się opór wobec relacji władzy, ponieważ ci, którzy na naruszenia swojego honoru reagowali, podważali monopol władzy na przemoc, wykorzystując do tego przeróżne narzędzia. Jest to o tyle ważne, że opór wobec władzy zawsze jest tym procesem, który powoduje, że mamy do czynienia nie tyle

z samym uznaniem relacji władzy, ich akceptacją, ile nieustannym negocjowaniem i przesuwaniem granic tego, co władza (przeróżnie rozumiana) chce i może – podobnie jak w sprawach między sąsiadami, gdzie takie relacje władzy nie występowały. Spory o honor pokazują, jak negocjowano także własną pozycję, jak uzależniona była ona od opinii, a fakt, że sprawy te kończyły się czasem w sądzie, pokazuje, że miało to niebagatelne znaczenie.

Zasadniczy trzon bazy źródłowej stanowią księgi sądowe Mierzei i Szkarpawy, sporządzone przez administrację Gdańska należącego w omawianym okresie do Prus Królewskich. Badany przez autorkę przedział czasowy obejmuje lata 1578–1626. Wskazanie na ten zasób jest o tyle ważne, że pokazuje, jakiego rodzaju pracę wykonała badaczka. Jej przedmiotem nie jest wyłącznie historyczna rekonstrukcja stosunków na podstawie badanego materiału, ale jego analiza z perspektywy wyraźnie postawionego problemu, jakim jest prześledzenie napięć tworzących się wokół naruszenia honoru. W publikacji tej mamy więc do czynienia nie tyle z próbą dostrzeżenia w tym materiale przeźroczyściego odbicia ówczesnych stosunków społecznych, ile raczej rodzajem antropologicznego podejścia do materiału historycznego, który pozwala zrozumieć, w jaki sposób kształtowały się określone stosunki oraz jakie nadawano im znaczenie. Jaśmina Korczak-Siedlecka jest świadoma, że ten dziewiętnastowieczny paradygmat opierający się na chęci opisanego „jak było” w danym czasie i miejscu, który świadomie lub nieświadomie naznacza większość prac historycznych w Polsce, już dawno uległ podważeniu. Za pomocą dostępnych danych pisanych nie jesteśmy bowiem w stanie obiektywnie odtworzyć rzeczywistości społecznej, nie jesteśmy w stanie nawet się do tego zbliżyć. Materiał, z jakim mamy do czynienia, pozwala za to uchwycić dynamikę procesów, choć jest to coś innego niż ich zobiektywizowanie w rzekomo neutralnym opisie. Autorka *Przemocy i honoru...* stara się więc analizować wyrywkowy problem, który pozwala jej zrozumieć, w jaki sposób kształtowały się stosunki między ludźmi, na czym je opierano w określonym czasie. Zwłaszcza że chodzi o sposoby pozornie różne od tego, jak te stosunki kształtujemy obecnie.

Szkoda tylko, że Korczak-Siedlecka nie pokusiła się o próbę problematyzowania relacji między wsią czy wsiami a lokalnymi instytucjami administracji. Potoczna opinia o sprawach, jakie między mieszkańcami wsi się rozgrywały, każe myśleć, że w ich przypadku odwołanie się do jakiegokolwiek instytucji administracji, czy to państwowej, czy innej, wchodziło w grę wyłącznie w ostateczności. Wiele badań nad chłopami (czy sze-

rzej – mieszkańcami wsi) na świecie wskazuje, że jednym z najistotniejszych czynników wywołujących ich opór było właśnie mieszanie się instytucji w ich sprawę². Za niedopuszczalne poczytywano powoływanie się na instytucję przy rozwiązywaniu kwestii, jakie powinno się rozwiązywać między sobą. Warto by się więc zastanowić, co sprawiało, że na Mierzei Wiślanej do sądu udawano się ze sprawami dotyczącymi sąsiedzkich obelg i utarczek słownych. Co więcej, intuicja wskazuje, że odwołanie się w sporach sąsiedzkich do instytucji zewnętrznych może znacząco wpłynąć na lokalne i sąsiedzkie więzi.

Odpowiedzi na te pytania trudno oczekiwać od pracy, która miała uprzednio określoną strukturę i przemyślany tok wywodu, jednakże w trakcie całej lektury gdzieś takie pytania nieustannie się pojawiały. Należy także zwrócić uwagę, że autorka daje się prowadzić przez źródła, nie odczytuje ich tak, jak „powinno się” je w danym momencie odczytywać. Zamiast tego stara się raczej zrozumieć znaczenie poszczególnych problemów dla zaangażowanych w nie osób. Dlaczego sprawa nazwania sąsiada „szelmą i złodziejem lososi” trafia do sądu? W ramach jakiego systemu symbolicznego obelga ta ma tak wielką wagę? Jak ją rozumieć? Jaśmina Korczak-Siedlecka przystępuje do tych pytań z precyzją historyczki i etnograficznym uchem, pozwalającym wykroczyć daleko poza zwykłe sprawozdanie z tego, co udało się znaleźć w archiwum.

Dostrzegam jednak w niektórych miejscach omawianej pracy pewien brak antropologicznego wyrobienia, zdaje się będącego pochodną traktowania antropologii przez środowisko historyczne po macoszemu. W niektórych fragmentach autorka na poparcie swoich tez wydaje się dość przypadkowo brać za podstawę koncepcje należące już raczej do historii myśli antropologicznej. Przykładowo w części pierwszej podaje różne rodzaje werbalnej przemocy, takie jak oszczerstwo, szyderstwo, plotka, groźba czy przekleństwo. Jako podstawę rozumienia znaczenia tychże wskazuje zasady magicznego myślenia, opierając się na pracach Bronisława Malinowskiego (działanie za pomocą słowa) oraz teorii performatywnej aktów mowy. Badaczka twierdzi, że problem polegał na tym, że kiedy ktoś wypowiada na przykład obelgę: „ty złodzieju fładry”, tym samym stwarza w publicznym obrazie pewne wyobrażenie na temat danej osoby. Wobec takiej obelgi wytaczano zatem procesy, które miały ten obraz zmasać. Korczak-Siedlecka dochodzi do wniosku, że słowa te miały znaczenie „magiczne”, stwarzały

² W badaniach nad chłopskimi ruchami istnieje cały nurt zajmujący się oporem chłopów wobec ingerencji ze strony państwa i instytucji. Wymienia się tutaj takich badaczy, jak Eric R. Wolf, James C. Scott i innych. Zob. Jenkins 1983.

pewną rzeczywistość, którą sąd miał unieważnić (czy też skazać obrażającego na „odszczekanie” takich słów).

Można wobec tego podnieść pewne zastrzeżenia. Mianowicie założenie to opiera się na przekonaniu, zaczerpniętym zresztą między innymi z prac wskazanego Malinowskiego, że słowo w kulturach „tradycyjnych” ma magiczną moc, to znaczy – jest tożsame z działaniem. Kiedy wypowiadam coś, to tak, jakbym to stwarzał. Pierwszym problemem jest tutaj problem z danymi. Malinowski, tak jak inni antropolodzy, zbierał je w trakcie badań terenowych, ale mimo wszystko były one zapośredniczone przez tłumaczy. Powoduje to, że czasem bierze się pewne sformułowania zbyt dosłownie, co powoduje, że powstaje wrażenie, jakby „dziki” (jak pisał sam Malinowski) rzeczywiście wierzył w to, kiedy my, racjonalne, oświecone podmioty, wiemy, że jest inaczej. Tymczasem gdyby zbadać kontekst żywego użycia słowa, mogłoby się okazać, że tezy o „magicznej” mocy słów są nieco na wyrost, a sprawa jest trochę bardziej skomplikowana. Wskazywało na to zresztą wielu badaczy i badaczek tego zagadnienia po Malinowskim (zob. Engelking 2010; Buchowski 1993; Kajfosz 2009).

W przypadku pracy Jaśminy Korczak-Siedleckiej mamy do czynienia z danymi pozyskanymi z protokołów postępowań administracyjnych. Kontekst zbierania danych jest więc tutaj zasadniczo odmienny i bardzo trudno wyrokować o realnym sposobie funkcjonowania tego typu słów (obelgi, przekleństwa). Po prostu nawet dzisiaj człowiek w kontakcie z administracją zachowuje się inaczej niż w codziennej rozmowie, nawet jeżeli ta rozmowa jest klótnią. Problem polega na tym, że może nie tyle chodzić o to, że obelżywe słowa „stwarzają” w publicznej przestrzeni coś, jakiś fałszywy obraz, ile o coś zupełnie przeciwnego – może plotki, oszczerstwa i inne ujmują honoru, pomniejszają go u danej osoby? Wartość ta rozumiana jest tu przecież, jak sama autorka wskazuje, jako rodzaj społecznego kredytu zaufania, a to przecież na podstawie publicznej „opinii” o honorze danej osoby budowany był jej autorytet, pozycja społeczna, a więc także możliwości społeczne. Być może w procesach wytaczanych o zniesławienie nie chodzi o usunięcie stworzonego (magicznie) za pomocą słowa obrazu danej osoby, ale o „oddanie” zabranego za pomocą zniesławienia kawałka honoru? Są to jednak kwestie nie tyle podważające wartość pracy, ile otwierające wobec niej dyskusję.

Pisząc kilka akapitów wcześniej o tym, że autorka rekonstruowała, w jaki sposób kształtowane były stosunki między ludźmi, podkreśliłem, że chodziło o sposoby „pozornie” różne od naszych. Czy zatem taki sposób rozumienia honoru i przemocy, jaki opisała Korczak-Siedlecka, nie rezonu-

je także w naszych czasach? Jeżeli spojrzymy na mury wielu polskich miast, zobaczymy, jak usilnie kibice przeciwnych drużyn starają się „podważyć” honor innych i jakie znaczenie ma dla nich obrona tego honoru. Jeżeli zaś spojrzymy na filmy traktujące o środowiskach mafijnych, dostrzeżemy, że sporo z nich za oś narracji wybrało właśnie próbę rehabilitacji czy odwetu za splamienie honoru, a osoby, których one dotyczą, wcale z arystokracji się nie wywodziły. Kiedy czytałem strony pracy Jaśminy Korczak-Siedleckiej dotyczące obrazy na tle seksualnym, od razu przypominała mi się scena z serialu *Rodzina Soprano*, kiedy jeden z bohaterów i członek mafii pobił swoją partnerkę za wyjawienie, iż odbył z nią *cunnilingus*. Okazało się wówczas, że w środowisku gangsterów było to traktowane jak obelga, podważało jego honor i pozycję jako mężczyzny.

Takie prace jak ta autorstwa Jaśminy Korczak-Siedleckiej powinniśmy jednak czytać, bo nie tylko pozwalają one zrozumieć coś z przeszłości, ale dają także podstawy rozumienia teraźniejszości. Ta konkretna publikacja wprowadza między innymi na nowo pojęcie honoru (rozumianego jako podmiotowość) w obszar naszych zainteresowań, pozwala zrozumieć, jakie znaczenie w różnych środowiskach ma budowana o nas opinia, poparta stosownym zachowaniem, i jak wielkie znaczenie może mieć utrata choćby cząstki dobrego imienia. Poza tym jest to solidnie przygotowana monografia historyczna, mocno osadzona w antropologii czy socjologii historycznej, napisana przy tym z dużą swobodą i znajomością rzeczy.

Bibliografia:

/// Beauvois D. 2006. *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, tłum. K. Rutkowski, Wydawnictwo UMCS.

/// Bourideu P. 2007. *Poczucie honoru*, [w:] tegoż, *Szkieł teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wyd. Marek Derewiecki.

/// Buchowski M. 1993. *Magia i rytuał*, Wyd. Instytut Kultury w Warszawie.

/// Bukraba-Rylska I. 2013. *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Engelking A. 2010. *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Oficyna Naukowa.

/// Guzowski P. 2008. *Chłopi i pieniądze na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, Avalon.

/// Jenkins C. 1983. *Why do Peasants Rebel? Structural and Historical Theories of Modern Peasant Rebellions*, „American Journal of Sociology” 88, nr 2, s. 487–514.

/// Kajfosz J. 2009. *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

/// Korczak-Siedlecka J. 2001. *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*, Wyd. FNP.

/// Pobłocki K. 2021. *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne.

/// Rauszer M. 2021. *Sila podporządkowanych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Ślusarska M., red. 1998. *Dwór-plebania-rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII–XVIII wieku*, DiG.

/// Wiślicz T. 2001. *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Neriton.

/// Wyźga M. 2019. *Homo Movemens. Mobilność chłopów w mikroregionie krakowskim XVI–XVIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

/// **Michał Rauszer** – kulturoznawca i antropolog. Pracuje na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w badaniach i pisaniu o oporze, buntach oraz sytuacji osób podporządkowanych. Jest autorem monografii *Homo Frajer. Nieświadome wymiary kultury* (2014), *Bękarty pańszczyżny* (2020) oraz *Sila podporządkowanych* (2021).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4956-4256>

E-mail: mrauszer@gmail.com

DLACZEGO ZALEŻY NAM NA RZECZACH, KTÓRYCH NIE POTRZEBUJEMY? CZYLI MATERIALISTYCZNE UTOPIE W REALIACH PÓŹNEGO KAPITALIZMU

ARTYKUŁ RECENZYJNY DOTYCZĄCY KSIĄŻKI ANDRZEJA WAŚKIEWICZA *LUDZIE – RZECZY – LUDZIE.* *O PORZĄDKACH SPOŁECZNYCH, W KTÓRYCH RZECZY ŁĄCZĄ, A NIE DZIELĄ*

Tomasz Maślanka
Uniwersytet Warszawski

Najnowsza publikacja Andrzeja Waśkiewicza, jak zresztą każda dobra książka, prowokuje czytelnika do postawienia sobie co najmniej kilku istotnych pytań, w tym wypadku odnoszących się przede wszystkim do przeobrażeń, kluczowych założeń oraz przyszłości systemu kapitalistycznego, opartego na nieustannym obiegu oraz konsumpcji przedmiotów materialnych, odgrywających w jego ramach przede wszystkim rolę dóbr pozycyjnych i statusowych. Nie jest to zatem, moim zdaniem, książka jedynie o utopiach, choć podejrzewam, że taki był właśnie zamysł jej autora – stworzenie szerokiej i erudycyjnej panoramy materialistycznych utopii. Jeśli się nie myłę co do istoty zamiaru Waśkiewicza, to efekt ten osiągnął on w swej książce z nawiązką. Należy uczciwie powiedzieć, że ów naddatek, o którym tu mowa, może rozczarować tych, którzy spodziewaliby się w tym miejscu „klasycznej recenzji”, w rodzaju drogowskazu czy wręcz przewodnika po

bogactwie utopijnych idei, okraszonego tu i ówdzie, z recenzenckiej powinności, szczyptą kąśliwego komentarza czy mniej lub bardziej uzasadnioną krytyką. W eseju tym odnoszę się więc również do kilku kwestii, które *expressis verbis* nie pojawiają się jako bezpośredni efekt pracy historyka idei nad kompleksową materią całego przedsięwzięcia. Uważam, że taki jest hermeneutyczny przywilej każdego czytelnika. Taki jest także, według mnie, los wszystkich dobrych książek – zawsze wypowiadają więcej, niż chcą ich autorzy. Jeśli istnieje jakiś idealny typ odbiorcy podobnych recenzji, któremu potrzebny intelektualny bedeker i kompas do jego czytelnicznych podróży, lepiej niech skończy lekturę na tym zdaniu. Dla pozostałych i tak zapewne nie ma to większego znaczenia i sami sięgną po książkę Waśkiewicza. Mogę jedynie dodać, że warto to zrobić, nawet jeśli nie jesteśmy pasjonatami materialistycznych utopii.

Rzeczy, można powiedzieć, zawsze były przedmiotem społecznej dystynkcji. W kulturze zachodniej celem gromadzenia przedmiotów było pierwotnie rozwijanie tożsamości posiadacza, „ja” otoczonego przedmiotami jako parafernaliami wzniosłości i wysokiego statusu społecznego, co dobrze obrazuje portretowe malarstwo flamandzkie, ukazujące zasobnych mieszczan na tle zgromadzonych utensyliów.

W przeciwieństwie jednak do relacji interpersonalnych stosunek człowieka do rzeczy jest niejednoznaczny. Z jednej strony posiadanie rzeczy może być źródłem przyjemności, zwłaszcza jeśli relację tę cechuje poręczność w heideggerowskim znaczeniu tego terminu. Z drugiej zaś świat przedmiotów materialnych może mieć dla człowieka alienujący charakter, pozbawiając go satysfakcji z posiadanych rzeczy, jeżeli funkcjonują one wyłącznie jako wskaźniki statusu społecznego, czyli dobra pozycyjne, w których zawarty jest naddatek rywalizacyjny. Andrzej Waśkiewicz opisuje w swojej książce utopie, w których, jak wskazuje już tytuł publikacji, rzeczy łączą, a nie dzielą, czyli nie są powodem dystynkcji i w konsekwencji nie prowadzą do alienacji. Wyróżnia on w wybranych przez siebie utopiach trzy motywy: racjonowanie, odtowarowienie i odwartościowanie. Są to trzy idealne i ahistoryczne typy materialistycznych utopii, którym autor podporządkowuje wszystkie opisywane w pracy utopijne projekty, począwszy od starożytności, a na czasach najnowszych skończywszy. Wszystkie je łączy kwestionowanie konstytutywnych dla kapitalizmu zasad wymiany towarowo-pieniężnej jako sposobu organizacji relacji pomiędzy jednostkami.

W pierwszym przypadku chodzi o taki sposób reglamentowania zasobów, by nikt nie posiadał nadwyżki dóbr, odpowiadającej za powstawanie nierówności społecznych. Odtowarowienie oznacza nadanie rzeczom sta-

tusu darów, będących przedmiotem dobrowolnej i bezpośredniej wymiany. Odwartościowanie natomiast, dzięki obfitości dostępnych zasobów, oznacza zaspokajanie potrzeb materialnych bez konieczności wikłania się w sieci relacji interpersonalnych. Autor zupełnie świadomie nie zastanawia się nad osiami podziałów ideologicznych, czyli najkrócej mówiąc, nie interesuje go, czy danej utopii bliżej do konserwatyizmu, libertarianizmu, czy socjalizmu. Modelowym niejako przykładem, pozwalającym na sprobemowanie rozproszonych treści poszczególnych, rozważanych w książce utopii, jest idea optimum dóbr, a zatem taka relacja człowiek–rzeczy, w której wszyscy mają to, czego potrzebują, a same rzeczy nie tworzą konfliktogennej hierarchii. Każda z omawianych w książce utopii ma takie optimum zapewnić. Idea optimum dóbr jest oczywiście, na co badacz zwraca uwagę, antykapitalistyczna, ponieważ podkopuje fundamentalne założenia i logikę działania systemu kapitalistycznego, którego funkcjonalnym imperatywem jest, jak wiadomo, maksymalizacja produkcji, stymulowana stale rosnącą konsumpcją. Występuje ona w rozmaitych konfiguracjach, w wielu wariantach krytyki kultury masowej i społeczeństwa konsumpcyjnego, zwłaszcza tych bardziej radykalnych, nawiązujących wprost lub pośrednio do dziedzictwa teorii krytycznej.

Sposób utopijnego myślenia o porządku społecznym, w którym rzeczy łączą ludzi, sprowadza się do wizji ładu eliminującego asymetryczność relacji społecznych, a przyczynę tej asymetrii utopiści widzą w nierówności, *resp.* niewłaściwej, dystrybucji dóbr materialnych. Kolejnym motywem jednoczącym wybrane nurty utopijnego myślenia jest ich antykapitalistyczna orientacja, niekoniecznie w znaczeniu kwestionowania podstaw wymiany wolnorynkowej, ale na bardziej fundamentalnym poziomie – jako podważenie zasadności wymiany dóbr pomiędzy ludźmi, odpowiadającej za tworzenie więzi i relacji międzyludzkich.

Można więc powiedzieć, że utopijne projekty wyrastają tyleż z idealistycznych i często podszytych iluzjami predylekcji ich autorów do projektowania wysnionych porządków społecznych, ile z krytyki zastanej rzeczywistości. Jakkolwiek zamysłem autora była, jak się zdaje, przede wszystkim analiza myślenia utopijnego, to książka, poruszając kwestie przenikania się złożonej infrastruktury świata materialnego i człowieka, nieuchronnie wikła się jednak w szereg innych, istotnych dla przeobrażeń późnego kapitalizmu, problemów. Częściowo są one maskowane erudycją historyka, czasami gubią się pośród detalicznych i błyskotliwych opisów. Nie jest to oczywiście zarzut wobec książki, która nawet jeśli miała być jedynie rzetelnym studium z historii utopijnych idei, to jednak zdecydowanie, moim

zdaniem, wykroczyła poza ten horyzont. Czytając tę pozycję, odnosi się wrażenie, że jej twórca równie sprawnie porusza się po utopiach powstałych w Grecji czasów Platona co po tekstach całkiem współczesnych. Nie sposób rzecz jasna ustosunkować się do wszystkich omawianych w książce utopii, zwłaszcza jeżeli zamiarem recenzji nie jest jej streszczenie. Odniosę się więc jedynie do wybranych i moim zdaniem najbardziej interesujących kwestii.

Zacznijmy od tego, że w starożytnej Grecji różnice majątkowe stanowiły w zasadzie jedyną realną płaszczyznę stratyfikacji społecznej, jak powiedziałby socjolog. Platońska utopia, przy braku innych kryteriów zróżnicowania społecznego, jak choćby podziałów ideologicznych, bardziej współczesnych różnic wynikających ze stylu życia, etniczności czy konstruowanych tożsamości, skupia zatem jak w soczewce liczne interesujące problemy, odnoszące się wprost do relacji człowiek–rzecz, różnic wynikających niemal jedynie ze zróżnicowania majątkowego. Wydaje się, że stosunek Platona i w ogólności starożytnych filozofów do posiadanego bogactwa, a co za tym idzie – do ludzi mogących sobie pozwolić na komfort niepodjęmowania zajęć o charakterze zarobkowym, był co najmniej dwuznaczny. Z jednej strony ideał sprawiedliwego życia, które znaczyło dla starożytnych, mówiąc dzisiejszym językiem, harmonijne życie pod rządami rozumu, wymagał sporej ilości materialnego bogactwa, uwalniającego od przykrej konieczności pracy zarobkowej, zapewniającej środki do życia. Z drugiej strony bogactwo w sensie materialnym było dla Platona przeszkodą w prowadzeniu roztropnego *vita contemplativa*. Bogacenie się społeczeństwa, czyli wzrost gospodarczy, narusza bowiem dla Platona ład społeczny.

Elementy platońskiej utopii odnajdujemy również w egzemplarycznym dla gatunku dziele Thomasa Morusa. Utopia tego autora opiera się na kontryfaktycznym założeniu o niekonfliktogennym charakterze porządku społecznego, opartego na zróżnicowaniu funkcjonalnym. Każdy, kto zapoznał się z krótkim wywodem Kingsleya Davisa i Wilberta Moore'a o funkcjonalnej, a przez to nieuchronnej, genezie nierówności społecznych, zdaje sobie zapewne sprawę, że samo funkcjonalne zróżnicowanie pozycji społecznych, które u wymienionych autorów jest nieświadomie wypracowanym sposobem zapewnienia funkcjonalnie istotnych pozycji w społeczeństwie, nie wyklucza, a wręcz zakłada prestiż jako dodatkowy element podnoszenia lub obniżania statusu społecznego. Tam gdzie w grę wchodzi rywalizacja o prestiż, gdzie pojawiają się ambicje, tam tworzy się hierarchia i nie może być mowy o utopijnej harmonii. Nietrudno się

domyślić, że takich kontrfaktycznych rozumowań w opisywanych przez Waśkiewicza utopiach odnajdziemy znacznie więcej. Dla Morusa najważniejsze było jednak zniesienie własności prywatnej i pieniędzy, czyli tego, co odpowiada za tworzenie podziałów i nierówności. W jego utopii mamy do czynienia z jawnym oskarżeniem ówczesnego skorumpowanego i opartego na nierównościach oraz niesprawiedliwych klasowych przywilejach społeczeństwa. Utopiści, jak zauważa Frederick Jameson (2011: 52), byli obsesjonatami i maniakami, nawet gdy sprawiali wrażenie zwyczajnych dostojników publicznych o zainteresowaniach literackich, jak Morus, lub ciekawych świata sybarytów, jak młody Henri de Saint-Simon.

Utopie, każda na swój sposób, próbują mierzyć się z dylematami społecznej sprawiedliwości. U Paula d'Holbacha na przykład dylemat ten przyjmuje postać fundamentalnego i wciąż aktualnego pytania, czy bogaci powinni wspomagać biednych. Odpowiedź na to pytanie ma u niego rys normatywny, ponieważ pomoc biednemu należy do obowiązków bogatego i jest jedynym słusznym użytkiem z zasłużonego lub nie bogactwa. Taki normatywny wymiar rozważane kwestie uzyskiwały w bardziej współczesnych projektach, które trudno byłoby zaliczyć do utopii, jak choćby w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Sprawiedliwy porządek społeczny, opisany rzecz jasna w całkowicie innym, analitycznym języku normatywnych zasad sprawiedliwości, ostatecznie powinien kompensować deficyty oraz ułomności będące rezultatem upośledzeń, w które jednostki popadły bez własnej winy. Utopie nie powinny oczywiście zbliżać się za bardzo do reformatorskich projektów przebudowy życia codziennego, bo wówczas w większym stopniu przypominałyby polityczne projekty socjaldemokratycznej rekonstrukcji porządku społecznego niż utopijne pomysły radykalnej transformacji całego systemu, w które skądinąd obfitowały lata 60.

Z mniej znanych utopii w recenzowanej książce pojawia się koncepcja Gospodarki Dobra Wspólnego Christiana Felbera, kładąca nacisk na problem niesymetrycznej akumulacji bogactwa, a nie jego sprawiedliwej redystrybucji. Natomiast z odniesień całkiem współczesnych znajdziemy przede wszystkim bardzo ciekawe uwagi o minimalizmie, ekonomii współdzielenia oraz koncepcję społeczeństwa zerowych kosztów krańcowych Jeremy'ego Rifkina.

Ekonomia współdzielenia ostatecznie okazuje się dla autora pewną formą arystotelesowskiej przyjaźni dla korzyści (*who shares wins*). Minimalizm zaś doczekał się już rozlicznych naukowych i popularnonaukowych opracowań, a nawet wysokobudżetowych, pełnometrażowych produkcji filmowych. Przyświecająca mu idea ograniczenia konsumpcji sprowadza

się w zasadzie do ograniczenia liczby gromadzonych przedmiotów. Założeniem utopii racjonowania jest model gospodarki zapewniający optimum dóbr, czyli – można powiedzieć – racjonalny ich podział. Minimaliści na własną rękę zdefiniowali optimum jako minimum, nie unikając przy tym pułapek konsumpcji dóbr luksusowych. Nie można też wykluczyć, że zgodne z duchem minimalizmu uproszczenie życia wynika raczej z chęci wyróżnienia się w społeczeństwie, w którym coraz trudniej to uczynić.

Utopie racjonowania mogą występować w kilku wariantach, w zależności od stanowiska, jakie zajmują poszczególni utopiści względem własności prywatnej. Przykładem typu utopii, która zapewniałaby z jednej strony optimum dóbr, a z drugiej dobra te nie służyłyby tworzeniu społecznych hierarchii, jest komunizm. W komunistycznej utopii konsumpcja nikogo nie wyróżnia, ponieważ system gospodarczy nie produkuje dóbr pozycyjnych. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że każda utopijna idea społeczeństwa prezentowana w tej książce jest mniej lub bardziej komunistyczna, jeśli ostatecznie od braku dystynkcji zależy stabilność porządku społecznego. Najprościej mówiąc, rzeczy, które łączą, należą do kategorii przedmiotów poręcznych, a nie dóbr statusowych czy symbolicznych. W przeciwieństwie do założeń, na jakich ufundowane jest współczesne państwo bezpieczeństwa socjalnego, w utopiach racjonowania chodzi nie o ochronę ludzi przed ubóstwem, lecz przed destrukcyjnym dla tkanki społecznej nadmiarem. Przypomina to oczywiście, *mutatis mutandis*, polemikę Marksa z socjalizmem utopijnym, w której ostatecznie stawką nie jest świadomość nędzy, lecz odczłowieczenia. Państwo bezpieczeństwa socjalnego nie ma oczywiście wpływu na to, w jaki sposób wolnorynkowe tryby systemu kapitalistycznego ustawicznie generują nowe potrzeby, dlatego zapewnia jedynie ochronę przed ubóstwem. Utopie racjonowania natomiast reglamentują same potrzeby, a przynajmniej mają zapobiegać ich zbędnemu mnożeniu. Zarówno powszechny dostatek, jak i celowe ubóstwo z wyboru wyrastają, jak się zdaje, z myślenia utopijnego. Pierwsze – z protokapitalistycznego założenia wysokiej produktywności, drugie – z równie kontrfaktycznej idei ograniczenia potrzeb i doświadczeń do tych najbardziej elementarnych.

Wydaje się, że przywołana przez autora mądrość starożytnych jest nie do przecenienia, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, gdy łatwiej jest umrzeć, niż znaleźć chwilę wytchnienia dla refleksji nad zwornikami ostatecznymi życia. To właśnie Arystoteles dogłębnie przemyślał i uświadomił nieprzekonanym, że życie ostatecznie składa się z czasu i aby go sensownie przeżyć, zwyczajnie należy nim dysponować. Natarczywa i wszechpochlaniają-

ca codzienność pozbawia nas czasu, odzierając z niezbędnych do harmonijnego życia chwil skupienia. Współczesny człowiek, jak ujął to niegdyś Nietzsche, kontempluje z nieczystym sumieniem, a poświęcając swój czas na pracę zarobkową, służącą w coraz większej mierze nabywaniu rzeczy, o których pisze w swej książce Waśkiewicz, samoistnie pozbawia się wolności, stając się w istocie uwspółcześnioną wersją antycznego niewolnika.

Jeśli miałbym wskazać na wspólny mianownik utopijnych wizji porządków społecznych, o których jest mowa w tej książce, zwróciłbym właśnie uwagę na nieubłaganą logikę owego mechanizmu samokolonizacji człowieka. Aby wyobrazić sobie skalę oraz intensyfikację tego osaczenia przez świat przedmiotów materialnych, wystarczy zestawić ze sobą postać starego człowieka ze znanej noweli Hemingwaya i współczesnego Amerykanina. Sam Waśkiewicz w części *Życzlina wymiana* odwołuje się zresztą również do Arystotelesa, zwracając uwagę, że dla Greków to nie poziom kultury materialnej pozwalał odróżniać cywilizację od barbarzyństwa, lecz swoista polityczna forma organizacji życia społecznego, do której potrzebny był wolny czas. Gdyby można wprowadzić czas do wymiany rynkowej na takiej samej zasadzie jak inne dobra, byłby on z pewnością najlepszym nabytkiem, w który warto zainwestować posiadany kapitał. Problemem jest naturalnie również to, w co obfituje cała demonologia Marksa, znana pod nazwą materializmu dialektycznego czy drobiazgowych opisów zjawisk fetyszyzmu towarowego oraz natury wyzysku. Dylemat pozostaje niezmiennie ten sam i dotyczy pogodzenia dwóch asymetrycznych porządków: czasowego, który odnosimy do procesu życiowego, oraz rzeczowego, związanego z procesami utowarowienia, czy mówiąc wprost – sprzedawania swego czasu.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że praca wykonywana jedynie w celu zapewnienia sobie środków do życia nie miała dla Arystotelesa żadnej społecznej wartości. W nieco przerysowany sposób można by powiedzieć, że komercjalizacja naszej uwagi w rzeczywistości późnego kapitalizmu osiągnęła taki poziom, że sen stanowi jedyną przestrzeń prawdziwie ludzkiej wolności, czas wydarty z sidła nieustannej produktywności, efektywności i konsumpcji, na co – nawiasem mówiąc – zwraca uwagę Jonathan Crary w interesującej książce *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu* (2015). Sen, póki co, wydaje się jedyną sferą całkowicie nieproduktywną, *sub specie* logiki systemu kapitalistycznego. Imperatywy wysokiej produktywności współczesnego kapitalizmu są oczywiście zachętą do snucia fantazji o prostym, rzekomo autentycznym życiu w odosobnionej przestrzeni, takiej jak choćby kontr-

kulturowe komuny lat 60., funkcjonujące przecież w otoczeniu opływającego w standardowe dostatki społeczeństwa konsumpcyjnego.

Książkę Andrzeja Waśkiewicza można polecić tym, którzy chcieliby zarówno nabyć rozeznania w różnorodności materialistycznych utopii, jak i krytycznie przyjrzeć się fundamentom współczesnego systemu kapitalistycznego, w ramach którego obieg przedmiotów materialnych odgrywa kluczową rolę. Czytelnik znajdzie więc tutaj świetnie uporządkowany materiał i rzetelne rekonstrukcje utopijnych traktatów, o których być może miał dotychczas jedynie mgliste pojęcie. Największy walor tej publikacji leży jednak, moim zdaniem, w sproblematyzowaniu niektórych istotnych dla przemian współczesnego kapitalizmu kwestii, takich jak choćby bezprecedensowa dominacja polityki ekonomicznej, opartej na imperatywie stałego wzbogacania się oraz mnożenia dóbr, polityki prowadzącej do niebywalej polaryzacji dochodów i lawinowego wzrostu nierówności społecznych. Naiwnością byłoby sądzić, że otrzymamy tutaj gotowe odpowiedzi lub recepty, podobnie jak niedorzeczne jest przypuszczenie, że studia filozoficzne pozwolą nam odkryć zagadkę życia i świata. Nie oczekujemy przecież od egzegety utopii projektowania własnych.

Autor przywołuje ponadto niezmiernie interesującą, choć zapomnianą już dzisiaj, koncepcję kooperatyw Edwarda Abramowskiego, która z racji społeczno-historycznego kontekstu była w większym stopniu utopią odróżnionej Polski niż przemysłowym sposobem organizacji bezpośredniej wymiany, z pominięciem znaczących ogniw złożonego systemu transakcji wolnorynkowych. Zarówno idea kooperatyw, jak i jej realne wcielenia przeżywają ostatnio prawdziwy renesans, bezkolizyjnie wpisując się w założenia społeczeństwa postwzrostu. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że za poprawę efektywności gospodarczej miała w kooperatywach odpowiadać eliminacja pośredników, ale przy efekcie skali nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej założenia te wydają się nieco anachroniczne. Produkcja wielkoprzemysłowa zapewnia bowiem, jak się okazuje, wymaganą konkurencyjność, a kooperatywy mogą obecnie konkurować jedynie jakością produktów, nie ich ceną, nawet przy braku jakichkolwiek pośredników. Utopia Abramowskiego jest jednak bardziej uniwersalna, jeśli uznać, że jej cel był również antropologiczny, a jej autorowi chodziło o rodzaj metanoi, czyli przemianę człowieka.

Sposób myślenia Abramowskiego podziela współcześnie wielu adherentów ekonomii współdzielenia, choć – jak możemy to wywnioskować z samego pojęcia – nie są oni otwarcie wrodości wobec systemu kapitalistycznego. Są to idee w większym stopniu reformistyczne niż rewolucyj-

ne. Oczywiście Waśkiewicz proponuje nam czysto deskryptywną analizę. Znajdziemy tutaj takie elementy, jak: powrót do niezapośredniczonych relacji pomiędzy konsumentami, wyeliminowanie wartości statusowych z obrotu dóbr, akcentowanie roli autentycznych potrzeb, troska konsumentów o środowisko naturalne (na przykład *zero waste*) czy idea kolektywnego korzystania z przedmiotów (jak chociażby *car sharing*). Taki typ gospodarki z pewnością obiektywnie minimalizuje koszty transakcyjne, ponieważ nie wymaga rozbudowanej i kosztownej infrastruktury zaufania, jaką na poziomie państw pełnią na przykład agencje ratingowe. Oddolnie budowanie zaufania, tradycyjnie odpowiadające za generowanie kapitału społecznego, okazuje się po prostu najtańszą rynkową opcją (na takiej zasadzie funkcjonował niegdyś w Polsce znany serwis Allegro).

Idea gospodarki służącej realizacji autentycznych potrzeb konsumentów, a nie zyskom producentów jest chyba największą utopią kapitalizmu. Wydaje się, że podobnie jest z kwestionowaniem własności, rozumianej jako posiadanie na wyłączność. Choć posiadanie rzeczy oddala nas od innych, buduje statusowe zapory, wreszcie sprzyja społecznej ekskluzji, utrudniając tworzenie wspólnoty, to jednak „niewyjaśnioną” zagadką pozostaje, dlaczego każdy pragnie mieć własny samochód na podjeździe czy też kosić trawę własną kosiarką. Czy zatem ekonomia współdzielenia uratuje kapitalizm? – zapytuje raczej retorycznie Waśkiewicz. Nie jest jednak jasne, przed czym konkretnie miałaby go ratować, zakładając oczywiście, że kapitalizm znalazł się w opałach, co jest według mnie tezą wątpliwą.

Chciałbym też wspomnieć, że podczas lektury niejednokrotnie miałem trudności z oddzieleniem tego, co jest odautorskim komentarzem, a co rekonstrukcją poglądów twórców prezentowanych utopii. W konsekwencji nie za bardzo wiadomo, w co autor wierzy czy które argumenty wydają mu się dobrze uzasadnione, a które naiwne, którym koncepcjom sprzyja, a które gotów jest uznać za fantasmagorie. Dotyczy to zwłaszcza utopii wymierzonych w system kapitalistyczny. Dzisiaj natomiast nie ma już większych wątpliwości co do zasadności niektórych argumentów czy utopijnych wizji. Wiemy, co można, czy lepiej – co warto, przemyśleć przy potencjalnej restrukturyzacji systemu kapitalistycznego. Rozumiem oczywiście, że jest to książka historyka idei, a nie wizjonera, ale dla niektórych nieco rozczarowujący może być brak jakiegokolwiek krytycyzmu wobec prezentowanych utopijnych pomysłów.

Bardzo interesujące wydaje mi się za to przywołanie wydanych pod koniec ubiegłego wieku książek dwóch utopistów: Edwarda Bellamy’ego i jego *W roku 2000* oraz *Więści z nikąd: powieść utopijna* Williama Morrisa.

Waśkiewicz osadza swoje rozważania w szerszym historycznym kontekście, przypominając o istnieniu prac, które mało kto dzisiaj czyta. Obydwaj wymienieni autorzy, przekonani socjaliści, czerpią inspirację z niektórych wątków marksowskiej krytyki, ale przede wszystkim umieszczają swoje wizje w historii, nadając im status prorocत्व *par excellence*. Zwłaszcza postkapitalistyczna utopia Morrisa stara się rozwiązać podstawowy marksowski problem alienacji pracy. Niewyalienowana praca oznacza, jak wiadomo, skok do królestwa wolności. Rozróżnienie na pracę wyobcowaną i niewyobcowaną zostało po raz pierwszy rozwinięte przez Marksa w jego znanych rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku. Tam też sformułował on ogólne pojęcie alienacji, w dużym stopniu inspirując się Heglem. Wyalienowana praca polega na tym, że wyobcowuje robotnika, odbierając mu jego narzędzia, produkt jego pracy, sam proces pracy oraz człowieczeństwo. Czy można zatem czytać Morrisa, nie znając Bellamy'ego, albo na odwrót? Każdy tekst utopijny zawiera w sobie całą tradycję gatunku i jeśli zgadzamy się z tezą Jamesona (2011: 2), trudno w inny sposób wyobrazić sobie całe przedsięwzięcie Waśkiewicza. Utopia jest też jednak zdecydowanie czymś więcej niż sumą osobnych tekstów. Impuls utopijny kieruje wszak wszystkimi działaniami, które zwrócone są w przyszłość, jak wyraził to niegdyś Ernst Bloch.

Spoleczeństwo krańcowych kosztów zerowych Jeremiego Rifkina, całkiem współczesną przywołaną przez Waśkiewicza książkę, można z powodzeniem zaliczyć do utopii, ale również, jak się zdaje, do grupy innych publikacji, próbujących uchwycić niejako *in statu nascendi* rodzaj paradygmatycznej zmiany społecznej, dokonującej się na naszych oczach. Do tego typu prac można zaliczyć popularną w latach 80. *Trzecią falę* Alвина Tofflera czy *Punkt zwrotny* Fritjofa Capry, podważający prawomocność mechanistycznego sposobu porządkowania i poznawania rzeczywistości. Swym rozmachem wizja Rifkina zdecydowanie przekracza horyzont nauk społecznych, a jego optymizm, dodać trzeba – nie zawsze uzasadniony, pozwala na zestawienie go w jednym szeregu z autorami prorokującymi fundamentalną zmianę dotychczasowego porządku społecznego. W przeciwieństwie do wymienionych autorów Rifkin skupia się jednak przede wszystkim na aspekcie ekonomicznym i ogólniej – funkcjonowaniu nowej gospodarki, która jest dla niego pewnym wariantem, znanej z poprzednich części książki, ekonomii współdzielenia oraz wizji wspólnoty prosumentów.

Wydaje się, że istnieje co najmniej jeden dobry powód niepozwalający zaliczyć wizji Rifkina, mimo wyrażanego bezustannie entuzjazmu, do grupy innych zwolenników optymistycznej i postępowej wizji społeczeństwa,

jaką reprezentuje choćby Steven Pinker (2018), zaliczany do apologetów tak zwanego nowego optymizmu. W utopii Rifkina nie ma mianowicie mowy, poza ogólnikami, o sposobach radzenia sobie z narastającym poziomem entropii, jaką generuje każdy ład społeczny, zgodnie z drugim prawem termodynamiki. To zresztą sprawia, że jego książki, jak ujmuje to sam Waśkiewicz, są tekstami utopijnymi, a nie podpartymi empirią pracami analityka rzeczywistości społecznej, które dostarczałyby potencjalnie dostępnych narzędzi rozwiązywania problemów, wynikających z powiększania entropii jako nieuchronnej konsekwencji nowego ładu społecznego. Znacznie większą wstrzeźliwość i krytycyzm wykazują tutaj tacy autorzy, jak Jason Hickel, autor książek *Mniej znaczy lepiej* czy *The Divide. A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*, stawiający wyraźną granicę między optymistyczną progresistowską narracją a nieuzasadnionym, jego zdaniem, entuzjazmem propagatorów nowego optymizmu w rodzaju Pinkera.

Można jedynie podejrzewać, że wizja Rifkina w ogóle nie zasługuje w tym miejscu na krytykę lub polemikę, ponieważ jest właśnie czystą utopią. Jedno jest pewne – gospodarka zerowych kosztów krańcowych ma raz na zawsze rozwiązać odwieczny problem społecznych nierówności, tyle że tym razem w skali globu. Co ciekawe, przekonanie, że to postęp techniczny w wielu dziedzinach życia społecznego odpowiada za stale rosnący dobrobyt, jest argumentem zarówno dla rzeczników nowego humanizmu, wierzących bez zastrzeżeń w racjonalność, naukę i technikę, jak Pinker, jak i dla utopistów w rodzaju Rifkina. O ile ten pierwszy przytacza dziesiątki danych empirycznych, mających uzasadniać jego nieposkromiony optymizm, o tyle drugi roztacza wizje autarkicznej gospodarki oraz wspólnoty szczęśliwych prosumentów, realizujących swoje potrzeby (kaprysy) na drukarkach 3D. Filarem trzeciej rewolucji przemysłowej będzie zatem upadek monopolów i w konsekwencji decentralizacja produkcji, które już w latach 70. zostały nazwane przez E.F. Schumachera (2013) technologią z ludzką twarzą, dając podwaliny „ekonomii z założeniem, że człowiek się liczy”.

Kapitalizm po utracie umocowania w religii stał się, jak lapidarnie określa to Waśkiewicz, „bezideowym mechanizmem mnożenia dóbr”. W utopiach obfitości problemem nie jest już sprawiedliwy podział dóbr, lecz wypracowanie odpowiedniej filozofii czasu wolnego. Jest to zagadnienie, którego nie przemyślał Marks, sprowadzające się do pytania, co ludzie będą robić po rewolucji. Całkiem współcześnie w sukurs przychodzą tutaj oczywiście rozmaite strategie samorealizacji, bycia proaktywnym, poszukiwania sensu życia czy podróży w głąb siebie, zwykle karykaturalne i zasilające śmietnik popkultury wariacje na tematy, które opisał już Arystoteles

w *Etyce Nikomachejskiej*. Czas wolny, o którym tak wiele pisał Theodor W. Adorno, a który w utopijnych projektach zwykle miał służyć szlachetnym zajęciom intelektualnym, został zawłaszczony przez przemysł kulturalny (2019: 257–267) (w tym wypadku rozrywkowy) i opatrzony etykietą wypoczynku czy urlopu w celu „naładowania baterii”.

Wszystkie utopie są, co Waśkiewicz w zrozumiały sposób pomija w swej książce, z gruntu klasowe, począwszy od kanonicznej utopii Morusa, pisanej z perspektywy prawnika, humanisty i londyńczyka, utrzymującego zażyłe kontakty z dworem Henryka VIII. Na tej samej zasadzie u Fouriera dostrzeżemy punkt widzenia komiwojażera, elementy kultury kościelnej u Campanelli, a u Bellamy’ego mentalność amerykańskiego drobno-mieszczanina przemysłowej epoki wielkich wynalazków. Perspektywę taką przyjmuje w swym studium poświęconym utopiom Fredrick Jameson i jest ona całkowicie odmienna od przyjętej w recenzowanej książce perspektywy historyka idei. W analizie utopii nie można, zdaniem Jamesona, uciec od „pola siłowego ideologii i sytuacyjności klasowej” (2011: 205–209). Waśkiewicz jednak od niego ucieka i czyni to, według mnie, z powodzeniem. Ponadto z ekonomicznych kontekstów produkcji, konsumpcji i dystrybucji Jameson, całkowicie inaczej niż Waśkiewicz, izoluje semiotyczne opozycje, charakterystyczne dla projektów utopijnych. I tak zarówno wizja powrotu do prostoty, jak i estetyczne formy redukcji złożoności są dla niego niepoprawnie nostalgiczne. Pośród tych wizji odnajdziemy regresywne obrazy prostego życia i wiejskiej kultury, właściwe dla lat 60., a także nieco nowsze i równie nieprzekonujące koncepcje wspólnot plemiennych, zjednoczonych przeciwko nieuchronnym następstwom katastrofy ekologicznej i globalnego ocieplenia (Jameson 2011: 193–195).

Czy w socjologicznej lub antropologicznej analizie wymiany darów, o której tak ciekawie pisze Andrzej Waśkiewicz, zwracamy jeszcze uwagę na same przedmioty? Zapewne nieliczni pamiętają o naramiennikach i naszyjnikach krążących w opisanym przez Malinowskiego wewnątrzpacyficznym obiegu kula. Choć trudno o lepszy przykład mechanizmu ukierunkowanego wprost na przedmioty materialne niż wymiana darów, to jednak sam dar w postaci przedmiotu traktowany był zwykle jako epifenomen bardziej złożonych stosunków społecznych lub – w najlepszym wypadku – tak zwana funkcja ukryta w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Robert Merton. Zarazem jednak świat rzeczy bez interwencji człowieka, poza zasięgiem jego aparatu poznawczego i percepcyjnego, jest pozbawiony znaczenia. Porządek materialny uzyskuje znaczenie dzięki naszemu intencjonalnemu odniesieniu.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ten aspekt książki Waśkiewicza, co być może przekona jeszcze nieprzekonanych do jej lektury. Materialność, czyli porządku rzeczy, o których pisze autor, traktuje się zwykle jako „ślady” czy też „pozostałości” procesów społecznych i historycznych, które same w sobie są niematerialne. W tym sensie cała problematyka tej książki wpisuje się w paradygmatyczny „zwrot ku rzeczom”, które nie są tylko epifenomenami procesów i zjawisk społeczno-kulturowych o niematerialnym charakterze (Olsen 2013). Wydaje się, że rzeczy, ich obieg i wymiana są dla autora autonomicznym przedmiotem, wartym refleksji. W każdym razie nie traktuje on „porządków rzeczy” jako tekstów, symboli czy narracji. Nie znalazłem w analizowanej publikacji takich określeń, jak „czytanie kultury materialnej” czy „kultura materialna jako narracja”, które sugerują, że rzeczy nie są tym, czym sądzimy, że są. Często służą one interpretacji pozamaterialnych procesów kultury, tak jak maska plemienia Bambara staje się u Jamesa Clifforda rodzajem metonimicznej reprezentacji całej kultury plemiennej (2000: 233–271). Materialność stanowi więc środek, za pomocą którego badacze próbują dotrzeć do czegoś istotniejszego, co skrywa się za materialnym porządkiem rzeczy.

Od XIX wieku masowa produkcja i konsumpcja, a co za tym idzie cykle wymiany materialnej, nabrały zawrotnego tempa i coraz więcej rzeczy uznajemy po prostu za zbędne. To, co przestarzałe, choć sprawne, jest bardzo często utylizowane, czyli wycofywane z obiegu gospodarczego, a zatem inaczej mówiąc – marnowane. Pisząc o zjawisku współczesnej konsumpcji, z reguły nie dostrzega się tych równoległych procesów niszczenia. Sądzę, że materialistyczne utopie przywracają po części ten wymiar refleksji, przypominając o mrocznej stronie umasowionej i zestandaryzowanej konsumpcji.

Jeszcze bardziej oczywistym wnioskiem, jaki możemy wyciągnąć z lektury książki Waśkiewicza, jest przekonanie, że to nie dobrobyt stoi na drodze do ludzkiej emancypacji, lecz nadmierne przywiązanie do bogactwa. Współczesna ekonomia wylansowała PKB na uniwersalny probierz dobrobytu i postępu społecznego, zapominając przy tym, że wzrost gospodarczy często oznacza równoczesny wzrost kosztów społecznych. Z perspektywy czysto ekonomicznej jest więc korzystne, by ludzie się rozwodzili, zapewniając przy tym pracę całej armii prawników, czy też żywili w restauracjach, a nie biesiadowali przy domowym stole, dając utrzymanie rzeszom pracowników branży gastronomicznej. Wszystko to sprzyja oczywiście wzrostowi gospodarczemu, zorganizowanemu wedle zasad współczesnej ekonomii, sprawiając, że wskaźniki liczbowe PKB szybują w górę. Koszty

społeczne, pozostając jedynie przy tych dwóch różnych przykładach, widoczne są gołym okiem i streścić można je jednym słowem: atomizacja. Optymalizacja konsumpcji, do której sprowadzić można większość prezentowanych w książce utopijnych projektów, stoi w sprzeczności z modelem wypracowanym w naszej kulturze, ponieważ zachodnia ekonomia zmierza w istocie do czegoś przeciwnego – do maksymalizacji konsumpcji dzięki optymalnemu modelowi produkcji. Te same statystyki można zatem interpretować jako wskaźnik wzrostu gospodarczego lub ilustrację negatywnych konsekwencji określonego modelu konsumpcji.

Ludzie mają jednak tendencję do poszukiwania ostatecznych rozwiązań w dużej skali, tak jakby życie mogło mieć jakieś ostateczne rozwiązanie, inne niż śmierć. Pytanie o skalę jest niesłychanie istotne zarówno w kwestiach politycznych, społecznych, jak i ekonomicznych. Tajemnicą poliszynela pozostaje jednak to, dlaczego budujemy ogromne domy, gdzie większość przestrzeni pozostaje całkowicie niewykorzystana, domostwa, w których zamieszkiwać ma nasze ego, a nie zoptymalizowaną i komfortową przestrzeń do życia codziennego. Ostatecznie ekonomia, której John M. Keynes wróżył los pomniejszej specjalności, jak na przykład stomatologia, stała się najważniejszą nauką na świecie, co znajduje odzwierciedlenie w wadze, jaką współczesne państwa nadają polityce ekonomicznej. Paradoksalnie można powiedzieć, że im bogatsze państwo, tym trudniej zrobić coś doraźnie nieopłacalnego ekonomicznie, ale wartościowego społecznie. Ekonomia automatyzacji i wielkiej skali jest, zdaniem Schumachera, pozostałością po dziewiętnastowiecznych stosunkach społecznych i ówczesnym sposobie myślenia, w żaden sposób nie korespondując z wyzwaniem współczesności, które jego zdaniem można sprowadzić do sformułowania Gandhiego: „produkcja przez masy, a nie produkcja masowa”. Dzisiejsza makroekonomia operująca na abstrakcyjnym poziomie zestandaryzowanych i globalnych wskaźników, abstrahująca od jednostki, pozostanie całkowicie bezużyteczna, jeśli nie wejdzie w kontakt z realiami ludzkiej nędzy, frustracji, rozpacz, alienacji, eskapizmu, stresów czy przeludnienia (Schumacher 2013: 75). W związku z tym materialistyczny model życia oparty na nieustannej i nieograniczonej ekspansji w skończonym środowisku skazany jest na porażkę, co może stanowić lapidarne podsumowanie całej tradycji utopijnego myślenia o porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą.

Nadmierne zaangażowanie w rywalizacyjną konsumpcję skutkuje oczywiście nieustanną i stale narastającą cyrkulacją przedmiotów materialnych, która niejako w odwecie za ludzką zachłanność czyni zmaterializowaną

rzeczywistość nieznośnie obojętną w obliczu ziemskich starań. Wiecznie niezaspokojone pożądanie przedmiotów obraca się w iluzję zagarniania atrakcyjnych łupów. Być może to właśnie w utopijnych projektach, tak wnikliwie analizowanych na kartach recenzowanej książki, należy poszukiwać źródeł porażki w oswajaniu świata poprzez nawiązywanie z rzeczami zażyłych relacji, rezerwowanych dotąd jedynie dla związków międzyludzkich. Bo czyż utopie te nie wyrażają tęsknoty za porzuconą nieprzewidywalnością rzeczy, za utraconym nieodwracalnie rajem bezpośredniości, za którym tęsknimy od co najmniej kilku stuleci?

Nie można wykluczyć, że potrzeba posiadania rzeczy na własność wynika z głębszej potrzeby humanizowania nieprzewidywalnej i obojętnej na zmagania człowieka rzeczywistości. Iluzoryczność quasi-intymnego związku, pod którym pulsuje bezosobowa obojętność materialności, wydaje się obracać przeciwko tym, którzy zbyt dosłownie pojęli potrzebę otaczania się ziemskimi posiadłościami. Nie chodzi w tym miejscu o płytką i naiwną moralistykę, opierającą się na zdystansowanej pogardzie dla komfortu codziennego życia, zapewnianego przez rzeczy materialne. Problem dotyczy wspomnianych już mechanizmów samokolonizacji, które za sprawą rzeczy mogą w skrajnym przypadku wydziedziczać z ludzkiej wspólnoty. Kiedy przestajemy traktować rzeczy zgodnie z zasadą poręczności, nieuchronnie próbujemy nadać naszemu do nich stosunkowi charakter zażyłości, co całkiem współcześnie obrazuje stosunek niektórych mężczyzn do posiadanych przez nich samochodów. Ujmując to bardziej dosłownie, można by powiedzieć, że *volens volens* przenosimy rzeczy w pole osobowego istnienia, mającego maskować ich materialną postać. Nietrudno jednak zauważyć, że jest to zadanie niewykonalne, przysparzające ostatecznie nieszczęsnym posiadaczom kolejnych trosk i zmartwień. Czyż w takiej sytuacji utopie, o których mowa w recenzowanej tu książce, nie są jedyną alternatywą skomercjalizowanego kapitalizmu?

Bibliografia:

/// Adorno T.W. 2019. *Czas wolny*, [w:] *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, NCK, s. 257–267.

/// Clifford J. 2000. *O kolekcjonowaniu kultury i sztuki*, [w:] tegoż, *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dzurak, Wydawnictwo KR, s. 233–271.

/// Crary J. 2015. *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, tłum. D. Żukowski, Karakter.

/// Jameson F. 2011. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Plaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Wydawnictwo UJ.

/// Olsen B. 2013. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Schallcross, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Pinker S. 2018. *Nowe Oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*, tłum. T. Bieroń, Zysk i s-ka.

/// Schumacher E.F. 2013. *Małe jest piękne. Ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*, tłum. E. Szymańska-Wierzyńska, J. Strzelecki, Aletheia.

/// **Tomasz Maślanka** – socjolog i filozof, pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesnymi teoriami kultury, socjologią i filozofią kultury, teorią społeczną, intelektualną historią Europy oraz historią idei. Autor oraz współredaktor kilku książek oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych. Publikował między innymi w „Polish Sociological Review”, „Colloquia Communia”, „Państwie i Społeczeństwie”, „Stanie Rzeczy”, „Politeji” oraz „Sage Studies in International Sociology”. Jego ostatnia książka jest poświęcona fenomenowi kontrkultury (*Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno – kulturowego w perspektywie socjologii kultury*, 2017).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7498-2324>

E-mail: maslankat@is.uw.edu.pl

**ZASADY PUBLIKACJI
W „STANIE RZECZY”**

Przyjmujemy artykuły o długości maks. 30 000–40 000 znaków. Teksty oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Do każdego tekstu powinien być dołączony **abstrakt** w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz **lista maksymalnie pięciu słów kluczowych**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Książka autorska:

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

Praca zbiorowa pod redakcją:

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

Tłumaczenie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zaniwidło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

Artykuł w książce autorskiej (innego autora):

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

Oznaczenie innego wydania/reprintu:

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

Książka napisana pod pseudonimem:

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost.* http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

ZAPOWIEDZI

NASTĘPNY NUMER:

2/2021 /// Socjologia historyczna

Socjologia historyczna jest nurtem w badaniach, który wyróżnia przedmiot oraz charakter: z jednej strony, jest to socjologiczna analiza zjawisk minionych oraz, z drugiej strony, badanie procesów społecznych, które rozpoczęły się w przeszłości, ale ich konsekwencje są ważnym zjawiskiem współczesności. Pierwszy rodzaj aktywności badawczej nazywany jest mikrosocjologią historyczną, a drugi – makrosocjologią historyczną.

Socjologię historyczną będzie raczej interesował proces niż zdarzenie, struktury niż postaci, zależność od ścieżki niż historyczne zwroty. W tym sensie socjologię historyczną uprawiali klasycy socjologii. Na przykład Alexis de Tocqueville, opisując rozciągnięty na dekady proces rewolucyjny, który poprzedził rewolucję francuską, lub Max Weber, szukając korzeni nowoczesnej struktury gospodarczej w przemianach religijnych i racjonalizacji. Prace z socjologii historycznej powstawały i powstają także w Polsce: część inspirowana jest marksizmem, jak *Historia, zacofanie, rozwój* Witolda Kuli czy ostatnia książka Adama Leszczyńskiego – *Ludowa historia Polski*. Myślenie o historii ma też znaczenie dla współczesnej tożsamości. Przykładem mogą być spory o przyczyny i naturę rewolucji francuskiej we Francji, spór o wpływ pańszczyzny na współczesne nierówności społeczne w Europie Wschodniej, czy niewolnictwa – w Amerykach.

Półrocznik „Stan Rzeczy” pragnie zaprosić do dyskusji nad dorobkiem socjologii historycznej oraz nad wynikami własnych badań z zakresu socjologii historycznej w jej wersji mikro lub makro.

CALL FOR PAPERS:

1/2022 /// **Kultura designu**

Nie tylko pięknie, lecz także funkcjonalnie. Design, jak przekonuje Bruno Munari, to projektowanie wszystkiego, co kształtuje otoczenie – świat życia. Tak rozumiany design obejmuje nie tylko sferę konwencjonalnie pojmowanego wzornictwa przemysłowego, lecz także usług, procesów czy doznań. Design jest więc dziś wszechobecny. Nic więc dziwnego, że wyraźnie widać wzrost zainteresowania designem przejawiający się licznymi publikacjami naukowymi, a także wyłonieniem się w ciągu ostatniej dekady nowych subdyscyplin, takich jak na przykład antropologia designu.

Procesy projektowe przebiegają ponad granicami dyscyplinarnymi, angażują różnorodnych aktorów i wykorzystują ich wiedzę. Tworzenie zarówno innowacyjnych rozwiązań, jak i przedmiotów dopasowanych do kontekstów, w których mają funkcjonować, coraz częściej wymaga uruchomienia odpowiednich narzędzi umożliwiających pogłębione rozpoznanie: badań wspierających procesy projektowania. Wzornictwo wchodzi więc w alians z naukami społecznymi, antropologią, socjologią i psychologią, by odpowiedzieć na tę potrzebę. Zmienia się przy tym rola projektantów. Niegdyś byli to architekci, którzy projektowali wybrane przedmioty użytkowe, a samo „projektowanie” rozumiane było dość wąsko jako stylizacja i nadawanie estetycznej formy wyrobom wzornictwa przemysłowego. Dziś projektanci pracują w interdyscyplinarnych zespołach i tym samym coraz istotniejsze staje się zarządzanie designem.

Zapraszamy przedstawicieli różnych nauk do wspólnego ukonstytuowania antydyscyplinarnego pola namysłu nad designem jako fenomenem społeczno-kulturowym, a także związkami projektowania z naukami społecznymi, a w szczególności nad kwestiami wykorzystania wiedzy z zakresu psychologii, antropologii, socjologii i zarządzania w projektowaniu. Interesuje nas także rola designu i designera we współczesnej kulturze. Ponadto, chcemy rozpoznać nowe obszary teorii i praktyki projektowania: design eksperymentalny, spekulatywny, krytyczny, społeczny.

Zapraszamy także do nadsyłania propozycji tekstów poświęconych następującym obszarom tematycznym:

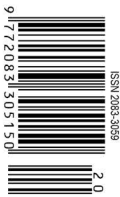
- etnografia procesu projektowania,
- społeczna historia projektowania i wzornictwa,
- historia sztuki wobec designu, związki sztuki i designu,

- wykorzystanie badań w projektowaniu usług, przedmiotów, technologii i przestrzeni publicznych: obszary zainteresowań i metodologie,
- wykorzystanie myślenia projektowego w dziedzinach niezwiązanych bezpośrednio z wzornictwem, w szczególności w zarządzaniu,
- projektowanie partycypacyjne i współprojektowanie (co-design),
- projektowanie wernakularne i badania nad nim,
- różnice kulturowe jako wyzwanie dla projektowania,
- wzornictwo jako element strategii biznesowych i gospodarczych,
- projektowanie przyszłości,
- edukacja projektantów.

/// Prosimy o przesłanie zgłoszeń zawierających tytuł, abstrakt o długości około 500 słów, nazwisko autora, afiliację i e-mail kontaktowy na adres redakcja@stanrzeczy.edu.pl do 1 marca 2022 roku.

/// Autorzy przyjętych abstraktów zostaną zaproszeni do przygotowania artykułów w terminie do 10 maja 2021 roku.

/// Wszelkie pytania prosimy kierować do dr Karoliny Dudek (karolina.j.dudek@stanrzeczy.edu.pl).



Czy żyjemy w czasach „tyranii tożsamości”? Nasze życie prywatne i publiczne wypełnia dążenie do budowania, kształtowania, podtrzymywania, wyrażania, obrony i zachowywania tożsamości. Tożsamość jest pojęciem-totemem naszych czasów. Ale w obszarze namysłu nad tożsamościami zbiorowymi bezkrytycznie dodatnie postrzeganie tożsamości nie jest wolne od ryzyka. W tym numerze jako punkt wyjścia do określenia tego ryzyka przyjmujemy neutralne ujęcie tożsamości jako pojęcia „relacyjnego”: tożsamość można mieć tylko wobec i względem kogoś, kto nie jest nami. Co to znaczy w świecie społecznym? To, że każde „my” i każde „poczucie my” odzwierciedlające wykształcenie się tożsamości grupowej może zaistnieć jedynie na gruncie uznania, że ktoś do owego „my” nie należy – nie jest „swój”, bo nie jest taki jak my. Tożsamość implikuje inność. Inność zaś może prowadzić do wyobcowania, wykluczenia i wrogości posuniętej aż do potrzeby pełnego pozbycia się obcego.

Tożsamości, które dla swego zabezpieczenia wymagają radykalnej eliminacji obcego, Arjun Appadurai określił jako „drapieżne”. Drapieżna tożsamość, odnosząc się do inności i obcości, skazuje ją zarazem na unicestwienie. Autorki i autorzy tekstów, które złożyły się na niniejszy numer „Stanu Rzeczy”, pochylają się nad warunkami i mechanizmami powstawania drapieżnych tożsamości w polityce wielkiej i małej, w ruchach społecznych i w planowaniu przestrzeni, w relacjach między większościami i mniejszościami, w komunikacji medialnej, ucyfrowionej i nie. Jako tło dla zrozumienia niektórych źródeł drapieżności publikujemy tekst Hansa Joasa poświęcony drapieżnym zakusom polityki na religię oraz wywiad, w którym rozmówcy śledzą przejawy drapieżności w świecie akademickim i poszukują sposobów zaradzenia jej.

Wydawca

WYDZIAŁ SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO