

---

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY  
TOM XIX (2022), №2  
„Filozoficzne wyzwania XXI wieku”, red. Leszek Gawor  
s. 25-42  
doi: 10.36121/mzardecka.19.2022.2.025

Magdalena Żardecka  
(Uniwersytet Rzeszowski)  
ORCID 0000-0003-3581-6424

## Mityczne narracje polityczne

**Streszczenie:** Autor stawia tezę, że we współczesnych stechnicyzowanych i zinformatyzo-  
wanych społeczeństwach mit w dalszym ciągu przenika i organizuje większość sfer życia  
z polityką włącznie. Problemem jest to, że poza pozytywnym przesłaniem język mityczno-  
religijny zawsze niesie ze sobą złowróżbny wojowniczy potencjał. Punktem wyjścia analiz  
są prace Jeffreya Alexandra, który bada kody dyskursywne, narracje oraz formy symbo-  
liczne funkcjonujące w przestrzeni społecznej. Rozważania Alexandra znajdują dopełnie-  
nie w postaci wprowadzonego przez Oakeshotta rozróżnienia na politykę wiary i politykę  
sceptycyzmu oraz w koncepcjach Hillmana i Girarda podkreślających nieusuwalny związek  
religii i przemocy. W zakończeniu wskazano na trzy dopełniające się sposoby neutralizowa-  
nia wojowniczych emocji: drogę politycznego sceptycyzmu (Oakeshott), wsłuchiwanie się  
w mądrość powieści (Kundera) oraz eschatologię pokoju (Levinas).

**Słowa kluczowe:** mit, wojna, polityka sceptycyzmu, eschatologia pokoju

### Mythological narrations of politics

**Annotation:** Autor claim that in our contemporary posindustrial society most of spheres of  
our life, including politics, are permeated and organised (arranged) by myth. The problem  
is that mythological and religious languages carry along not only positive message, but  
ominously warlike spirit as well. The consideration begins with Jeffrey Alexander's works  
discussing discursive codes, narrations and sybolic forms which effectively influence social  
space. Alexander's investigations are complemented by Oakeshott's differentiation between  
politics od faith and politics of scepticism and by Hillman's and Girard's statements about  
irremovable connexion between violence and religion. In the end three complementary ways  
of reducing hostility emerge: the way of political scepticism (Oakeshott), the way of listening  
intently to the wisdom of novels (Kundera) and the way of eschatology of peace (Levinas).

**Keywords:** myth, war, politisc of scepticism, eschatology of peace

„Godnym uwagi, a dostrzeganym w toku całej historii fenomenem, niezależnym ani od epoki, ani od miejsca, jest uprawianie przez rządy polityki sprzecznej z korzyścią własną. Sprawia to wrażenie, że ludzie znacznie gorzej wykonują funkcje rządzenia niż wszelką inną działalność. W tej dziedzinie mądrość postępowania – którą należałoby zdefiniować jako realizowanie koncepcji powziętej na podstawie doświadczenia, zdrowego rozsądku i dostępnych informacji – objawia się rzadziej i częściej zawodzi niż powinna”

Barbara Tuchman<sup>1</sup>

„Człowiek szuka dramatu i ekscytacji; kiedy nie może uzyskać satysfakcji na wyższym poziomie, tworzy dla siebie dramat zniszczenia”

Erich Fromm<sup>2</sup>

### Wprowadzenie

Wbrew temu co sądzili Max Weber i Walter Benjamin stosunek współczesnego człowieka do świata nie jest czysto racjonalny. Mit przenika i organizuje wiele sfer naszego życia, z polityką, nauką i techniką włącznie. Przekonuje o tym Leszek Kołakowski w pracy *Obecność mitu*<sup>3</sup>; Northrop Frye odnajduje we współczesnych dziełach prastare mityczne wzory, przez co rozbudza w nas świadomość psychicznego pokrewieństwa z niepiśmiennymi plemionami<sup>4</sup>; Bruno Latour głosi pogląd, że społeczeństwa zachodnie nigdy nie były nowoczesne<sup>5</sup>.

Do autorów, którzy uważają, że współczesny świat nie zatracił mitycznych i rytualnych rysów, a rzeczywistość, w której żyjemy i którą wytwarzamy nie została na wskroś i nieodwracalnie odczarowana (nawet masowo reprodukowane przedmioty nie są pozbawione aury) należy również amerykański socjolog, profesor Uniwersytetu w Yale, Jeffrey Alexander<sup>6</sup>. Zgodnie ze swoim mocnym programem socjologii kulturowej, Alexander patrzy na rzeczywistość społeczną przez pryzmat kultury; przyjmuje przy tym takie jej rozumienie, jakie wypracowane zostało przez późnego Durkheima w *Elementarnych formach życia religijnego*<sup>7</sup>. Kultura tworzy system względnie niezależny od ekonomii i polityki; zjawiska polityczne i gospodarcze wyjaśniać należy przez odwołanie do kultury, nie odwrotnie. Widzimy zatem, że program socjologii kulturowej

<sup>1</sup> B.W. Tuchman, *Szaleństwo władzy*, przeł. M.J. i A. Michejdowie, Książnica i Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1992, s. 18.

<sup>2</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Rebis 2020, s. 39.

<sup>3</sup> Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

<sup>4</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000, s. 16-17.

<sup>5</sup> Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

<sup>6</sup> Zob. J. Alexander, *Machina informatyczna jako sacrum i profanum*, w: tenże, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, przeł. S. Burdziej, J. Gądecki, Nomos, Kraków 2010, s. 117-132 oraz tenże, *Kulturowe przygotowanie do wojny: kod, narracja i działanie społeczne*, w: tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 133-144; tenże, *Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią*, w: tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 367-422.

<sup>7</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zdrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

Alexandra odwraca łańcuchy przyczynowe akceptowane w ramach socjologii klasycznej, która kulturę uznaje za pochodną procesów gospodarczych i/lub politycznych<sup>8</sup>.

Alexander bada kody dyskursywne, narracje oraz formy symboliczne funkcjonujące w przestrzeni społecznej. Do swoich analiz wykorzystuje interpretacyjną aparaturę pojęciową wypracowaną poza socjologią: inspiruje się pracami antropologów kulturowych (Jack Goody, Clifford Geertz, James Clifford, Mary Douglas, Victor Turner), filozofów (hermeneutyka Paula Ricoeura) oraz teoretyków literatury (Northrop Frye, Michał Bachtin, Peter Brooks, Geoffrey Hartman).

### Kulturowe mapy dobra i zła

Alexander podkreśla, że życie społeczne nie toczy się według żadnego prostego, logicznego wzoru, rzadko kiedy można w nim wskazać jednoznaczne przyczyny i skutki, a racjonalnie podejmowane decyzje (nakierowane na zwiększenie wiedzy, władzy lub zysków) nie są głównym, lecz najwyżej marginalnym motorem naszych działań. Życie społeczne w całej swej dynamice i przygodności ma charakter performatywny - kluczową rolę odgrywają w nim przedstawienia, widowiska, inscenizacje (performanse), nie rozumowania i debaty (zwrot performatywny)<sup>9</sup>. Aby coś mogło zaistnieć w zbiorowej świadomości, musi zostać przetworzone i zapośredniczone przez kulturowe kody, symbole, znaczenia, wartości, wierzenia. Tylko dzięki takiemu kulturowemu zapośredniczeniu jesteśmy w stanie odróżnić ludzkie, świadome działania od zwierzęcych odruchów i instynktów. Ludzie są niestrudzonymi poszukiwaczami sensu posługującymi się symbolami i tworzącymi złożone kultury.

Systemy kulturowe czynią jeszcze więcej, niż tylko konstruują rzeczywistość: dokonują również procesu jej oceny. Choć rzeczywistość jest jednorodna, nie jest wszakże płaska. Posiada centra utrzymujące jej znaczeniowy porządek w miejscu. Centra te stanowią punkty oparcia dla różnych całości składających się na rzeczywistość. Wyznaczają jej punkty *sacrum*, punkty będące zawsze silnie pozytywnie wartościowane, czasami zupełnie niesamowicie. W tym sensie, jak sądzę, współczesny człowiek jest równie archaiczny jak *homo religiosus* Mircei Eliadego; on również ukierunkowuje się na znaczenie, dowiadując się, jak jest umiejscowiony w relacji do centrum swego świata. Punktu wyznaczającego źródła porządku egzystencjalnego, od którego, jak czuje, zależy samo jego istnienie. Działanie typizujące oznacza często reprodukcję czyjejś relacji do uświęconego centrum, a inwencja częstokroć jest sposobem znajdowania albo nowej relacji względem niego, albo nowej wersji samego centrum<sup>10</sup>.

Nasz świat, podobnie jak świat plemion niepiśmiennych, zorganizowany jest wokół dychotomii *sacrum – profanum*. Ten najprostszy i najbardziej podstawowy binarny kod służy jako podstawa odróżnienia tego, co swojskie, od tego, co obce; tego, co dobre, od tego, co złe. Bardziej rozbudowane systemy symboliczne, którymi się posłu-

<sup>8</sup> Jako inicjator kulturowego zwrotu w socjologii (kulturalizm) Alexander stał się celem ataków ze strony badaczy o nastawieniu tradycyjnym, takich jak np. Randal Collins (zob. np. tegoż, *Interaction Ritual Chains*, Princeton-Oxford, Princeton University Press 2004).

<sup>9</sup> Zob. E. Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48-61; A. Zeidler-Janiszewska, *Perspektywy performatyvizmu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 34-47.

<sup>10</sup> Alexander, *Działanie i jego środowiska*, w: tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 39.

gujemy, uchodzą za kognitywne klasyfikacje (wiedza), faktycznie jednak pozostają duchowymi mapami dobra i zła. Narracją rozwijającą podstawową, archaiczną antynomię jest mit. Waga mitu polega na tym, że pozwala on „centralnym symbolom kultury stać się przekonującymi modelami życia społecznego”<sup>11</sup>. Odtwarzanie mitu nie sprowadza się nigdy do mechanicznej repetycji, lecz jest działaniem odnawiającym w danej zbiorowości poczucie sensu świata i ważności własnej w nim egzystencji. Inwencja może przejawiać się w nowych opowieściach (wzbogacanie treści) lub w nowych gatunkach literackich wykonywanych przy odtwarzaniu mitu. Natomiast sama forma narracyjna jest czymś, poza co nie można wykroczyć.

Różne konflikty jakich doświadczamy w swoim życiu nieodmiennie przekładamy na język symboli i rozumiemy jako napięcia między *sacrum* i *profanum*. W opowieści mitycznej to, co nam zagraża przedstawione zostaje jako demoniczne zło. Wejście z nim w jakikolwiek kontakt powoduje skalanie (zmazę), ta z kolei wymaga rytuałów oczyszczenia<sup>12</sup>. Rytuały oczyszczenia pozwalają na przepracowanie lęku w uproszczony, stereotypowy sposób. Zmaza i oczyszczenie są endemicznie kulturowymi składnikami życia społecznego, które nigdy nie tracą swego znaczenia<sup>13</sup>.

Rytuały dokonują uogólnienia, wychodząc ze swoistości struktury społecznej; przesuwać świadomą uwagę aktorów na składniki samego znaczenia, na klasyfikacje i waloryzacje, od których zależy istnienie kultury. Rytuały nie są jednak po prostu typizacjami kulturowych antynomii w formie wysoce naładowanej emocjonalnie; są procesami wynalazczymi, tworzącymi nowe wersje starych form, a czasami wręcz nowe formy. Inwencja ta, oczywiście, w całości służy zachowaniu *centralnych* kwestii kulturowych i przebiega pod czujnym okiem strategicznych kalkulacji kosztów i zysków, inwencji i reinstytucjonalizacji<sup>14</sup>.

W każdej chwili, we wszystkich sferach naszego życia mozolnie oddzielamy *sacrum* od *profanum*, tocymy spory o wartości, w ich świetle interpretujemy zdarzenia i zjawiska, wydajemy oceny i opracowujemy sposoby radzenia sobie z problemami (strategizacja). Pochłania to ogrom naszego czasu i energii, angażuje naszą wiedzę i doświadczenie.

Spółczeństwa nie są albo całkowicie racjonalne, albo zupełnie irracjonalne, albo całkowicie otwarte, albo zupełnie zamknięte, lecz zawsze są do pewnego stopnia, i pod pewnymi względami i takie, i takie. Działania racjonalne i rytualne przebiegają zazwyczaj równoległe i względnie niezależnie od siebie. Istnieje jednak prawidłowość, że im bardziej zamknięte jest społeczeństwo a podziały wewnętrzne oraz władza – niekwestionowane i nienaruszalne (charyzmatyczne przywództwo, silna dominacja, duża skłonność do podporządkowania), tym większą rolę odgrywają mity i rytuały. Społeczeństwa otwarte i złożone preferują bardziej abstrakcyjne systemy klasyfikacji, a ich działania mają częściej charakter racjonalny, pozostawiają też szersze pole dla indywidualnej wolności i kreatywności (indywidualizm, tolerancja, pluralizm). Żyjemy zatem w mityczno-racjonalnym kontinuum przemieszczając się i odchylając raz w jedną, raz w drugą stronę<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 40.

<sup>12</sup> Tamże, s. 41.

<sup>13</sup> Zob. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2007.

<sup>14</sup> Alexander, *Działanie i jego środowiska...*, s. 41.

15 Tamże, s. 45.

Nie jesteśmy nigdy tak rozsądni czy racjonalni albo wrażliwi, jak chcielibyśmy sądzić. Nasze życie wciąż dyktowane jest bardziej nieświadomymi niż świadomymi motywami. Nadal przymuszani jesteśmy przez zwyczaje serca i lękliwe instynkty<sup>16</sup>.

Nasze opinie o świecie opierają się nie tylko na faktach i rozumowaniach, ale i na przyzwyczajeniach, wyobrażeniach i przesądach, a to, co robimy chętnie ubieramy w retorykę honoru, sumienia, Boga, narodu, patriotyzmu itp., czyli w pojęcia silnie nacechowane emocjonalnie, należące do repertuaru wielkich narracji teologiczno-filozoficznych.

W teoretycznej refleksji nad społeczeństwem chodzi o to, by uważnie przyglądać się owym nie w pełni świadomym strukturom kulturowym regulującym życie indywidualne i zbiorowe, czynić je (na tyle, na ile to możliwe) widzialnymi, zaglądać do wnętrza znaczeń organizujących naszą świadomość i nieświadomość. Praca teoretyka życia społecznego przypomina zatem pod pewnym względem pracę psychoanalityka próbującego odkryć przyczynę choroby pacjenta na podstawie zwodniczych symptomów oraz strzępów jego wspomnień i snów, pod innym zaś pracę antropologa kulturowego bledzącego się nad „gęstym opisem” rzeczywistości, którą obserwuje<sup>17</sup>.

Dzięki dziełom takich autorów jak Michel Foucault i Pierre Bourdieu wiemy, że uchwycenie głębokich struktur organizujących życie nie prowadzi do zapanowania nad nimi, ani do wyeliminowania ich (wiedza i rozumienie nie unieważniają ich i nie niwelują ich wpływu, choć bywają niekiedy czynnikiem ich zmiany). Wiemy też, że bez takich struktur społeczeństwo nie może przetrwać - nie dajemy się zatem zwieść oświeceniowej iluzji całkowitej emancypacji.

Potrzebujemy mitów, jeśli mamy przekroczyć banalność życia materialnego. Potrzebujemy narracji, jeśli mamy dokonywać postępu i doświadczać tragedii. Musimy oddzielać *sacrum* od *profanum*, jeśli mamy dążyć do osiągnięcia dobra i chronić siebie samych przed złem<sup>18</sup>.

Stojące u podstaw wszystkich systemów społeczno-politycznych mity rządzą naszym życiem i myśleniem nawet wtedy, gdy staramy się być jak najbardziej racjonalni; podsuwają nam wizję celu, do którego warto dążyć oraz skażenia, z którego należy się oczyścić<sup>19</sup>. Każde polityczne wyobrażenie o sprawiedliwości lub/i wolności skrywa w sobie mityczne jądro, w którym dochodzi do rozdzielenia *sacrum* i *profanum*. Nasza opowieść o tym, co dobre i co napawa nas nadzieją jest silnie związana

---

<sup>16</sup> Alexander, *Znaczenia życia (społecznego). O źródłach socjologii kulturowej*, w: tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 91.

<sup>17</sup> Pojęcie „gęstego opisu” wprowadził do antropologii C. Geertz – zob. tegoż, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur*, przeł. M.M. Piechacek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 17-47. Alexander uważa, że metoda gęstego opisu wykorzystana w odniesieniu do naszego społeczeństwa pozwoli wydobyć na wierzch skrywające się przed niewprawnym okiem fundamenty i naszkicować mapę złożonych kodów symbolicznych warunkujących nasze życie. Można będzie dzięki temu pokazać jak losy jednostek, grup i narodów są zdeterminowane przez niewidzialne, lecz stale i silne promieniowanie idei.

<sup>18</sup> Alexander, *Znaczenia życia (społecznego)...*, s. 91-92.

<sup>19</sup> Tamże, s. 95.

z opowieścią o tym, co złe i co budzi w nas grozę; obie opowieści mają nieusuwalny mityczny rdzeń.

Między religią a racjonalnością nie ma nieprzekraczalnej przepaści, pragnienie zbawienia może przejawiać się na bardzo różne sposoby, w tym również jako aktywność gospodarcza lub intelektualna, a etyka niesiona na skrzydłach wiary może wywierać wpływ na społeczną organizację życia i przyczyniać się do ekonomicznego rozwoju kraju. Autorem, który jako pierwszy przedstawił szczegóły tej nieoczywistej, a nawet kontrintuicyjnej relacji był Max Weber<sup>20</sup>. Przekonał nas on, że społeczeństwo przemysłowe rozwinęło się nie z powodu trywialnej ludzkiej chciwości, lecz dlatego, że niektórzy bardzo pragnęli zbawienia i w tym celu nie ustalali w pracy, wykazywali się wielkim samozaparciem i samodyscypliną. Religijne nadzieje stały się motorem napędowym doczesnej przedsiębiorczości, która, dla realizacji swoich celów, potrzebowała obiektywnego poznania i instrumentalnego rozumu. W związku z tą, jakże znaczącą zależnością, przestaje dziwić fakt, że w wieku dziewiętnastym wielkie wynalazki ludzkiego rozumu takie jak silnik parowy, kolej, telegraf, telefon itp., traktowane były z nabożną czcią, jako nośniki Transcendencji, narzędzia chwały niebios, pomoce w wypełnianiu woli bożej, a wynalazcy i inżynierowie zdobyli w społeczeństwie pozycję świeckich kapłanów<sup>21</sup>.

Zdaniem Alexandra, Weber pomylił się tylko co do jednej kwestii: nowoczesność nie oznacza stale i niezmiennie rosnącej racjonalizacji oraz stopniowej minimalizacji obszarów irracjonalizmu. To, co obserwujemy w życiu społecznym, to permanentne pulsowanie i ścieranie się elementów racjonalnych i mitycznych. We współczesnym świecie powszechnej edukacji, dostępności wiedzy i cyfrowych technologii mit i rytuał mają się bardzo dobrze, ostatnimi czasy wręcz doskonale.

To, jak zostać zbawionym – jak przeskoczyć z przeszłości do teraźniejszości, i dalej do przyszłości – pozostaje nadal pilną potrzebą społeczną i egzystencjalną. Ta pilna potrzeba wytwarza marzenia i mity oraz inspiruje olbrzymie starania na rzecz praktycznej zmiany<sup>22</sup>.

Według Alexandra zbadanie natury społecznych narracji otworzy drogę do zrozumienia, jak wszelkie praktyczne znaczenia wciąż są strukturyzowane przez całkowicie niepraktyczne poszukiwanie zbawienia. Umiłowanie *sacrum*, lęk przed skalaniem i pragnienie oczyszczenia cechują nasze życie w nie mniejszym stopniu niż życie społeczności tradycyjnych; nawet nasza skłonność do refleksji i krytycyzmu jest na nich osadzona. Względem mitów, w które wierzymy, nie możemy się swobodnie zdystansować; nasz rozum nie ma takiej mocy – nie jest w stanie oddziaływać na źródło, z którego bierze początek, ale istnieje nadzieja, że jest w stanie (przynajmniej do pewnego stopnia) przebadać co i jak z tego źródła czerpiemy.

Nie ulega wątpliwości, że istoty ludzkie na co dzień potrafią chłodno kalkulować zyski i straty, podejmować wyrachowane decyzje i przejawiać czysto naukowe nastawienie.

<sup>20</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

<sup>21</sup> Alexander przytacza liczne przykłady tego rodzaju opinii pochodzące z codziennej prasy i popularnej literatury, co każe nam sądzić, że był to „najwykleszy” dziewiętnastowieczny sposób mówienia i myślenia o technologii – Alexander, *Machina informatyczna jako sacrum i profanum*, w: tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 123-125.

<sup>22</sup> Alexander, *Znaczenia życia (społecznego)...*, s. 97.

wienie do wielu kwestii. Jednocześnie, pomimo to i równoległe do tego ludzie pragną nadać swojemu życiu metafizyczny (religijny) sens i dążą do nawiązania kontaktu z Transcendencją.

Obiektywność jest normą kulturową – pisze Alexander – systemem społecznych sankcji i nagród, motywacyjnym impulsem osobowości. Jest jednak zagnieżdżona w głęboko irracjonalnych systemach psychologicznej obrony i w kulturowych systemach o trwale pierwotnej naturze<sup>23</sup>.

Idee kształtujące nowoczesne społeczeństwa nie są wyłącznie produktami racjonalnego poznania, lecz również zbiorami symboli wzbudzających pierwotne emocje i posiadających mityczną głębię. Język, w którym mówimy o kwestiach politycznych i za pomocą którego budujemy sferę polityki może być wyważony i racjonalny, ale może też być naładowany emocjami i mityczny. Podobny w swych charakterze dualizm opisany został przez Michaela Oakeshotta w słynnym eseju *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*<sup>24</sup>. Oba style uprawiania polityki zrodziły się zdaniem autora w nowożytności i wspólnie konstytuują nasz złożony i ambiwalentny sposób rządzenia. Oakeshott prezentuje dwa abstrakcyjne modele wyznaczające pola (horyzonty) możliwości dla naszej politycznej rzeczywistości.

Polityka wiary rozumie rządzenie jako działalność ciągle się rozszerzającą, wręcz nieograniczoną, natchnioną wizją prawdziwego dobra (doskonałości i zbawienie traktuje jako osiągalne na drodze politycznej). Politycy wiary lubią dodawać ducha sobie i ludowi głosząc, że opatrność wspiera ich działania, czyniąc je wielce doniosłymi. Odczuwają też ogromną satysfakcję ze sprawowanej władzy, nie doświadczając przy tym żadnego nią zakłopotania - żadna doza władzy nie będzie przez nich uznana za nadmierną, żaden stopień pewności siebie za przesadny. Polityka wiary z równym zapalem podejmuje krucjatę moralną przeciw innemu państwu, jak i przeciwko własnym obywatelom. Jej antynomiczna tendencja jest jednocześnie tyrańska i anarchiczna<sup>25</sup>.

Rządzenie w tym stylu będzie czymś na kształt działania boskiego, a przezorne szanowanie zasad i konstytucji rychło zda się szkodliwe dla jego rozmachu<sup>26</sup>.

Polityka sceptycyzmu jest pod każdym względem przeciwstawna do polityki wiary. Sceptycyzm, z racji swego charakteru, nigdy nie jest absolutny. W polityce sceptycyzm nie prowadzi ani do anarchii (anomii), ani do tyranii. Rządzenie pojmuje się tu jako specyficzną i kłopotliwą formę działalności oderwaną od wszelkich koncepcji doskonałości człowieka, których celowo nie bierze się pod uwagę. Źródła polityki sceptycyzmu tkwią zdaniem Oakeshotta w rozsądnym niedowierzaniu, że doskonałość osiągalna jest w doczesnej egzystencji lub w przekonaniu, że doskonałość jest sprawą zbyt poważną, by powierzyć ją ludziom, którzy z urodzenia, przemocą lub głosami wyborców zdobyli władzę w państwie. Sceptyk rozumie doskonale, że: „[K]to poświęca

<sup>23</sup> Alexander, *Machina informatyczna jako sacrum i profanum...*, s. 122.

<sup>24</sup> M. Oakeshott, *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2019.

<sup>25</sup> Tamże, s. 87.

<sup>26</sup> Tamże, s. 83.

skromny ład społeczny w imię jedności moralnej lub prawdy (religijnej lub świeckiej), ten na ołtarzu chimery składa realne i niezbędne każdemu dobro<sup>27</sup>.

Rząd nie jest zdaniem sceptyka powołany do roli architekta doskonałego sposobu życia, ani żadnego w ogóle sposobu życia. Rządzenie nie opiera się na jakiejś ostatecznej prawdzie o naturze ludzkiej, lecz na gromadzonej latami, dość nieprzyjemnej wiedzy o ludzkim postępowaniu. Z tego względu rządzenie nie może być uznane za dobre samo w sobie, lecz jedynie za konieczne. Zadaniem polityki jest zmniejszanie wrogości między ludźmi przez ograniczanie sposobności do jej okazywania. Utrzymanie takiego porządku jest wielkim i trudnym zadaniem (które zwolennik polityki wiary całkowicie lekceważy). Sceptyk ma wyobraźnię katastroficzną – rozumie, że nawet powierzchowny porządek jest rzeczą niezwykle cenną, a kiedy zniknie, o co nietrudno, życie ludzkie staje się raptem samotne, ubogie, prymitywne i krótkie<sup>28</sup>. Rządy sceptyków nie są drobiazgowe, mają wąski zakres i ściśle określone kompetencje (podział władz). Rządzący nie domagają się od poddanych czolołbitności ani zachwyty (entuzjazm w polityce uznają za co najmniej niestosowny). Główną ich troską jest oszczędne używanie władzy (samoświadomość i samoograniczenie). Przynależne mu zadania rząd wypełnia za pomocą znanych i stałych praw, systemu uprawnień, znanych i łatwych do zastosowania środków i procedur (formalizm). Rządzenie jest działalnością prawną, a nie realizowaniem jakiegoś planu bliskiego czyjemuś sercu. Wyróżnikiem polityki sceptycyzmu jest ograniczanie władzy i czuwanie, by się nie rozszerzała. Zasada podejrzliwości w stosunku do władzy wynika ze świadomości, że ludzie bywają chciwi lub ambitni i na ogół skłonni są przekraczać przyznane im kompetencje. Celem rządzenia jest według sceptyków jedynie utrzymywanie powierzchownego porządku. Dążenia reformatorskie ograniczają się do udoskonalania (uaktualniania) systemu praw, nigdy zaś nie chodzi w nich o udoskonalenie ludzi, ich postępowania i życia (to cechuje politykę wiary). Reformy praw stanowią aspekt utrzymywania porządku, nie wynikają natomiast z zamiłowania do idealnego porządku, które zdaje się Oakeshottowi równie barbarzyńskie, co zamiłowanie do kompletnego nieładu<sup>29</sup>.

Krótko mówiąc rząd sceptyczny jest jak pogoda ducha z odrobiną szysterstwa, z których pierwsza w prawdzie nie zaskarbi nieba, niemniej może ocalić przed piekłem, a drugie chociaż nie odsloni prawdy, to ustrzeże przed szaleństwem<sup>30</sup>.

Po drugiej wojnie światowej język polityki w krajach Zachodu rozwinął się w dyskurs krytyki wszelkich totalitaryzmów i autorytaryzmów, nakładania ograniczeń na rządzących oraz obrony pokoju, praw człowieka, liberalnej demokracji, społeczeństwa obywatelskiego, tolerancji, pluralizmu itp. Dominował zatem racjonalno-sceptyczny styl uprawiania polityki. Liczni intelektualiści wytyżali wysiłki, by odseparować i zneutralizować wszelkie nacechowane pierwotnymi emocjami, mityczne treści niosące ze sobą złowroźny autorytarny i wojowniczy potencjał, od treści racjonalnych

<sup>27</sup> Tamże, s. 170.

<sup>28</sup> Tamże, s. 89-90. Oakeshott przywołuje w tym miejscu cytaty z dzieł Henry'ego Jamesa i Thomasa Hobbesa.

<sup>29</sup> Tamże, s. 93, 95.

<sup>30</sup> Tamże, s. 96.



służących pokojowym relacjom międzynarodowym i wewnętrznej stabilności<sup>31</sup>. Podkreślmy wyraźnie - operacja rugowania silnych (negatywnych, destrukcyjnych) emocji i mityczno-religijnych narracji obejmowała wyłącznie język polityki i sferę polityki, nie dotyczyła natomiast żadnych innych sfer życia społecznego, w którym, pod ochroną prawa, pozostawała każda (nawet najbardziej ekscentryczna) jednostka i każda mniejszość etniczna lub wyznaniowa kultywująca swój styl życia i swoje wartości. Za ostateczny przejaw suwerenności uznano zdolność społeczeństwa do wytwarzania ogólnych norm (prawnych i obyczajowych). Każdy członek tego społeczeństwa uważany był za pełnoprawny, samoświadomy, zdolny do decydowania o sobie podmiot. Polityka polegać miała na osiągnięciu porozumienia w kwestiach najistotniejszych na drodze komunikacji i wzajemnego uznania<sup>32</sup>. Trudno byłoby tu wyliczyć wszystkich znaczących teoretyków powojennego, racjonalnego, demokratycznego i liberalnego porządku społeczno-politycznego, wskażmy zatem tylko kilku najważniejszych – Isaiah Berlin, Karl Raimund Popper, Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermasa, Ronald Dworkin. W cieniu ich wielkich dzieł przez lata skrycie warzył się język mityczno-religijny wywodzący się wprost z dzieł Carla von Clausewitza, Georgesa Sorela, Giovanniego Gentile oraz z teologii politycznej Carla Schmitta<sup>33</sup> i prac innych konserwatywno-narodowych intelektualistów okresu międzywojennego.

Stabilność powojennego porządku światowego bywała zakłócana (zdarzało się to wielokrotnie), ilekroć do władzy dochodzili ludzie gotowi grać o „wyższe” stawki niż pokój, bezpieczeństwo i społeczeństwo obywatelskie. Jednym z takich momentów w historii Stanów Zjednoczonych były działania w trakcie wojny w Wietnamie (1955-1975). W 1964 Prezydent Lyndon B. Johnson (sprawujący władzę po zabójstwie Kennedy’ego) wydał polecenie zwiększenia obecności wojskowej USA na terenach objętych wojną. Efektywne prowadzenie tych działań militarnych wymagało nie tylko jednorazowej decyzji prezydenta, zdobycia odpowiedniej liczby głosów w Kongresie, ale również uzyskania szerokiego poparcia społecznego, gdyż uczucia i przekonania obywateli są niezbędne dla skutecznego prowadzenia wojny. Alexander podkreśla, że powody i cele prowadzenia wojny muszą zostać przedstawione obywatelom w języku mityczno-religijnym (sama wizja ekonomicznych korzyści nigdy do takich celów nie wystarcza). Jedynie posługując się tym językiem można zachęcić społeczeństwo do udziału w wojnie lub/i do poparcia rządu rozpoczynającego działania wojenne. Dodajmy w tym miejscu, że samo wprowadzenie do polityki narracji o charakterze mitycznym, nawet gdy nie jest poprzedzone świadomą intencją rozpętania wojny, powoduje rozhuśtanie politycznych nastrojów i nieuchronnie prowadzi do wzrostu społecznego napięcia. Język mitu zawsze i niezmiennie osadza nas w perspektywie wojny, i odwrotnie – tryby maszyny wojennej oliwione są przez mityczne opowieści, wobec których nikt nie może zostać objętny. Wprowadzając do polityki język mitu budzimy demony wojny.

<sup>31</sup> Powojenna stabilność polityczna i pokojowe relacje międzynarodowe również mają swój mit założycielski (pisałam o tym gdzie indziej), ale jest to mit nieeksponowany w sferze publicznej, świadomie wycofany z polityki, nie zaś ekspansywny mit organizujący całe życie społeczno-polityczne – zob. *Pamięć i zapomnienie: filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wyd. UR, Rzeszów 2020, s. 595-597, 598-599, 635-640.

<sup>32</sup> Por. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, przeł. U. Kropiwiiec, Karakter, Kraków 2018, s. 210.

<sup>33</sup> Zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichoński, Aletheia, Warszawa 2012.

Żeby kierować zbiorowymi uczuciami i wpływać na ludzkie przekonania, trzeba posłużyć się przemawiającym do wyobraźni językiem „najwyższych” wartości. Z perspektywy mityczno-religijnej takie cele polityczne jak troska o pokój, bezpieczeństwo, względny dostatek czy praworządność ukażą się jako trywialne i przyziemne, a strategię uzasadniania tych celów przez odwołanie do rozsądku staną się nudnym mędrkowaniem, irytującym dzieleniem włosa na czworo i tchórzliwym wykrętem słabeuszy niezdolnych do wielkich czynów.

Działania wojenne – mówi Alexander – „[M]uszą zostać usprawiedliwione w kategoriach zasadniczych wartości, sięgających metafizycznych i moralnych światów, mobilizujących najbardziej podstawowe zasoby *sacrum* przeciwko nieodpartym siłom *profanum*”<sup>34</sup>.

Na tym polega nadawanie znaczeń decyzjom i działaniom militarnym i legitymizowanie ich, czyli wykazywanie ich prawomocności. Mityczna narracja podsycza apetyt na to, co nadzwyczajne i spektakularne. Jeżeli rządzącym uda się zyskać bezkrytyczne poparcie obywateli i jednocześnie wzbudzić w nich pragnienie wymordowania tych, którzy im zagrażają (co oczywiście wymaga też gotowości do poświęcenia swego życia), oznacza to, że udało im się uzasadnić prowadzenie wojny, a cały proces legitymizacji zamierzonych działań zakończył się pomyślnie.

Alexander podkreśla, że to, co dzieje się w polityce może zostać usprawiedliwione tylko w granicach możliwości i w kategoriach, jakie dopuszcza system kulturowy. Nie tylko pokój i sprawiedliwość, ale również, a może przede wszystkim, wojny i podboje „wymagają znaczenia”, a zatem „opierają się na kulturze”. Należy w związku z tym zbadać odpowiednie warstwy kultury pozwalające na uprawianie wojowniczej retoryki najwyższych wartości.

Względną autonomię procesu wytwarzania znaczeń można zrozumieć jedynie, gdy przyjmie się silniejszą [niż w klasycznej socjologii – M.Ż.] koncepcję kultury. Wewnętrzna logika kultury jest cyklem, który przejść musi każdy proces. Niezależnie od tego, jakie są nakłady polityczne czy ekonomiczne, kultura musi być zawsze postrzegana jako zmienna niezależna, działająca na własnych prawach<sup>35</sup>.

Wnioski płynące z badań Alexandra, prowadzonych na konkretnym przykładzie narracji towarzyszących określonym działaniom politycznym Stanów Zjednoczonych, nie mają wyłącznie lokalnego znaczenia, gdyż pokazują sposoby działania kultury jako takiej oraz mechanizmy społeczne wynikające z kultury. Można zatem, jak sądzę, wykorzystywać je do analizy podobnych zjawisk w innym miejscu i czasie.

Alexander stwierdza, że legitymizacja działań wojennych może się powieść pod warunkiem, że rządzący uwzględnią trzy formy symboliczne wpisane w kulturę – są nimi: kod, narracja i gatunek literacki<sup>36</sup>. Ich udane połączenie zdecyduje o sukcesie uprawomocnienia. Kod, narracja i gatunek tworzą kulturowe ramy niezbędne do tego, by obywatele mogli rozumieć decyzje i działania ludzi sprawujących władzę i przylgnąć do nich całym sercem.

<sup>34</sup> Alexander, *Kulturowe przygotowanie do wojny: kod, narracja i działania społeczne*, [w:] tenże, *Znaczenia społeczne...*, s. 134.

<sup>35</sup> Tamże, s. 133.

<sup>36</sup> Tamże, s. 135.

Obywatele uchwytyją rzeczywistość w kategoriach ustruktrowanych ciągów symbolicznych opozycji i uproszczonych cech: *sacrum* – *profanum*, dobro – zło, czystość – zmaza, przyjaciel – wróg itd. Każdorazowe zastosowanie tych symbolicznych struktur może być uznane za kontyngentne, ale one same są stałe i niezmiennie. Polityka okazuje się dyskursywną walką, w której chodzi o uporządkowanie rzeczywistości (ludzi, partii, narodów, poglądów, postaw itp.) zgodnie z tymi najbardziej podstawowymi opozycjami. Na tym polega kodowanie. Drugim warunkiem legitymizacji jest rozwinięcie odpowiedniej narracji.

[W]ojnę można sobie wyobrazić – a mówimy tu właśnie o procesie zbiorowego wyobrażania – jedynie jeśli uczestnicy zakodowani w walce zostaną umieszczeni w opowieści czy micie głoszącym, że stawką jest życie, śmierć i cywilizacja. Trzeba nie tylko powołać się na dobro i zło, lecz muszą one zostać wciągnięte w ostateczną i decydującą walkę o sam los rodzaju ludzkiego<sup>37</sup>.

Istotnym aspektem wszystkich religii jest, iż rozwijają one narracje dzielące świat na siły dobra i zła, światła i ciemności; wszystkie religie opowiadają o zmaganiach tych sił, kończących się apokaliptyczną bitwą, w której zło zostaje ostatecznie pokonane, zwycięża dobro i rozkwita szczęście. Ta mityczna narracja domaga się jako swego niezbędnego dopełnienia klarownego obrazu wroga oraz jakiegoś rytuału oczyszczającego. Rytuałem tym staje się przemoc przedstawiana jako środek niezbędny do zwycięstwa dobra (idea słusznej wojny, mit Świętej Wojny). Narracji zbawienia, będącej mitem zasadniczo pozytywnym, towarzyszy zatem zawsze mroczna opowieść o nieuniknionym zniszczeniu i śmierci wroga. Jeśli obywatele mają zostać naprawdę porwani przez mit i zaangażowani w wojnę (podbój lub rewolucję), trzeba ich przekonać, że biorą oto udział w wydarzeniach światowo-historycznych (w rozumieniu heglowskim), że są strażnikami dobra, obrońcami *sacrum* i z pewnością zwyciężą i zostaną ocaleni, ponieważ dobro musi zatriumfować nad złem. Gdy mit zostanie podchwycony, obywatele rzucą się do walki, by mieć udział w chwale i zakosztować obiecane szczęścia.

Oprócz kodu i narracji w procesie legitymizacji ważną rolę odgrywa jeszcze trzeci element – gatunek literacki. Gatunek dostarcza struktury przekazywanym znaczeniom.

Epos rycerski oraz tragedia to ramy, pozwalające prozaicznym procesom społecznym na przejście wyżej, na uzyskanie wyższej rangi symbolicznej. Oba te gatunki wytwarzają silne utożsamienie pomiędzy publicznością a bohaterem narracji, podkreślając wysokie stawki osobiste i metafizyczne<sup>38</sup>.

W eposie bohater wykazuje się nadzwyczajną siłą i wolą, przezwycięża ogromne trudności, pokonuje zło i okrywa się nieśmiertelną chwałą. W tragedii obraz nieco się komplikuje, walczący z mrocznymi siłami bohater popełnia błędy i ponosi klęskę. Pomimo to jego heroizm jest niekwestionowalny a patos całej narracji jest niemniejszy niż w eposie. Oba gatunki nadają się zatem do prezentacji wojennej narracji. Z kolei gatunkami, które zupełnie nie przystają do tego celu są: komedia, satyra i realizm li-

<sup>37</sup> Tamże, s. 136.

<sup>38</sup> Tamże.

teracki<sup>39</sup>. W komedii bohater przedstawiony jest negatywnie, ciężą na nim prozaiczne winy, cechują go banalne przywary, nieustannie popada w tarapaty na skutek własnych wad, głupoty i rozmaitych pomyłek. W satyrze to, co prozaiczne staje się niedorzeczne, to, co zabawne przechodzi w farsę. Najbardziej deflacyjnym gatunkiem jest realizm literacki, w którym bohaterowie przedstawieni są w kategoriach czysto instrumentalnych. Nie ostoi się tu żadna powaga ani żadna świętość. „Komedia, satyra i realizm wzmacniają dystans między publicznością a wydarzeniem. Utożsamienie ustępuje oddzieleniu, powaga ironii”<sup>40</sup>.

Sposób wykorzystania rozmaitych gatunków w konkretnych sytuacjach życia społeczno-politycznego jest kontyngentny, ale znaczenia, jakie gatunki te niosą ze sobą, są kulturowo stałe i niezmiennie. To, co jest wykluczone w satyrze – np. sakralizowanie postaci, słuszna przemoc, rytualna ofiara – jest warunkiem istnienia eposu heroicznego; to, co jest wykluczone w tragedii – błahość zdarzeń, trywialność problemów, prozaiczność bohaterów, śmieszność sytuacji – jest warunkiem istnienia komedii. Epos i tragedia operujące patosem, misją i narracją zbawienia nadają się do uprawomocniania wojen i rewolucji. Można powiedzieć, że gatunki te podsuwają cały, dostępny kulturowo zestaw pretekstów do stosowania przemocy na dużą skalę. Rządzący muszą tylko wykorzystać istniejące możliwości i odpowiednio przedstawić konkretne wydarzenia i swoje decyzje, żeby opinia publiczna mogła podchwycić podsuwany jej mit i zapalać entuzjazmem dla przedstawionego jej militarne planu. Zrobi to tym gorliwiej, im lepiej skonstruowana będzie cała operacja legitymizacji. Oczywiście wszczynający wojnę na ogół wierzą w swoje zwycięstwo, ale nawet gdyby przydarzyło im się ponieść porażkę, będą mogli wykorzystać ten sam mit do opisanie swej klęski jako chwalebnej tragedii i do podtrzymania poczucia swej absolutnej wyjątkowości (model Wielkiej Porażki).

Jednym z najważniejszych elementów gry o społeczne poparcie dla wojny lub o społeczne poparcie po prostu, gry o zawładnięcie ludzkimi sercami i umysłami, jest umiejętne skonstruowanie obrazu wroga – trzeba zawsze myśleć o wrogu, jak twierdził Clausewitz, bo to mobilizuje najwięcej energii, karmi pasję, podsyca strach, wściekłość i nienawiść<sup>41</sup>. Alexander pisze o tym niewiele, w związku z tym zapytaniem, jak tego typu obraz powstaje, zwróćmy się do innego autora. James Hillman, amerykański psycholog nawiązujący w swych pracach do teorii archetypów C.G. Junga, w głośnej książce *Miłość do wojny* pisze, że najgłębsza warstwa naszego umysłu ma charakter mityczny i rządzą w niej archetypowe wzorce imaginali<sup>42</sup>. Tak samo jak Alexander uważa, że wojna jest zdarzeniem mitycznym, przenoszącym całe społeczeństwa i narody w mityczny stan istnienia<sup>43</sup>. Ci, którzy zdobędą szczyt mitycznej, nadludzkiej wzniosłości nie cofną się przed nieludzkim okrucieństwem. Nad wojną unosi się poczucie fatalnej konieczności – nie da się uniknąć ofiar – które jest efektem działania mitu. Wychodząc z innych przesłanek i posługując się zupełnie inną metodą Hillman formułuje dokładnie ten sam wniosek, co Alexander – wojna domaga się znaczenia, a źródłem wszelkich znaczeń jest kultura<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Tamże, s. 137.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Zob. A. Gluksmann, *Rozprawa o nienawiści*, przeł. W. Prażuch, Czytelnik, Warszawa 2008; M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, Słowo-Obraz Terytoria, Gdańsk 2020.

<sup>42</sup> J. Hillman, *Miłość do wojny*, przeł. J. Korpanty, Laurum, Warszawa 2017, s. 19.

<sup>43</sup> Tamże, s. 21.

<sup>44</sup> Tamże, s. 23.

Obraz wroga sprawia, że poszczególni obywatele łączą się w jeden spójny i zdolny do walki organizm; można powiedzieć, że wróg jest akuszerem bliźniaczej pary: silnego poczucia społecznej jedności oraz wojny<sup>45</sup>. W pracy *Sacrum i przemoc* Rene Girard mówi wyraźnie, że to chęć zabicia ofiary podzielana przez wielu rozproszonych ludzi (jednomysłność w okrucieństwie) w efekcie buduje społeczną jedność i porządek. Wojna kanalizuje demoniczną energię i oddala groźbę wewnętrznego chaosu – państwo zaczyna się od wrogości względem innych<sup>46</sup>.

Kiedy wróg zostanie znaleziony lub wymyślony, ściśle określony i nazwany, a następnie oczerniony, zdemonizowany i potępiony, wówczas ogarniająca wszystkich bez wyjątku kolektywna przemoc, wyrażająca się w patriotycznej jedności oraz skłonności do dokonywania wyprzedzających uderzeń w tzw. wojnie prewencyjnej, staje się czymś jak najbardziej pożądanym i na porządku dziennym<sup>47</sup>.

Wróg, który wzbudza nienawiść i buduje naszą jedność wcale nie jest wrogiem rzeczywistym, lecz samą ideą wroga, wrogiem fantomowym kreowanym przez zbiorową wyobraźnię. Pragnienie wroga, dążenie do oddzielenia się od niego oraz fantazmat eksterminacji – trzy *nośniki współczesnego ogłupienia* – znajdują symboliczny i syntetyczny wyraz w postaci murów i zasieków<sup>48</sup>.

Tu siłą napędową jest imaginacja, zwłaszcza kiedy jest ona uprzednio odpowiednio uwarunkowana i sterowana przez media, system edukacji i religię, a także podgrzewana przez desperacko potrzebujące wrogów państwo agresywnym patriotyzmem i patetycznym odwoływaniem się do poczucia godności i honoru obywateli [...] kiedy tylko wróg zostanie przez nas w pełni zimaginowany, już znajdujemy się w stanie wojny. Kiedy wróg zostanie zidentyfikowany i nazwany, wojna zostaje wypowiedziana, tak że rzeczywiste jej wypowiedzenie nie ma w zasadzie większego znaczenia poza ściśle prawnym<sup>49</sup>.

Wojna posiada specyficzną logikę mitycznego spektaklu, na którą składają się: paranoiczne postrzeganie świata, rozsiewanie absurdalnych plotek, snucie irracjonalnych spekulacji, zachęcanie do niewyobrażalnego okrucieństwa i ciągle zagrzewanie do nienawiści. Logika ta pozwala na usprawiedliwianie stosowania brutalnej przemocy nie tylko wobec wrogów, ale również wobec własnych żołnierzy i własnych obywateli w imię zapewnienia posłuszeństwa lub bezpieczeństwa. Ta sama logika nie pozwala na przerwanie wojny – masakra musi trwać. Jeżeli wróg jest złem, to wszelkie środki zmierzające do jego unicestwienia są dobre. Elementem wojny jest przystosowanie się ludzi do życia w niebezpieczeństwie, nierzadko w ekstremalnie trudnych warunkach<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 40.

<sup>46</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Brama, Poznań 1993, s. 12, 26.

<sup>47</sup> J. Hillman, *Miłość do wojny...*, s. 41.

<sup>48</sup> Zob. A. Mbembe, *Polityka wrogości...*, s. 70, 77.

<sup>49</sup> J. Hillman, *Miłość do wojny...*, s. 42. Autor podaje przykład inwazji Stanów Zjednoczonych na Irak, która jego zdaniem zaczęła się w momencie, gdy Irak został zaliczony do państw tworzących „oś zła”. Język używany w przestrzeni publicznej ma swoje konsekwencje.

<sup>50</sup> Ponure świadectwa tego „przystosowania” znajdziemy w pamiętnikach i dziennikach z okresu wojny oraz w dziełach literackich takich autorów jak Imre Kertész, Primo Levi, Tadeusz Borowski, Zofia

By ukryć przed sobą fakt własnej śmiertelności żołnierze stają się skrajnie zabobonni, rygorystycznie przestrzegają absurdalnych rytuałów, tracą poczucie rzeczywistości, popadają w stan znieczulenia, autohipnozy, doświadczają halucynacji, transu, utraty własnej tożsamości, szaleństwa<sup>51</sup>. Jest to archetypowe zachowanie służące podtrzymaniu archetypu (boga wojny) kosztem własnej tożsamości (wojna bowiem niszczy Toż-Samego - Levinas).

Społeczeństwo, które dało się ponieść sile heroicznego lub tragicznego mitu i wciągnięte zostało w rzeczywistą wojnę może doznać otrzeźwienia jedynie na skutek wielkich cierpień, długotrwałej frustracji i uciążliwości codziennego życia. To nie wiedza, umiejętność logicznego myślenia, znajomość faktów, tylko zmęczenie, wyniszczenie i rozczarowanie mogą sprawić, że ludzie z wolna zaczynają nabierać dystansu do bohaterstwa i dostrzegą ograniczenia mitycznej narracji, w którą jeszcze wczoraj wierzyli.

Zdystansowanie to prowadzi do delegitymizacji, deprecjacji symbolicznego wymiaru władzy w sposób podważający jej zdolność komunikacyjną; jest to porażka, która prowadzi do utraty społecznego morale i podkopuje psychologiczną motywację do walki. W miarę jak gatunek zmienia się z tragedii w komedię, ironię, satyrę i w końcu realizm, pojawia się gniew oraz poczucie zdrady<sup>52</sup>.

Otrzeźwienie sprawia, że obywatele przestają otaczać wciąż swych przywódców, zaczynają wytykać ich błędy, w końcu dostrzegają ich głupotę, groteskowość i absurdalność. Tak oto przywódcy zostają sprowadzeni z mitycznych wyżyn do poziomu zwykłych śmiertelników, poddani krytyce i osądzeni. Gdy deflacyjne gatunki literackie wezmą górę nad narracją mityczną, utrzymanie zaangażowania obywateli w wojenne lub rewolucyjne działania przestanie być możliwe. Wraz ze zmianą gatunku i narracji zmianie ulega również kod – uświęceni dotąd przywódcy okazują się związani z doczesnymi, aż nazbyt przyziemnymi interesami, które nie przynoszą im chwały, lecz jedynie powody do wstydu. Obywatele tracą do nich zaufanie i szacunek. Wraz z wygasaniem siły mitycznej narracji zmienia się nie tylko obraz przywódców, ale i wrogów, którzy przestają być postrzegani jako wcielenie demonicznego zła i nabierają ludzkich cech, a nawet okazują się „całkiem podobni do nas”.

Gdy nastroje antywojenne umacniają się, obywatele wycofują swe emocjonalne zaangażowanie w wojnę i przyjmują postawę pełną sceptycyzmu, rezygnacji, czasami nawet cynizmu. Wahadło społecznych nastrojów antywojennych może jednak łatwo ponownie przechylić się w radykalną stronę reformistyczną lub kontrrewolucyjną, co uruchomi zapotrzebowanie na kolejne mityczne narracje porządkujące zupełnie inaczej zakodowaną rzeczywistość. Sprzeciw wobec wojny może stać się okazją do wykreowania nowej kulturowej powagi, a wówczas: „[r]uch na rzecz powstrzymania wojny sam staje się heroicznym i mitycznym zadaniem, którego przywódcy i zwolennicy uczestniczą w światowo-historycznej misji ocalenia świata”<sup>53</sup>.

W ten sposób gra o najwyższe stawki rozpocznie się od nowa, pochłaniając energię i życie kolejnych pokoleń.

---

Nałkowska i wielu innych.

<sup>51</sup> J. Hillman, *Miłość do wojny...*, s. 46-47.

<sup>52</sup> Alexander, *Kulturowe przygotowanie do wojny...*, s. 139.

<sup>53</sup> Tamże, s. 141.

Możliwa jest też jednak sytuacja, w której da się utrzymać społeczną stabilność, między innymi dzięki temu, że różne grupy uzyskają prawo do przedstawiania odmiennych wersji wydarzeń i posługiwania się odmiennymi gatunkami literackimi. Możemy wówczas mówić o konflikcie lub fragmentaryzacji narracji. Jedne grupy mogą nadal podtrzymywać narrację heroiczną lub tragiczną, inne mogą w tym czasie posługiwać się narracją komiczną, satyryczną, ironiczną lub realistyczną. Odpowiednio do tych narracji w odmiennych stylizacjach utrzymane będą wystąpienia i przemowy polityków każdej ze stron, w odmiennych stylizacjach utrzymane będą także filmy, publikacje oraz wszystkie inne formy publicznych wypowiedzi. Narracje te rywalizować będą ze sobą o wpływy i prawo do interpretacji wydarzeń<sup>54</sup>. W sytuacji fragmentaryzacji narracji zmniejsza się ryzyko zaangażowania w jakiekolwiek działania militarne. Można powiedzieć, że uzyskujemy stabilność na zasadzie *modus vivendi* – równowagi sił. Nie jest to jeszcze stabilność „z dobrych powodów”, o której pisał John Rawls, ale być może jest to kolejny „pierwszy krok” we właściwą stronę<sup>55</sup>.

### Zakończenie

Czego zatem potrzebujemy by zachować pokój i stabilność społeczną? Czy wystarczy nam opisana przez Oakeshotta mądrość sceptyka, czy może powinniśmy sięgnąć do czegoś jeszcze? Odpowiedź na to pytanie rozwija się w dwóch, na pozór niezgodnych ze sobą kierunkach, które łączy konsekwentny sprzeciw wobec wszelkiej totalności. Pierwszy kierunek wyznaczył Milan Kundera, zdaniem którego nowożytna Europa zawdzięcza swą tożsamość nie tylko i nie przede wszystkim wielkim filozofom, ale też wielkim powieściopisarzom. Jego odpowiedź wpisuje się w model fragmentaryzacji narracji u Alexandra. Stare przysłowie przytaczane przez Kunderę mówi, że gdy człowiek myśli, Bóg się śmieje. Sztuka powieści przyszła na świat jako echo tego śmiechu, które rozbija ludzką pewność na mnogość różnokształtnych i równoprawnych narracji. Mądrość powieści pokazuje, że człowiek nie jest tym, kim sądzi, że jest; że wszystko mu się wymyka, i życie, i prawda o świecie, i nawet jego własne „ja”. Sztuka powieści przeciwstawia się każdej napuszonej, śmiertelnej powadze. Powagą tą cechują się agelaści (*agélaste* – termin pochodzący z greki, oznaczający kogoś pozbawionego poczucia humoru).

Nie usłyszawszy nigdy śmiechu Boga, agelaści tkwią w przekonaniu, że prawda jest jasna, że wszyscy winni myśleć to samo i że oni sami są dokładnie takimi, jakimi się sobie wydają. Ale człowiek zostaje indywidualnością wtedy właśnie, gdy traci pewność prawdy i jednomyślne uznanie przez innych. Powieść jest wyobraźniowym rajem indywidualności. Jest przestrzenią, w której nikt [...] nie jest panem prawdy, lecz wszyscy [...] mają prawo do zrozumienia<sup>56</sup>.

Sztuka powieści nie hołduje żadnym ideologicznym pewnikom, lecz im wytrwale ją zaprzecza demaskując je jako kicz i zbiór komunałów.

<sup>54</sup> Tamże, s. 140.

<sup>55</sup> Na temat *modus vivendi* oraz *overlapping consensus* jako dwóch przeciwstawnych modelach stabilizacji społecznej pisałam w pracy *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wyd. UR, Rzeszów 2007, s. 95-105.

<sup>56</sup> M. Kundera, *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 2004, s. 139.

Agelaści, bezmyślność komunalów, kicz to jeden i ten sam trójgłowy wróg sztuki zrodzonej jako echo śmiechu Boga, sztuki, która potrafiła stworzyć fascynującą wyobraźniową przestrzeń, gdzie nikt nie jest właścicielem prawdy i gdzie każdy ma prawo do zrozumienia. Ta wyobraźniowa przestrzeń powstała wraz z nowoczesną Europą i jest tej Europy obrazem, a w każdym razie jest naszym o Europie marzeniem, marzeniem po wielokroć zdradzonym, lecz na tyle silnym, aby połączyło nas wszystkich w braterstwie, sięgającym daleko poza nasz mały kontynent. Wiemy jednak, że świat, w którym szanuje się jednostkę (wyobraźniowy świat powieści i ten rzeczywisty świat Europy) jest śmiertelnie kruchy, nietrwały. Na horyzoncie widzimy wojska czyhających na nas agelastów<sup>57</sup>.

W chwilach, kiedy kultura europejska jest zagrożona w tym, co dla niej najcenniejsze – w szacunku dla jednostki i swobody myślenia – najwyraźniej widać, że jej cenna istota znajduje najlepszy wyraz i najbezpieczniejsze schronienie w mądrości powieści.

Autorem drugiej odpowiedzi na pytanie, czego potrzebujemy, by zachować pokój i społeczną stabilność jest Emmanuel Levinas. Przychodzi on w sukurs programowemu brakowi metafizyki, właściwemu polityce sceptycyzmu i zarazem wznosi się ponad metafizykę doprowadzając do czegoś, co nazwać by można dekonstrukcją mitu idącą znacznie dalej niż analizy Foucaulta i zbiegającą się z tym, co głosi w swej ostatniej pracy Rene Girard<sup>58</sup>. Levinas podkreśla, że o pokoju jesteśmy w stanie mówić tylko w sposób eschatologiczny, ponieważ pokój nie mieści się w obiektywnej historii, której istotą była i jest wojna (*był objawia się myśleniu filozoficznemu jako wojna*<sup>59</sup>, wojna jest surową prawdą rzeczywistości). Doświadczenie przemocy i wojny to doświadczenie rozerwania osobowej integralności, unicestwienia substancji, zniszczenia tożsamości Toż-samego<sup>60</sup>. Wojna drwi z wszelkiej moralności; moralność jest w stanie znieść szydercze spojrzenie polityki tylko *pod warunkiem, że pewność pokoju jest silniejsza niż oczywistość wojny*<sup>61</sup>. Ustanowienie pokoju, będącego czymś więcej niż zaprzestaniem walki i podboju, wymaga źródłowej relacji z bytem<sup>62</sup>. Levinasowska eschatologia mesjanicznego pokoju odkrywa taką relację ponad ontologią wojny, ponad całością i historią. Wymiar eschatologiczny wyrwa byty z jurysdykcji historii i przywraca każdej chwili jej pełne znaczenie<sup>63</sup>. Czy kiedykolwiek nieokrzeseane hordy krewkich młodzieńców podjudzanych przez rozmaitych pomyślników wizją bezkarnej przemocy zdołają pojąć, że uprzejmość i życzliwość, szacunek do innych i troska o słabszych nie jest zniewieściałością, dziecinną naiwnością ani tchórzostwem stada bezwolnych owieczek, lecz wyrasta z tragicznego doświadczenia wojny, z najczarniejszych czeluści zbrodni, z głębin świata śmierci?<sup>64</sup> Levinasowska

<sup>57</sup> Tamże, s. 143.

<sup>58</sup> Zob. R. Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018.

<sup>59</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 3.

<sup>60</sup> Tamże, s. 4.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże, s. 6.

<sup>64</sup> „[S]tosunki władzy funkcjonujące w społeczeństwie takim jak nasze są z istoty zakorzenione w pewnym stosunku sił, który ustalił się w dającym się historycznie określić momencie, w czasie wojny i za sprawą wojny” pisał Foucault – zob. tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 28; „prawo, pokój, ustawy zrodziły się z bitewnej krwi i błota” – s. 58; „prawo rodzi się



eschatologia mesjanicznego pokoju wyłania się z takiego właśnie tragicznego doświadczenia wojny i nawiązując etyczną relację z nieskończonością próbuje ustanowić wolny od przemocy porządek jakiego nie zna historia. Wojna stoi u podstaw powojennego ładu. Ci co ją pamiętają lub wiedzą o niej z rozmaitych przekazów strzegą pokoju; ci, co jej nie pamiętają i jednocześnie nie są dostatecznie głęboko zanurzeni w kulturze, żeby jej *czarną jasność* pojąć, bezmyślnie dążą do jej rozpętania.

## REFERENCES

- Alexander Jeffrey, *Działanie i jego środowiska*, [w:] tenże, *Znaczenia społeczne*, s. 21-46.
- Alexander Jeffrey, *Kulturowe przygotowanie do wojny: kod, narracja i działanie społeczne*, [w:] tenże, *Znaczenia społeczne*, s. 133-144.
- Alexander Jeffrey, *Machina informatyczna jako sacrum i profanum*, w: tenże, *Znaczenia społeczne*, s. 117-132.
- Alexander Jeffrey, *Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią*, w: tenże, *Znaczenia społeczne*, s. 367-422.
- Alexander Jeffrey, *Znaczenia społeczne*, przeł. S. Burdziej, J. Gądecki, Nomos, Kraków 2010.
- Alexander Jeffrey, *Znaczenia życia (społecznego). O źródłach socjologii kulturowej*, w: tenże, *Znaczenia społeczne*, s. 91-98.
- Collins Randal, *Interaction Ritual Chains*, Princeton-Oxford, Princeton University Press 2004.
- Domańska Ewa, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48-61.
- Douglas Mary, *Czystość i zmaza*, przeł. J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2007.
- Durkheim Emil, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998.
- Fomm Erich, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Rebis 2020.
- Frye Northrop, *Anathomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000.
- Geertz Clifford, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur*, przeł. M.M. Piechacek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 17-47.
- Girard René, *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018.
- Girard René, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Pleciński, Brama, Poznań 1993.
- Glucksmann Andre, *Rozprawa o nienawiści*, przeł. W. Prażuch, Czytelnik, Warszawa 2008.
- Hillman James, *Miłość do wojny*, przeł. J. Korpanty, Laurum, Warszawa 2017.
- Kołakowski Leszek, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Kundera Milan, *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 2004.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Levinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Mbembe Achille, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. U. Kropiwić, K. Bojarska, Karakter, Kraków 2018.
- Oakeshott Michael, *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, Aletheia, War-

---

z rzeczywistych bitew, zwycięstw, masakr, podbojów, które mają swoją datę i swojego krwawego bohatera; prawo rodzi się ze spalonych miast, ze spustoszonych ziem; rodzi się z opiewanej krwi niewinnych, którzy konają, kiedy wstaje dzień – s. 58-59; „pod przykrywką pokoju trzeba odszyfrować wojnę, bo właśnie wojna jest szyfrem pokoju” – s. 59.

szawa 2019.

Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.

Środa Magdalena, *Obcy, inny, wykluczony*, Słowo-Obraz Terytoria, Gdańsk 2020.

Tuchman Barbara W., *Szaleństwo władzy*, przeł. M.J. i A. Michejdowie, Książnica i Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1992.

Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

Zeidler-Janiszewska Anna, *Perspektywy performatywizmu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 34-47.

Żardecka Magdalena, *Pamięć i zapomnienie: filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wyd. UR, Rzeszów 2020.

Żardecka Magdalena, *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wyd. UR, Rzeszów 2007.

