

Kultura i Wartości


ISSN 2299-7806

Nr 26/2018

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.261-286>

Czy kochasz Europę? „Filozoficzny sen” o nowym społeczeństwie, czyli szkic krytyczny o „nieznanej dotąd” Europie, totalitaryzmie, „bajdurzeniu”, ojkofofobii i whataboutyzmie

Lech Zdybel

 <https://orcid.org/0000-0003-4693-6050>

Wielu analityków europejskiej polityki wyraża opinię, że Unia Europejska jest utopijnym projektem społeczno-politycznym. Są też tacy, którzy twierdzą wprost, że Unia jest nową utopią marksistowsko-komunistyczną, a więc jest systemem totalitarnym. Świadczyć mają o tym niektóre polityczne praktyki uprawiane w jej ramach oraz promowane w niej wartości. Artykuł jest próbą krytycznego zweryfikowania tego twierdzenia. Chodzi w nim o ustalenie czy wśród zjawisk kulturowych (zachodzących w Unii) są takie, które mają cechy utopijno-totalitarnego myślenia i działania. Przede wszystkim jednak chodzi o wyjaśnienie czy unijna polityka i utopia komunistyczna mają wspólne, ideowo-filozoficzne korzenie. W artykule znajdujemy też odpowiedź na pytanie czy polityka Unii została podporządkowana totalitarnej ideologii.

Słowa kluczowe: Unia Europejska, utopia, totalitaryzm, ojkofofobia, whataboutyzm, Anna Kołakowska, Roger Scruton, Thomas More, Irena Wóycicka

LECH ZDYBEL, prof. UMCS, dr hab., Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii-Curie Skłodowskiej; adres do korespondencji: Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Plac M. Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin; e-mail: lech.zdybel@poczta.umcs.lublin.pl

Niniejszy artykuł ma charakter rozważań z zakresu filozofii politycznej. Jej uprawianie nie jest wdzięcznym przedsięwzięciem nie tylko względu na złożoność przedmiotu badań, czyli polityki. Źródłem trudności i niebezpieczeństw, czyhających na filozofa politycznego, jest przede wszystkim normatywne podejście do tegoż przedmiotu. W odróżnieniu bowiem od różnego typu deskryptywnych analiz zjawiska polityczności, w filozofii politycznej nie chodzi tylko o opis politycznych praktyk, lecz właśnie o normatywne ich ujęcie. Filozofia polityczna jest bowiem normatywną filozofią polityki. Jej normatywność sprawia zaś, że jest ona „z założenia [...] filozofią zaangażowaną w samą sferę polityki, zaangażowaną w jej ocenę”¹. Z tego tytułu filozofia polityczna stanowi swoisty „*barometr* stanu całej kultury” w tym znaczeniu, że „jest narzędziem werbalizacji zachodzących w niej procesów”².

Właśnie z tej przyczyny filozof polityczny narażony jest na dwa główne niebezpieczeństwa. Po pierwsze, sam może zostać politycznie oceniony. Zdarza się bowiem coraz częściej, w warunkach postępującej atrofii wolnego i krytycznego myślenia (paraliżowanego przez wszechobecną *political correctness*), że naukowe wywody, uznane za politycznie niepoprawne, skutkują oskarżeniem autora o popełnianie przezeń wszelkich możliwych grzechów, których nazwy rozpoczynają się na „a”, kończą zaś na ostatnich literach alfabetu. Zmora politycznej poprawności sprawia, że wyjątkowej mocy nabiera słynne powiedzenie Woltera, które – lekko tylko sparafrazowane – wyklada się dziś następująco: Zaczynij krytyczne analizować współczesne praktyki polityczne i wydawaj o nich wartościujące sądy, a przekonasz się, kto faktycznie decyduje o kształcie tych praktyk oraz o tym, co wolno ci na ich temat mówić.

Drugie niebezpieczeństwo związane jest z samą specyfiką obiektu poddanego normatywnemu oglądowi. Filozof polityczny, podejmujący się oceny spodziewanych efektów aktualnych praktyk politycznych, musi wykazać się umiejętnością prowadzenia poznawczo prawomocnego diagnozowania współczesności. Tylko wówczas będzie mógł rzec coś prospektywnie sensownego. Tymczasem, jak twierdzi Umberto Eco, „w każdej epoce najgorszymi diagnostami są właśnie diagno-

¹ Barbara Markiewicz, „Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?”, w: *Filozofia polityki współcześnie*, red. Jolanta Zdybel, Lech Zdybel (Kraków: TAiWPN UNIVERSITAS, 2013), 55–56.

² Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”* (Warszawa: Aletheia, 2000), 5.

stycy współcześni”, albowiem przecież „istnieją przestrzenie tranzytowe, pozbawione współrzędnych, w których niezbyt wyraźnie widzi się przyszłość i nie sposób jeszcze zrozumieć forteli Rozumu ani nieuchwytnych spisków *Zeitgeist*”³. Zgodnie bowiem z nauczaniem Hegla, który ponoć przeniknął tajemnicę procesu historycznego i polityki, „Rozum” (*Vernunft*), zawiadujący historią i wyrażający się w tzw. duchu epoki (*Zeitgeist*), jest na tyle „chytry” (*listig*), jego rzeczywiste zamiary jesteśmy w stanie pojąć dopiero wówczas, gdy się już zrealizują – wraz z końcem pewnej epoki czy pod koniec jakiegoś procesu. Niemiecki filozof pozostawił nam zatem (ku przestrodze) pouczającą formułę: sowa Minierwy wylatuje o zmierzchu. Krótko mówiąc, ponieważ każdy jest mądry, ale dopiero po niewczasie, to diagnozowanie współczesności poznawczo łatwe nie jest. Zazwyczaj przecież przekonujemy się, iż nasze diagnozy nie przetrwały próby czasu.

Jest jeszcze jedna właściwość filozofii politycznej. Jest ona „barometrem stanu kultury”, albowiem wyjątkowo sprzyjającą pożywkę, która przyczynia się do jej rozwoju, stanowi czas społeczno-politycznego zamętu. Tak przynajmniej twierdził Eric Voegelin, podkreślając, że różne teorie polityczne rozkwitają zwłaszcza w momentach kryzysowych dla kultury, gdy teraźniejszość jest nieprzejrzysta, a więc tym bardziej nie wiemy co się z niej wyłoni w przyszłości⁴.

Z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie dzisiaj. Świadczy o tym niekończąca się dysputa „o Europie”. Rozkwitła ona przede wszystkim z chwilą powołania do istnienia Unii Europejskiej, w Polsce zaś wybuchła bezpośrednio przed i wzmogła po naszym wstąpieniu do Unii, czy – jak to historiozoficznie wyrażano – „naszym powrocie do Europy”. Debata ta obrodziła różnego rodzaju namysłami krytycznymi poświęconymi kwestii europejskiej. Kryzysowość sytuacji zdradzają zaś tytuły książek, artykułów i innych wypowiedzi; przykładowo: „tożsamość Europy”, „tożsamość europejska”, „tożsamość Starego Kontynentu”, „korzenie Europy”, „źródła Europy”, „przyszłość Europy”, „Europa jutra”, „architektura nowej Europy”, „Europa, jaką znamy”, „Europa, jaką znaliśmy”, „Europa, w jaką wierzymy”, „dokąd zmierza Europa?”, „Europa jako twierdza”, „Europa jako wspólnota”, „tożsamość Europejczyka”, „naród europejski”, „naród Europejczyków”

³ Umberto Eco, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, tłum. Joanna Ugniewska, Krzysztof Żaboklicki, Anna Wasilewska (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007), 406.

⁴ Por. Eric Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. i wstęp Paweł Śpiewak (Warszawa: Aletheia, 1992).

itd.⁵ Większość tego typu tytułów stanowi ekspresję nadziei, ale też rozterek, rozczarowań, wreszcie obaw o kondycję i przyszłość Europy. Niemal wszystkie rozważania kulminują w pytaniu fundamentalnym o „europejskie wartości” – czym są, jakie są ich źródła, jakie są, a jakie być powinny itp.

Ostatnimi czasy tempo ukazywania się naukowych studiów, poświęconych tej kwestii, najwyraźniej osłabło, także temperatura dyskusji zdecydowanie się obniżyła. Być może dlatego, że Rozum ujawnia już swe plany i sowa Minerwy właśnie opuszcza dziuplę niewiedzy – z mroku zawirowań polityki europejskiej wyłaniają się coraz wyraźniej kontury budowli inspirowanej tzw. projektem europejskim⁶. Można więc już dokonać oceny tej konstrukcji. Tak uważają niektórzy krytycy Unii, zwłaszcza ci, którzy wyrażają na jej temat druzgocąco negatywne opinie. W obszarze krytyki europejskiego gmachu na trwałe zagościła bowiem diagnoza głosząca, że tylko jego fasada jest inna, ale konstrukcja znajoma i zarazem niepokojąca.

Mam na myśli diagnozy jednoznacznie głoszące, że Unia Europejska jest kolejną utopią. W tym przypadku określenie „utopia” nie oznacza, że mamy do czynienia z projektem niezwykle ambitnym i dlatego niemożliwym do zrealizowania (czyli utopijnym). Tu chodzi o inne rozumienie „utopii”, a więc inną kwalifikację projektu europejskiego. Autorzy, tacy choćby jak Agnieszka Kołakowska czy Bronisław Wildstein, twierdzą wprost, że jesteśmy świadkami i uczestnikami powoływania do istnienia w Europie utopii stanowiącej niemal wierną kopię utopii bol-

⁵ Por. np. Hélène Carrère d'Encausse, „Pytania o architekturę Europy”, *Arka*, 1995, nr 55; Gerard Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, tłum. Renata Włodek (Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999); Umberto Eco, „Korzenie Europy”, w: tenże, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, tłum. Joanna Ugniewska, Krzysztof Żaboklicki, Anna Wasilewska (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007); *Koniec Europy jaką znamy*, tłum. Agata Czarnaacka i in., red. Przemysław Wielgosz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2013); *Tożsamość Starego Kontynentu i przyszłość projektu europejskiego*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves (Warszawa: Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, 2007); Maciej Bachryj-Krzywaźnia, „Tożsamość Europy – tożsamość europejska”, w: *Procesy integracyjne i dezintegracyjne w Europie. Podręcznik akademicki*, red. nauk. Anna Pacześniak, Monika Klimowicz (Wrocław: OTO-Wrocław, 2014); *Człowiek europejski – korzenie i droga*, red. Irena Wojnar, Mikołaj Ł. Lipowski (Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, 2010); *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. nauk. Peter Kosłowski (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994); Grzegorz Żuk, *Twierdza czy wspólnota? Europa w polskim dyskursie publicznym* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010).

⁶ Por. *Tożsamość Starego Kontynentu*.

szewicko-komunistycznej, a więc tworzy politycznego noszącego wszystkie znamiona systemów totalitarnych⁷. Niezależnie bowiem czy będzie to schedy po utopii bolszewickiej, czy jakiegokolwiek innej, znajdziemy w niej cechy charakterystyczne totalitaryzmu, a są to: „wszechogarniająca ideologia i próba poddania każdej sfery życia państwowej kontroli”, także „manipulacja języka, fałszowanie historii, odmowa traktowania ludzi jako istot racjonalnych i odpowiedzialnych za swoje czyny, i wprowadzanie w życie polityki w imię ideologicznych zasad bez względu na to, że jej skutki były całkowicie przeciwne do rzekomo zamierzonych”⁸. Podobnie Wildstein powiada, że dzisiejsza Europa jest spełnieniem utopii lewicowej, w istocie zaś komunistycznego totalitaryzmu⁹.

Niniejsze rozważania są próbą krytycznego spojrzenia na takie opinie, czyli próbą krytycznego skonfrontowania ich z rzeczywistością. Być może, dzięki takiemu podejściu, okaże się, że wcale nie są one bezzasadne – że jednak kryją się za nimi poważne racje. Zakładam mianowicie, że dzięki właśnie krytycznemu oglądowi europejskiej polityczności, potrafimy wskazać na uprawiane w niej praktyki o utopijno-totalitarnych właściwościach. Jest to możliwe jednak tylko wówczas, gdy „krytyczność” obwarujemy zasadą, która badanie czyni właśnie *stricte* krytycznym. Pojmuję zatem tę zasadę tak, jak ją widział Karl. R. Popper: „Musimy być najbardziej krytyczni wobec teorii, które najmocniej kochamy”¹⁰. W naszym przypadku zasada ta oznacza, że właśnie powinniśmy się przyjrzeć szczególnie krytycznie własnemu przeświadczeniu, iż polityka w systemach demokratyczno-liberalnych wolna jest od totalitarności. Tak bardzo bowiem jesteśmy przywiązani do tego przeświadczenia (tak „mocno kochamy tę teorię”), że nie dopuszczamy do siebie myśli, iż demokracja też może być totalitarna¹¹. Tymczasem odmowa

⁷ Z tego tytułu pomijam w tym miejscu przebogatą, wielowiekową tradycję historycznie zaistniałych koncepcji „utopii” oraz różnego pojmowania „utopijności” i „utopizmu”. Biorę pod uwagę tylko ten moment, gdy utopijna idea społecznego melioryzmu przybrała postać realnych praktyk w dwudziestowiecznych systemach totalitarnych.

⁸ Agnieszka Kołakowska, „Polityczna poprawność a mentalność totalitarna”, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. Miłowit Kuniński (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, 2006), 225.

⁹ Por. Bronisław Wildstein, „To, co nie zostało zdekonstruowane, czyli Europa jako spełnienie lewicowej utopii”, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*.

¹⁰ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995), 18.

¹¹ Por. Arkady Rzegocki, „Czy demokracja może być totalitarna?”, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*.

uznania zasadności tej myśli ma charakter bardziej psychologiczny niż merytoryczny. Człowiek żyjący w systemie demoliberalnym wzdraga się bowiem na samą myśl, że również w jego świecie działają mechanizmy podobne do tych, które w tak sugestywnych obrazach przedstawił George Orwell. Nie jest przecież miło uświadomić sobie, że też jest się mieszkańcem „zwierzęcego folwarku”. A już nie do zniesienia jest świadomość, że samemu się tę totalitarność uprawia i jej sprzyja. Dzieje się tak dlatego, jak podkreśla Noam A. Chomsky, że łatwiej jest analizować systemy totalitarne z przeszłości i geograficznie odległe, gdyż z tej odległości wyraźnie widać, jakie zachodziły w nich procesy. Ale przecież dla nas ważniejsza jest analiza podobnych zjawisk zachodzących tu i teraz – w demokratycznych i wolnych społeczeństwach¹².

Gwoli ścisłości trzeba zaznaczyć, że zwrócę uwagę tylko na kilka praktyk, które – w świetle tego, co o Unii mówią jej krytycy – miałyby być typowe dla totalitarności. Bardziej niż szersze ich omawianie, interesuje mnie ujawnienie ich ideowych źródeł. I tej kwestii poświęcę więcej uwagi. Najprościej bowiem byłoby stwierdzić, że europejski projekt jest ewidentnie utopijny, albowiem wykazuje zaskakującą zbieżność z pewną cechą charakterystyczną dla historycznie zaistniałych utopii. Chodzi mianowicie o ich sferę deklaratywno-symboliczną. Utopia zawsze przynosi obietnicę nowego, wspaniałego świata i wspiera ją sugestywnymi symbolami. I tak, Maximilien Robespierre utrzymywał, że z rewolucyjnego zamętu wyłoni się francuska „Republika Cnót”¹³, z kolei marksizm wabił „skokiem do królestwa wolności”¹⁴. W unijnej narracji znajdziemy zaś obietnicę, że będziemy żyć „zjednoczeni w różnorodności” (*in varietate concordia*), pełni „radości” (*Ode „An die Freude”*), w pokoju (*vide* błękit flagi) i nadziei (gwiazdy jako jej symbol, osobiwie ulubiony motyw totalitaryzmów). Ale to może być przypadkowa zbieżność. Polityka zawsze przecież opiera się na obietnicach i symbolach. Trzeba zatem szukać zakładanej zbieżności głębiej, przede wszystkim zaś w filozoficznym podglebiu totalitaryzmów.

¹² Por. Noam A. Chomsky, „Zbrodniczy wolny świat. N. Chomsky w internetowej wymianie zdań z Andrzejem Łodyńskim”, *Gazeta Wyborcza*, 1995, nr 302.

¹³ Grzegorz L. Seidler, *Notatki o terrorze jakobińskim* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996), 41.

¹⁴ Por. Andrzej Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).

Tytuł niniejszego artykułu jest eklektyczny, a to oznacza, że tworzy harmonijną całość¹⁵. Jego „harmosami” (zwornikami) są formuły zaczerpnięte z trzech tekstów. Traktuję je jako epistemiczne punkty obserwacyjne, z perspektywy których próbuję dokonać założonego, krytycznego spojrzenia.

Część pierwsza tytułu nawiązuje do książki *Lieben Sie Deutschland? Gefühle zur Lage der Nation*, która ukazała się trzydzieści trzy lata temu w ówczesnych Niemczech Zachodnich¹⁶. Niemal błyskawicznie polski czytelnik emigracyjnego kwartalnika „Aneks” mógł się dowiedzieć o „chorobie niemieckiej tożsamości”. Taki tytuł nosi zamieszczone tam omówienie książki. Irena Wóycicka zwraca w nim uwagę na „[...] książkę pod wyzywającym tytułem *Lieben Sie Deutschland?* (Czy kocha Pan/Pani Niemcy?). Takie pytanie zadała kilkudziesięciu Niemcom: dziennikarzom, naukowcom i działaczom politycznym dziennikarka związana z generacją rewolty studenckiej z 68 roku – Marielouise Janssen-Jurreit. Sam tytuł książki, mimo iż od kilku lat ukazują się w Niemczech coraz częściej publikacje na ten temat, wywołuje tu niemałe zaciekawienie. Jeszcze do niedawna pytanie o uczucia do własnej ojczyzny wydawało się anachroniczne i niebezpieczne, sam problem tożsamości narodowej był przez długie lata pomijany i przemilczany¹⁷.

Omówieniu temu przyjrzymy się dokładnie. Tylko w ten sposób można w pełni ujawnić poznawcze walory przedsięwzięcia Janssen-Jurreit. Książka miała stanowić odpowiedź na obawy, żywione przez zachodnie demokracje, że „powojenna ucieczka” zachodnich Niemców od „narodowej identyfikacji” – spowodowana ich „poczuciem winy” – właśnie dobiega kresu. Pojawiły się więc „podejrzenia”, że niezbywalna potrzeba narodowej tożsamości zaowocuje jakąś nową formą

¹⁵ Pisząc o „harmonijnej całości”, jako efekcie metody eklektycznej (gr. *eklektikós* – „umiejący dobrać”), mam na myśli określoną tradycję metody filozoficznej zapoczątkowanej jeszcze w filozofii starogreckiej, kontynuowanej w scholastyce, uprawianej przez Georga W. Leibniza, Wilhelma T. Kruga, Victora Cousin i innych. Metoda ta zakłada możliwość wybierania i uzgadniania oraz właśnie „harmonizowania w koherentną całość” elementów z różnych koncepcji. Por. Stanisław Wielgus, „Eklektyzm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002): 66; por. też Władysław Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. III, *Estetyka nowożytna* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, 1967), 325. Pojęciem organizującym tę metodę jest greckie słowo *harmos* („zwornik”, „łącznik”).

¹⁶ Por. *Lieben Sie Deutschland? Gefühle zur Lage der Nation*, hrsg. von Marielouise Janssen-Jurreit (München; Zürich: Piper, 1985).

¹⁷ Anna Karska [właśc. Irena Wóycicka], „Choroba niemieckiej tożsamości”, *Aneks. Kwartalnik Polityczny*, 1986, nr 44: 134.

niemieckiego nacjonalizmu, czego zapowiedzią mogą być choćby „próby określenia w polityce niemieckiej tak zwanej Sonder-Weg – specjalnej drogi realizacji niemieckich interesów”¹⁸. Wyczuwalne od pewnego czasu „zaniepokojenie przybrało wyraźnie na sile w ostatnich latach, kiedy to młoda, powojenna generacja Niemców zaczęła wywierać piętno na polityce i kulturze”¹⁹.

Książka – której jądrem są niezwykle osobiste wypowiedzi postaci zapytanych o ich miłość do ojczyzny – „nie porusza zagadnień politycznych, nie jest też ankietą socjologiczną. Eseje w niej zawarte są jednak dobrym źródłem wiedzy o stanie świadomości narodowej pokolenia, które w polityce i kulturze niemieckiej zaczyna odgrywać coraz istotniejszą rolę”²⁰. Tymi słowy Wóycicka wprowadza w treść i cel książki, kończy zaś serią pytań: „Czy pokolenie 1968 można nazwać pokoleniem straconym dla kultury i polityki niemieckiej? [...] W jakim stopniu uda się [...] temu pokoleniu dokonać ostatecznego rozrachunku z ciężącą przeszłością? Czy zbuduje ono podstawy dla poczucia kontynuacji i tożsamości następnej generacji?”²¹.

Po lekturze tej książki politycy zachodni mieli prawo popaść w stan ambiwalencji. Z jednej strony z ulgą skonstatowali, iż ujawniony w niej stan świadomości młodych Niemców daleki jest od jakiegokolwiek formy nacjonalizmu. Mogli więc mieć nadzieję, że przyszła polityka Niemiec nie sprawi, iż „ten potężny i ogromnej wagi politycznej kraj zostanie wytracony z zachodniego sojuszu”²². Wygląda bowiem na to, że Niemcy już na trwałe wkroczyły na drogę demokracji europejskiej. Z drugiej strony, „uważni i wrażliwi” zachodni oraz zachodniemieccy politycy starszego pokolenia mogli nabrać przekonania, iż wstępujące pokolenie nie sprostą tym oczekiwaniom, albowiem „młoda generacja Niemców, zbuntowana przeciwko pokoleniu rodziców, wkracza do polityki i kultury swego kraju z poczuciem braku identyfikacji narodowej, przzerwania ciągłości historycznej i pozbawiona autorytetów”²³.

Ówczesnych obaw nie da się w pełni pojąć, jeśli nie zdamy sobie sprawy, co kryje się za formułami typu: „bunt przeciwko pokoleniu rodziców”, „przerwanie

¹⁸ Tamże, 135.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, 145.

²² Tamże, 135.

²³ Tamże, 137.

ciągłości historycznej”, „moralne zawieszenie w ahistorycznej próżni”, „ahistoryczna atmosfera braku kontynuacji”, „pozbawienie autorytetów”, „pozbawienie tożsamościowego zaplecza”, „brak zespołu sprawdzonych historycznie i akceptowanych powszechnie wartości”, „dotkliwa pustka”, „brak zakorzenia” itp. Właśnie stąd miał się wziąć i zarazem w tym wyrażać fenomen zwany „brakiem poczucia identyfikacji narodowej” niemieckiego pokolenia „moralnego niepokoju”. Formuły te brzmią bowiem ogólnikowo i stosunkowo niewinnie dopóty, dopóki nie wsłuchamy się w głosy bohaterów książki zapytanych *Lieben Sie Deutschland?*. Wówczas nabierają właściwego im znaczenia. Jedna z osób odpowiada bowiem: „Nie znam nikogo, kto kochałby Niemcy [...] ale znam wielu, którzy kochają Francję, Włochy, Grecję, Anglię, Australię i Stany Zjednoczone. Stosunek tych, którzy w Niemczech mieszkają, do ich własnego kraju ma charakter przypadkowego związku [...]”; inna twierdzi, że „jak opuszczone dzieci spogląda część inteligencji zachodnoniemieckiej z zazdrością na Francję, Danię lub Włochy, gdzie świadomość narodowa w różnych jej formach jest zrozumiała sama przez się”; jeszcze inna dopowiada: „Jeśli pozostały jeszcze jakieś resztki uczucia do tego kraju [...] do tego narodu, jego brutalnej historii i teraźniejszości i rozdartej kultury, to wyrażają one nie tylko w negacji, ale również w bolesnym poczuciu rozdzielania”²⁴.

Jak zatem widać, książka „stanowi przede wszystkim zapis bezradności wobec postawionego w niej pytania i napięć emocjonalnych, jakie ono wywołuje. [...] Uczestnicy ankiety z trudem odnajdują słowa, którymi uogólniać mogą swoje doświadczenia. Nie sięgają też do historii o tradycji narodowej, gdyż ta nie podsuwa im żadnych pozytywnych treści, na których by mogli budować swoją tożsamość”²⁵. W wypowiedziach daje o sobie znać „negacja poczucia przynależności narodowej, często zmieszana z pogardą i nienawiścią do tego, co niemieckie, która łączy się tutaj z gorącym pragnieniem odszukania własnych korzeni”²⁶. Oto przykład takiego głosu o cechach psychoanalitycznej autowiwisekcji: „Studiowałam we Francji. Pewnego dnia siedziałam w Sali seminaryjnej na Sorbonie. Na tablicy, za wykładowcą, wisiała tablica z napisem «Salle Jean Cavallès» i pod spodem małymi literami «Jean Cavallès – assassiné par les Nazis» – zamordowany przez Na-

²⁴ Tamże, 136.

²⁵ Tamże, 135.

²⁶ Tamże, 136.

zistów. Wstrzymałam oddech. Obróciłam się: czy zostałam rozpoznana? Moi rodzice uważali, że jestem «ich ciało i krew», że podzielam ich sposób myślenia i uporania się z przeszłością, że kontynuuję to, co przyjęli z faszyzmu niemieckiego. [...] Czy jestem faszystką? Czy należą do morderców? Nie chciałam już więcej wracać do tego kraju”²⁷.

Znajdujemy też wypowiedzi o charakterze filozoficznych refleksji. Są one nie tylko ekspresją indywidualnych doświadczeń, ale też stanowią wyraz krytycznej samowiedzy przedstawicieli pokolenia ‘68. Są mianowicie świadectwem reakcji na wielki eksperyment psychospołeczny. Polegał on na poddaniu niemieckiego narodu reedukacji w sferze jego autoidentyfikacji. Złożono mianowicie Niemcom ofertę tożsamości „nowej”. Miała ona zastąpić tożsamość obciążoną zbrodniami. Nowa tożsamość miała teraz konstytuować się za sprawą wspólnego przeżywania i akceptowania przez Niemców stanu materialnego dobrobytu, jakiego zaczęli doświadczać dzięki gospodarczej pomocy USA. Tożsamość ta miała wyrażać się w powszechnej atencji dla codziennej pracy, w pożądaniu materialnych dóbr, bogaceniu się, w dumie z gospodarczo rozwiniętego kraju itp. – krótko mówiąc, w konsumpcjonistycznym stylu życia na amerykańską modłę, przyjętym jako swoisty dar (wraz z Planem Marshalla) zwycięzców dla zwyciężonych.

Starsze pokolenie, które pamiętało faszyzm i wojnę (było weń zaangażowane) oraz doświadczyło powojennego niedostatku, dostrzegło w tym darze szansę na „ucieczkę w codzienność”. Inaczej rzecz się miała z ich dziećmi i wnukami. To pokolenie najwyraźniej odrzuciło ofertę importowanej tożsamości, uznając ją za aksjologicznie chybiony substytut. Jedna z przedstawicielek pokolenia ‘68 powiada bowiem: „Wszyscy przecież tutaj nie narodziliśmy się z łona matki, nie jesteśmy dziećmi jakiegoś narodu; jesteśmy dziećmi z próbki, wychowanymi w aseptycznej atmosferze dzięki łasce tych, którzy zwyciężyli, odżywiani ideologiami «Made in USA», odcięci od tradycji i narodowej tożsamości, pierwsze autentyczne egzemplarze posthistorii”; inna wyraża podobną opinię: „Zamiast rozpaczać nad hańbą, jaką przyniosły uczucia narodowe i na tej podstawie rozprawić się z historią, stworzono z cudu gospodarczego fasadę z plastiku i kolorowej blachy, która jak szminka pokrywa ropiejącą ranę”²⁸.

²⁷ Tamże, 138.

²⁸ Tamże, 137–138.

Kwestionując tak właśnie zdefiniowaną ideę „nowej” tożsamości, młodzi zaczęli na własny rachunek poszukiwać swej tożsamości „zastępczej”. Indywidualne drogi nieco się różniły, ale ich wspólnym mianownikiem były – jak dobitnie podkreśla Wójcicka – „idealizm”, „lewicowość” oraz „młodzieńczy utopizm i radykalizm”. Z ankiety przeprowadzonej przez Janssen-Jurreit wynika bowiem, że niemal połowa bohaterów jej książki „odbywa długie podróże zagraniczne do Ameryki, Szwecji, Szwajcarii i Izraela i tam próbuje odnaleźć swoją nową ojczyznę”²⁹. Inni, „najbardziej zaangażowani przejmują ciężar winy, stają po stronie słabszych i uciskanych, a swoje zaangażowanie traktują jako walkę o wolność i sprawiedliwość, w której tak zawiedli ich rodzice. Śledzą wszelkie ślady postaw faszystowskich w Niemczech, solidaryzują się aktywnie z ruchami narodowo-wyzwoleńczymi w trzecim świecie”³⁰, rozczytani w dziełach Marksa (zatem również Hegla) i pismach Mao Zetonga spoglądają (z nadzieją, później z rozczarowaniem) na komunistyczne kraje, zafascynowani ideami szkoły frankfurckiej popierają „Marsz przez Instytucje”, wreszcie „angażują się w ruchy ekologiczne, pacyfistyczne i feministyczne. Pełni dystansu do swego kraju, wrażliwi na kłamstwo, nieprawość i krzywdę, tropiący z uwagą ślady postaw autorytarnych, budzą wśród polityków niemieckich duże zaniepokojenie. To z nich właśnie wywodzą się czołowi działacze Partii Zielonych: Joschka Fischer, Otto Schily czy Petra Kelly”³¹.

Powtórzmy raz jeszcze: obawiano się wówczas w równym stopniu samych idei (ich „utopijności” i „lewicowości”), jak też „idealistycznej bezkompromisowości” i „politycznego radykalizmu” pokolenia „cierpiącego na chorobę niemieckiej tożsamości”. Wójcicka skonstatowała zatem, że przekonania i postawy polityczne młodego pokolenia „nie mogą zmieścić się w ramach sprofesjonalizowanych instytucji demokracji niemieckiej”³². Z drugiej jednak strony, „postawa moralnego niepokoju kryje w sobie wiele niebezpieczeństw, wprowadza jednak równocześnie ożywczy prąd do niemrawej polityki niemieckiej i zmusza ją do podjęcia ważkich, lecz dotychczas nie zauważonych przez nas tematów”³³.

Jak dziś wiemy, owo pokolenie zaczęło wkrótce stanowić o charakterze polityki swego kraju, następnie jednoczącej się Europy, wreszcie zaczęło kształtować

²⁹ Tamże, 138.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 139.

³² Tamże, 140.

³³ Tamże.

politykę Unii, z racji dominującej w niej roli Niemiec. W chwili jednak, gdy uka-
zało się studium *Lieben Sie Deutschland?*, przyszłość była nieznana. Słusznie za-
tem wyrażano wspomniane obawy i nieśmiałe nadzieje odnośnie do roli, jaką
młode pokolenie odegra na politycznej scenie.

Znamienne – w kontekście twierdzenia o niemożliwości przewidzenia kie-
runku i kształtu przyszłej polityki – jest podsumowanie wypowiedzi bohaterów
Lieben Sie Deutschland? przez Wóycicką: „Idealistyczne utożsamienie się z ru-
chami narodowo-wyzwoleńczymi w Trzecim Świecie przeminęło jednak tak
samo, jak przesadne wyidealizowanie demokracji i kultury amerykańskiej”³⁴. O ile
w przypadku tej drugiej sytuacji być może tak się stało, o tyle chęć niesienia po-
mocy ludom Trzeciego Świata nie przeminęła. Dopiero w perspektywie dzisiej-
szych wydarzeń możemy docenić wartość studium Janssen-Jurreit. Bez wątpienia
rzuca ono sporo światła na ideowe korzenie określonych praktyk politycznych
w Unii. Czyż nie jest bowiem tak, że pokolenie „moralnie zawieszona w ahisto-
rycznej próżni” zaczęło wreszcie – aktywnie uczestnicząc w budowaniu europej-
skiej sceny politycznej – realizować, z całym radykalizmem, swe lewicowe, mło-
dzieńcze idee i marzenia? Czy jednym z najbardziej spektakularnych tego przeja-
wów jest popieranie przez niektórych liderów zachodnich demokracji, wywodzą-
cych się pokolenia ‘68 (oraz przez ich ideowych spadkobierców), praktyki zapra-
szania do Unii (w ramach polityki „otwartych drzwi”) rzesz tzw. uchodźców z kra-
jów Trzeciego Świata? Jak przecież nietrudno zauważyć, praktyce tej sprzyjają
zwłaszcza te partie, ruchy i ugrupowania, których szeregi zasilili ludzie cierpiący
na „chorobę tożsamości”. Czy kryje się za tym idealistyczna wrażliwość owych po-
lityków na nieprawości i krzywdy, jakich „uchodźcy” doznali w swoich krajach?
Czy politycy ci widzą w „uchodźcach” siebie samych sprzed lat? Czy zakładają,
że przybysze zdołają zbudować swą nową tożsamość w nowej ojczyźnie, i że uczy-
nią Europę jeszcze bardziej różnorodną, dzięki czemu idea *in varietate concordia*
zrealizuje się w nieznanej dotąd formie społecznego bytu? Czy uważają, że będzie
to świat, w którym ziści się wreszcie marzenie o społecznej sprawiedliwości –
że stanie się wszystko, co sobie wyśnili?

³⁴ Tamże.

Jeśli tak się rzeczy mają, musimy również przyjąć, że migracyjny chaos, przemoc, ofiary, również cierpienia z tytułu przeprowadzanych reform³⁵, zostały wpisane w europejską politykę, jako warunek powołania do istnienia nowego społeczeństwa. Zgodnie bowiem z naukami mentorów pokolenia '68, nowy świat może wyłonić tylko z rewolucyjnego zamętu. Jak to ujął Berlin (przenikliwy badacz marksizmu i krytyk komunistycznej utopii), stworzenie „raju na Ziemi” jest możliwe pod warunkiem, że terażniejsze pokolenia złożą ofiarę cierpienia na „ołtarzu Historii” w imię szczęścia pokoleń przyszłych.

Można zarzucić powyższemu tokowi myślenia, że grzeszy naiwnością, bo przecież polityka nie dzieje się tak prosto i nie jest miejscem, gdzie ktokolwiek mógłby tak po prostu realizować swe marzenia. Nikt – kimkolwiek by był – nie dysponuje taką polityczną omnipotencją, którą pozwoliłaby mu na prowadzenie polityki, za sprawą której mógłby tak ukształtować społeczną rzeczywistość, aby stanowiła wierne odwzorowanie jakiejś idei. Oczywiście *polityka generalnie nie dzieje się tylko tak, ale ona dzieje się również tak*. Pamiętajmy bowiem, że nie chodzi tu o jedną z wielu idei politycznych, lecz o ideę społeczeństwa doskonałego, pod której „urokiem” żyjemy – wedle znanych słów Poppera – od czasu Platona. Bliżej zaś mamy Hegła, Marksa i następstwa te samej idei w postaci nazizmu i komunizmu. Żyją zatem jeszcze ludzie, którzy na własnej skórze doświadczyli „uroku” tych utopii. Ta sama idea, w postaci „snu o nowym społeczeństwie”, legła też u podstaw „fali utopijnego zapалу”, która przetoczyła się 1968 roku przez zachodnie społeczeństwa³⁶. Paul Berman, przedstawiciel amerykańskiego pokolenia '68, samokrytycznie przyznaje, że ludzie (nie tylko młodzi) ze wszystkich stron świata, uniesieni tą falą, w swej naiwności sądzili, iż „stanowią awangardę nowego porządku społecznego” – że ich rewolucyjny zapal sprawi, iż z chaosu wyłoni się „coś pożytecznego”, że „przed ludzkością otwierają się nowe perspektywy”³⁷.

Utopijny sen pokolenia '68 z czasem ewoluował, dał początek nowym utopiom, wszedł w filiację z innymi utopiami, wreszcie poniekąd urealnił się w praktykach społeczeństwa liberalnego. Ale ten sen trwa nadal. Są ludzie, którzy „wciąż

³⁵ Por. Corinne Gobin, „Falszerze Europy socjalnej”, tłum. Zbigniew M. Kowalewski, w: *Koniec Europy jaką znamy*, red. Przemysław Wielgosz (Warszawa : Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2013), 33–34.

³⁶ Por. Paul Berman, *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, tłum. Piotr Nowakowski (Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS, 2008).

³⁷ Tamże, 11.

ludzą się, że walczą o fundamentalne wartości, że kształt społeczeństw zależy od rezultatów ich walki i że rok 1968 będzie trwał wiecznie”³⁸. Właśnie ta senna ułuda leżała u podstaw rebelii pokolenia '68. Wówczas zaowocowała „okupacjami budynków, marszami, strajkami, starciami z policją, akcjami protestacyjnymi o podłożu seksualnym, homoseksualnym czy feministycznym, manifestacjami proekologicznymi [...]”³⁹. Dzisiaj daje o sobie znać specyficznym, „okresowo odtwarzanym rytuałem” o identycznym charakterze: „Jego współczesnymi aktorami są przedstawiciele lewicowej awangardy (planujący kolejne rebelie w imieniu niedowartościowanych grup społecznych, a także z niezliczonych innych powodów), grupki lewackich fanatyków [...] niekończące się bunty i wojny kulturowe [...]”⁴⁰. Istnieje jednak zasadnicza różnica między ówczesnością a współczesnością. W roku 1968 był to wyraz klasycznie idealistyczno-utopijnej niezgody na zastaną rzeczywistość. Dzisiaj jest to nieustający festiwal, w którym należałoby upatrywać raczej działania popierające projekt europejski, bo to właśnie on jest zapowiedzią takiej polityki, która wyzwoli różne grupy (zwłaszcza tzw. mniejszości) z dotychczasowego ich zniewalania („opresji”) przez tradycyjne wartości i struktury społeczne. To przecież tu mają te grupy największą szansę na dokonanie „skoku” do upragnionego „królestwa wolności”.

Do powyższych spostrzeżeń dodajmy uwagę Bermana, że na treść utopijnego „snu”, przeżywanego przez wielu reprezentantów jego pokolenia, wpływ miały także „elementy transcendentalizmu” oraz „psychodeliczne doznania umysłowe”. Czy wówczas skłonni bylibyśmy przyznać, przynajmniej trochę, racji twierdzeniu Kołakowskiej, że ideowe jądro aktualnej polityki europejskiej wyrażają słowa utworu, którego autor również nie stronił od tzw. praktyk poszerzających świadomość? Byłoby to nadzwyczaj niepokojące. Oznaczałoby przecież, że treścią politycznego snu o Europie przyszłości są idee zaczerpnięte z klasycznych teoretyków i praktyków utopii, a następnie przetworzone, za sprawą osobliwych stanów umysłu, w urokliwą ideologię wolności, tolerancji i miłości: „*Imagine all the people* – głosi tekst koszmarnej piosenki. Tak właśnie zrobił Rousseau; tak robili wszyscy polityczni myśliciele o orientacji kontraktualistycznej. Robiły tak dzieci-kwiaty w latach sześćdziesiątych; i zawsze było to ulubionym zajęciem intelektualistów. A teraz, jak się wydaje, stało się ulubionym zajęciem rządów państw europejskich.

³⁸ Tamże, 13.

³⁹ Tamże, 8.

⁴⁰ Tamże, 13.

Ta utopijna wizja, infantylna i niszczyielska, jest kluczowa dla totalitarnej mentalności. To ona leży u źródeł największych zbrodni dwudziestego wieku; to ona jest odpowiedzialna, pośrednio lub bezpośrednio, za erozję demokratycznych swobód na Zachodzie, i być może w końcu będzie też odpowiedzialna za ostateczną utratę naszej wolności. [...] Sama idea «ludu» jest głęboko i wymownie antyliberalna. A wyobrażanie sobie «wszystkich ludzi» naraz zakłada ujmowanie ich jako całości, a więc z konieczności myślenia o nich w sposób abstrakcyjny, co samo już pociąga ze sobą pewne ideologiczne konsekwencje. Zaś wyobrażanie sobie wszystkich ludzi naraz żyjących w braterstwie, w utopijnym świecie tej piosenki, jest perspektywą koszmarną. A jednak wizja ta zdaje się być powszechnie uznawanym przedmiotem dążeń XXI wieku, szczególnie, gdy idzie o przyszłą, «nową Europę»⁴¹.

Metafora polityczno-filozoficznego „snu o nowym społeczeństwie”, szukanie jego korzeni w imaginacjach pokolenia '68 oraz powyższy zarys jego ewolucji, prowadzą nas ku drugiemu tekstowi, poniekąd kontynuującego ów sen. Otóż 31 maja 2003 roku „La Repubblica” zamieściła esej Eco *L'Europa incerta tra rinascita e decadenza*⁴². Eco – już od dawna „gorliwie wierzący w zjednoczoną, a zarazem kulturowo zróżnicowaną Europę”⁴³ – takimi oto słowy tłumaczył się z tego tekstu: „Artykuł ten nie powstał w wyniku mojej osobistej decyzji. Kilka tygodni temu Jürgen Habermas skontaktował się z kilkoma kolegami w różnych krajach europejskich, prosząc ich, aby opublikowali równocześnie, tego samego dnia, artykuł na łamach jakiegoś ważnego lokalnego dziennika. Jeśli nie liczyć wymiany maili, w których Habermas przekazał nam swoje zamiary, w chwili kiedy piszę, nie wiem dokładnie, co powiedzą dzisiaj Habermas i Jacques Derrida (we wspólnym artykule, który ukaże się jednocześnie w „Frankfurter Allgemeine” i „Libération”), Fernando Savater („El País”), Gianni Vattimo („La Stampa”), Adolf Muschg („Neue Zürcher Zeitung”), Richard Rorty (jako głos zza oceanu, ale na łamach „Süddeutsche Zeitung”). Być może, z konfrontacji różnych stanowisk wyniknie jakaś dyskusja. W każdym razie Habermas poprosił przyjaciół i kolegów, aby, jako obywatele Europy, wyrazili opinię o aktualnej sytuacji Unii i podsunęli

⁴¹ Kołakowska, „Polityczna poprawność”, 224–225.

⁴² Por. <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/05/31/europa-incerta-tra-rinascita-decadenza.html> (dostęp 29.12.2018).

⁴³ Peter Bondanella, *Umberto Eco. Semiotyka, literatura, kultura masowa*, tłum. Michał P. Markowski (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 153.

tematy do refleksji rządów narodowym oraz temu, co jest już (to wiele, lecz nie dość) rządem europejskim”⁴⁴.

Eco dołączył do tych, którzy odpowiedzieli na apel Hebermasa i właśnie 31 maja 2003 roku mieszkańcy Europy mogli zapoznać się z poglądami filozofów na temat kulturowo-polityczno-tożsamościowego „rdzenia Europy” (*Kerneuropa*). Wiodącym artykułem w tym dyskursie był wspólny tekst Habermasa i Derridy, zamieszczony jednocześnie na łamach „Frankfurter Allgemeine Zeitung” (*Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas. Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik – zunächst in Kerneuropa*) oraz „Libération” (*Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune*).

Z braku miejsca nie wchodzimy w szczegóły zawartych tam analiz i prognoz⁴⁵. Nie to jest zresztą ważne. Istotniejsze jest, że był to głos myślicieli uważanych za luminary współczesnej kultury. Niczego nie ujmując postaci Savatera czy Muschga, zauważmy, że są to dostarczyciele narzędzi pojęciowych, które na trwałe weszły do współczesnego, humanistyczno-społecznego dyskursu. A jednak zdarzyło się, że ich filozoficzne rozważania zostały również porównane do czegoś w rodzaju sennego marzenia. Polskojęzyczna wersja tego tekstu, opublikowana w „Gazecie Wyborczej”, ukazała się bowiem pod znamienym tytułem *Europa, jaka śni się filozofom*⁴⁶.

Metafory: „marzenie”, „imaginacja” czy „sen” – odnoszone do Unii – nabierają właściwego znaczenia dopiero w świetle trzeciego tekstu. Forma tytułu niniejszego artykułu też do niego nawiązuje. Jest to bowiem klasyka gatunku: Thomasa More’a (Morusa) *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii*, zwana krótko *Utopią*. Nie ulega wątpliwości, że od lektury tego dzieła powinien zaczynać każdy, kto chce dzisiaj (zwłaszcza dzisiaj) sensownie rozprawiać o naturze utopii. Rzecz nie tylko w tym, iż pojawia się tam po raz pierwszy słowa „utopia” (*insula Utopia*), które zazwyczaj jest odnoszone do wszystkich wcześniejszych oraz późniejszych

⁴⁴ Eco, *Rakiem*, 42.

⁴⁵ Zwróćmy tylko uwagę na gwałtowną ewolucję poglądów Habermasa. W przywołanym tekście ogłaszał on optymistycznie, iż jesteśmy świadkami narodzin czegoś w rodzaju europejskiego demosu. Pięć lat później stracił wiarę w europejski projekt i oświadczył, że „Europę ogarnia pośmiertny bezwład”. Por. „Europę ogarnia pośmiertny bezwład ostrzega Jürgen Habermas, wybitny niemiecki filozof”, *Europa. Magazyn Idei „Dziennika”*, 2008, nr 224.

⁴⁶ Por. Jacques Derrida, Jürgen Habermas, „Europa, jaka śni się filozofom”, tłum. Andrzej Kopański, *Gazeta Wyborcza*, 2003, nr 134.

opowieści o doskonałym społeczeństwie. *Utopia* to dzieło zdumiewająco wielopoziomowe, hermetyczne, odczytywane na różne sposoby. Ale właściwie dopiero teraz – gdy świat doświadczył „uroku” wcielonych utopii – jesteśmy w stanie zrozumieć, jakie przesłanie po sobie pozostawił szesnastowieczny filozof i polityk.

Zwróćmy uwagę tylko na jeden, ale najważniejszy motyw *Utopii*. Opowieść o tej dalekiej wyspie snuje Rafał Hytlodeusz – człowiek, który tam był, powrócił, ale drogi do niej nie wskazał. Słuchacze powinni być zachwyceni opisem „najlepszego ustroju państwa”, tamtejszych wartości, systemu norm, wiedzy, technologii itp. Aż się prosi, aby to samo czynić tutaj. Jest tylko poważny szkopuł. Otóż utopia oznacza „dobre miejsce, którego nie ma” („dobre-nie-miejsce”), ale może też znaczyć „nie-dobre-miejsce”. Także Utopos (imię pierwszego władcy Utopii) mogłoby oznaczać człowieka „dobrego”, lecz „nie-istniejącego”. I dalej: stolica wyspy Amaurotum („Miasto-w-mroku”, „Miasto-miraż”; miasto, którego nie da się zobaczyć), główna rzeka Anydrus („Rzeka-bez-wody”), władca Adem („Wódz-bez-narodu”), sąsiadujący z Utopianami lud zwie się Achoryci („Lud-bez-miejsca”)⁴⁷.

Wszystko to powinno obudzić czujność słuchaczy: Czy takie miejsce rzeczywiście istnieje?, Czy jest możliwe do zaistnienia?, Czy na pewno jest to „dobre” miejsce? Co więcej, imię Hytlodeusz oznacza przecież „Sprytny-w-bajdurzeniu”. Rodzi się więc podejrzenie, że jego opowieść to oszustwo. Z drugiej strony przedstawiony jest jako godny zaufania mąż. Widzimy mianowicie „cudzoziemca w podeszłym wieku; twarz tego człowieka była opalona, broda długa», jego twarz i ubiór «przypominały kapitana statku». Był to w istocie marynarz, który wiele podróżował, «raczej w charakterze Odyseusza, a nawet Platona». Jest to marynarz-filozof, człowiek wykształcony, znający doskonale łacinę i grekę, czytany w autorach starożytnych. Towarzyszył Amerigo Vespucci do Nowego Świata, a następnie zwiedził z paroma kompanami kilka innych krajów⁴⁸.

Kim zatem jest Hytlodeusz, gdzie był i co zobaczył? Może był to sen, a sny bywają przecież bardzo realistyczne. Może odbył tylko podróż intelektualną, w głąb własnego umysłu. Może „najlepszy ustrój” to tylko jego imaginacja, pobudzona lekturą choćby *Państwa* Platona i mitu o *Atlantydzie*. Może do tego stopnia uwierzył w jej realność, że wyimaginowany ideał uznał za odległą rzeczywistość. Tego nie wiemy. Ale jednego możemy być pewni. I przed tym przestrzegali Morus.

⁴⁷ Bronisław Baczek, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 86.

⁴⁸ Tamże, 74.

Hytlodeusz wprawdzie bajdurzył, ale nie zmyślał. „Coś” zobaczył i w „to” uwierzył, ale też zaczął widzieć „to”, w „co” uwierzył i uznał „to” za rzeczywiste. I dlatego opowiadał o tym „czymś” z przekonaniem. Bajdurzenie polega bowiem na mówieniu z całym przekonaniem o „czymś”, że to „coś” istnieje, albowiem wcześniej uwierzyło się w „jego” istnienie. Z tej racji zaś, że Hytlodeusz był filozofem, jego bajdurzenie inni intelektualiści uznają kiedyś za relację godną zaufania i zaczną to „coś” wcielać w życie za wszelką cenę.

Zdaje się, że nie będzie trudno wskazać przykłady utopijnego bajdurzenia we współczesnej Europie. Stosunkowo łagodną postać tego fenomenu ilustruje następująca wypowiedź: „Jakie wreszcie jest dzisiaj znaczenie wspólnoty europejskiej, która przyniosła nam jeden z najcenniejszych darów, jakim jest pokój?”⁴⁹. Jak wiadomo, „widzenie” pokoju w Europie jest nieaktualne przynajmniej od czasu ataku terrorystycznego na redakcję Charlie Hebdo (7 stycznia 2015), który od razu został zdefiniowany przez czołowych zachodnich polityków jako atak na „zachodnie wartości” („zachodnią cywilizację”) – jako „dżihad w Europie”. Bez wątpienia zaś wojna w Europie trwa od chwili, gdy François Hollande ogłosił (po zamachach w Paryżu z 11 listopada 2015), że „Francja jest w stanie wojny”, a skoro Francja to zarazem cała europejska wspólnota⁵⁰. Pamiętając zaś o nowym wymiarze wojen (hybrydyczność, przenoszenie działań na teren wroga), można śmiało stwierdzić, że jej przejawami były już zamachy w Madrycie (11 marca 2004) czy Londynie (7 lipca 2005). Pisanie zatem w 2007 roku o „cennym darze pokoju” w Europie jest bajdurzeniem. Bajdurzono więc, przyznając Unii Europejskiej w 2012 roku Pokojową Nagrodę Nobla, „w uznaniu roli stabilizującej, jaką UE odegrała w przekształcaniu Europy z kontynentu wojen w kontynent pokoju”⁵¹.

Bajdurzenie, to najdelikatniejsze słowo na określenie szeregu manipulacji i kłamstw, jakich dopuściły się mainstreamowe media w przekazach, których celem było przekonanie odbiorcy, że wśród „uchodźców” przybywających do Eu-

⁴⁹ Dorota Pietrzyk-Reeves, „Wstęp”, w: *Tożsamość Starego Kontynentu*, 9.

⁵⁰ Jak to ujął były prezydent Francji, Nicolas Sarkozy, „Europa musi się pozbierać”, zaś „gazety piszą, że Europa stała się polem bitewnym globalnej wojny”. <https://www.newsweek.pl/swiat/francja-zamachy-w-paryzu-seria-atakow-terrorystycznych/xls6sch> (dostęp 29.12.2018).

⁵¹ https://europa.eu/european-union/about-eu/history/2010-today/2012/eu-nobel_pl (dostęp 29.12.2018).

ropy dominują „kobiety z dziećmi”. W skrajnych przypadkach mieliśmy do czynienia z czymś w rodzaju Orwellovskiego *doublethink* („dwójmyślenia”). Klasyycznym tego przykładem była relacja *live* z wyspy Lesbos, gdy reporter jednej ze stacji telewizyjnych, mając za plecami wysiadających z pontonów „uchodźców” – młodych, pełnych wigoru, ubranych na sportowo, roześmianych mężczyzn trzymających w dłoniach iPhone’y i pożywiających się bananami – oznajmiał widzom, iż „widać starszych schorowanych ludzi, widać dzieci”.

U podłoża tych bajdurzeń leży utopijny paradygmat, zgodnie z którym właśnie w Unii najpełniej realizuje się szlachetna zasada humanizmu. Humanizm kulminuje zaś w pomaganiu uchodźcom. Ponieważ *jest to humanizm*, zatem *to muszą być uchodźcy*, do tego jeszcze starcy, chorzy, kobiety, matki, dzieci. Jeśli tego nie widzisz to znaczy, że two serce jest nieczułe – nie jesteś humanistą, *ergo* nie jesteś Europejczykiem. Logika takiej aksjologii nie jest skomplikowana, lecz nie o wyrafinowaną logikę tu chodzi, ale o perswazyjną i normatywną moc argumentacji. W masowym napływie imigrantów dostrzeżono bowiem szansę na ukonstytuowanie się – od lat konceptualizowanej na wszystkie możliwe sposoby – tożsamości Europejczyka. Wreszcie wyjaśniło się, co znaczy być Europejczykiem. Ma to być mianowicie „tożsamość przez akceptację”. Od teraz Europejczykami mają prawo mienić się tylko ci, którzy bezwarunkowo akceptują przyjmowanie do Europy rzesz uchodźców niewiadomego pochodzenia i są gotowi okazywać im bezinteresowną pomoc. Tak działa mechanizm typowy dla totalitarnych praktyk: z wady systemu (w tym przypadku niemożność zatrzymania fali imigrantów) uczynić tego systemu cnotę⁵². Niezbędne przy tym było manipulowanie językiem – medialna dezynwoltura w stosunku do właściwego znaczenia pojęć „imigracja”, „migracja”, „uchodźstwo”⁵³, wreszcie puszczanie w obieg mistyfikującego określenia „kryzys migracyjny”. Właśnie przyjmowanie ofiar tegoż kryzysu ma być dowodem głębokiego humanizmu Europejczyków oraz ich moralnej wyższości nad resztą świata. Nieprzypadkowo nieformalnym logiem europejskiej wyspy *utopii*,

⁵² Ayn Rand, analizując totalitaryzm bolszewicki (jako wcieloną utopię marksistowsko-komunistyczną), zobrazowała ów mechanizm następująco: „Marksisiści starego typu mieli zwyczaj twierdzić, że jedna nowoczesna fabryka mogłaby wyprodukować dość butów, by obuć całą ludność świata i nic poza kapitalizmem nie stoi im na przeszkodzie. Gdy odkryli wszystkie związane z tym fakty, ogłosili wyższość chodzenia boso nad używaniem obuwia”. Ayn Rand, *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, tłum. Zygmunt M. Czarnecki (Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2003), 220.

⁵³ W swej przeważającej masie imigranci, przybywający do Europy, nie są uchodźcami w świetle prawa międzynarodowego. Por. Jakub Boratyński, „Uchodźcy w Polsce”, *Uchodźcy*, 1996, nr 1: 4–12.

do której przyplływają (na czym tylko się da) imigranci, stało się zawołanie *Refugees welcome*.

Jest oczywiste, że medialny sposób patrzenia na współczesnych *boat people* („widzenie” w nich przede wszystkim kobiet i dzieci) jest kontynuacją semantyki i polityki sprzed lat, być może nawet wprost ekspresją światopoglądu pokolenia cierpiącego na „chorobę tożsamości”. To przecież „jedna z głównych postaci rewolty studenckiej z roku 68 – Daniel Cohn-Bendit – jako pierwszy mówi o cierpieniach «Boat People» [...]”⁵⁴. Nieprzypadkowo wikipedialne hasło *Boat people* ilustrowane jest zdjęciem *boat person*, które przedstawia wietnamską dziewczynkę w obozie dla uchodźców.

Jeśli Unia Europejska jest utopią, to należałoby teraz wskazać na panującą w niej totalitarną ideologię, wyrażającą się głównie w „negacji pluralizmu światopoglądowego i politycznego”⁵⁵. Roger Scruton już od dawna twierdzi, że udało mu się ją zdemaskować. Wymyślił też dla niej nową nazwę – *oikophobia* („ojkofobia”). Trudno oprzeć się wrażeniu, że ma rację, gdy pisze: W ojkofobii „nie chodzi [...] o lęk przed domem, ale o wyparcie się domu – odwrócenie się od praw i przywiązań, które charakteryzują odziedziczoną pierwszą osobę liczby mnogiej. Ojkofobia jest etapem, przez który zwykle przechodzi młody człowiek [...]. Ojkofobia jest jednak także etapem, na którym pewni ludzie – zwłaszcza intelektualiści – się zatrzymują. Jak wykazał George Orwell, szczególnie intelektualiści z lewicy są na nią podatni i z tego powodu często stają się ochotnymi agentami obcych sił. Ojkofobia nie jest też tendencją pojawiającą się wyłącznie w krajach anglojęzycznych. Kiedy Sartre i Foucault kreślili swój obraz mentalności burżuazyjnej, mentalności Innego w jego Inności, opisywali zwykłego przyzwoitego Francuza i wyrażali swoją pogardę dla kultury narodowej. Ta pogarda jest dominującym tematem francuskiego życia intelektualnego, można ją znaleźć we wszystkich modnych nonsensach, od Irigaray do Cixous i od Deleuze’a do Kristevej, i rozprzestrzeniła się z *rive gauche* na wydziały humanistyczne całego świata. [...] To, co zwykle rozumiemy pod pojęciem «poprawności politycznej», jest wyparciem się zakorzenionych wartości [...]. Ojkofobia we wszystkich swoich wersjach daje początek czemuś, co nazywam «kulturą wyparcia się»; która szerzy się w szkołach i na uni-

⁵⁴ Karska [właśc. Irena Wóycicka], „Choroba niemieckiej tożsamości”, 139.

⁵⁵ Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 101.

wersytetach, nie napotykać niemal zupełnie na opór strażników tradycyjnej wiedzy. [...] Ojkofoobi określają swoje cele i ideały *przeciwko* pewnej cenionej formie członkostwa – przeciwko domowi, rodzinie, narodowi. Na politycznej arenie mają zatem skłonność do promowania ponadnarodowych instytucji, które przeciwstawiają rządowi państw narodowych, akceptując i popierając prawa i regulacje narzucone nam odgórnie przez Unię Europejską albo instytucje Organizacji Narodów Zjednoczonych. Określają swoją wizję polityczną w kategoriach wartości uniwersalnych, które zostały oczyszczone ze wszystkich odniesień do konkretnych przywiązań charakteryzujących rzeczywiste historyczne wspólnoty. Ojkofoobi we własnych oczach są obrońcami oświeconego uniwersalizmu przed lokalnym szowinizmem. I to właśnie wzrost ojkofoobii przyczynił się do narastającego kryzysu legitymizacji władzy w państwach narodowych Europy. Ojkofoobi szukają poza swoim społeczeństwem punktu odniesienia, dzięki któremu można by obalić wszystkie założenia tego społeczeństwa. Widzimy zatem ogromny wzrost legislacyjnego ciężaru nakładanego na ludzi w Europie i bezwzględny atak na jedyne lojalności, które umożliwiłyby jego dobrowolne znoszenie”⁵⁶.

Szukając źródeł postaw ojkofoobicznych brytyjski filozof sądzi, że „częściowe wyjaśnienie tego procesu można znaleźć w teoriach przywiązania”⁵⁷. Generalnie jednak stwierdza, że „korzenie ojkofoobii leżą głębiej niż rozum i jest mało prawdopodobne, aby jakkolwiek argument wykorzenił ją albo zrobił coś więcej ponad zdyskredytowanie w oczach ojkofooba osoby, która go przestawia”⁵⁸. Nie ulega wątpliwości, że studium *Lieben Sie Deutschland?* może być pomocne także w szukaniu mentalnych oraz ideowych korzeni ojkofoobii. Oczywiście nie wyjaśnia ono wszystkiego, ale wyjaśnia niemało. I dlatego poświęcono mu tutaj tak dużo uwagi.

Korzystając ze spostrzeżeń Scrutona, dotyczących trudności nawiązania rzeczowego dyskursu z ojkofoobami, zauważmy, że dzieje się tak dlatego, iż wypracowali oni charakterystyczną metodę dyskusowania ze swymi ideowymi przeciwnikami. Jest ona połączeniem kilku tzw. chwytów erystycznych, znanych już sofistom. Bez trudu da się je ujawnić po rozłożeniu owej metody na czynniki pierwsze. Metodę tę można nazwać „whataboutyzmem”, gdyby tego terminu (*whatabou-*

⁵⁶ Roger Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, tłum. Justyna Grzegorzczak, Rafał P. Wierchosławski (Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2017), 235–237.

⁵⁷ Tamże, 235.

⁵⁸ Tamże, 236.

tism albo *whataboutery*) nie wymyślono już dawno temu na określenie specyficznego argumentu erystycznego używanego w politycznym dyskursie. Niemniej właśnie ta nazwa znakomicie oddaje charakter ojkofoficznego myślenia o politycznych oponentach. Z racji wszechobecności ojkofofii, metoda ta jest łatwo rozpoznawalna. Polega ona na stosowaniu przez ojkofofa argumentacji, w której główną rolę pełni zrobienie dramatycznie zdumionej miny (rozwarłe oczy, podniesione wysoko brwi, lekko uchylone usta) wyrażającej niewysłowione „Whaaat?”. Następnie ojkofof spogląda wokoło („about”), w stronę tzw. publiczności, wyrażając kolejne pytanie: „Czy wy też słyszycie to, co ja?”. W efekcie otrzymujemy whataboutyczny argument: „Przecież wszyscy tu obecni widzą, że z osobą, która ma takie poglądy [tu możemy wstawić wszystko, z czym ojkofof się nie zgadza] nie ma o czym rozmawiać; byłoby to poniżej mojego poziomu intelektualnego, a zwłaszcza moralnego”. W ten sposób przeciwnik zostaje pokonany.

Odwołując się do rozważań Kołakowskiej można rzec, iż źródłem takiej metody jest klasycznie „bolszewickie poczucie wyższości moralnej”, które na dobre zadomowiło się także w mentalności liberalnej: „Liberalne sumienie chełpi się, że jest wyjątkowo wrażliwe na ludzkie nieszczęścia”⁵⁹. Scruton zaś dodałby, że u liberalnego ojkofofa przekonanie o jego moralnej wyższości dodatkowo wzmacniane jest przeświadczeniem, iż jest on „obrońcą oświeconego uniwersalizmu”. W związku z tym sam sytuuje się w pozycji wyrażiciela oraz obrońcy wartości uniwersalnych i ogólnoludzkich. Ojkofof sądzi, że jest „uniwersalistycznym intelektualistą”: jemu przyszło odegrać dziejową rolę „tuby ludzkości”⁶⁰, bo to on jest głosi-cielem postępu i tylko przez niego przemawia postępową część Ludzkości.

Nie można zatem na koniec nie spytać: Jaką odpowiedź otrzymalibyśmy od wnuków i prawnuków tych, którzy dzisiaj kształtują Europę, gdybyśmy – w zorem Janssen-Jurreit – zadali im w przyszłości pytanie *Lieben Sie Europa?* Stan jakiej świadomości przyszłych pokoleń ujawniłyby ich odpowiedzi? Zdaje się, iż niektórzy krytycy Unii odpowiedź już znają. Przyszłe pokolenia na tak sformułowane pytanie odpowiedzą pytaniem: „Europa? A co to takiego?”. Być może krytycy ci się jednak mylą, bo przecież jest jeszcze *List der Vernunft* – tego „Rozumu”, od którego ostatecznie zależy przyszłość; oczywiście, jeśli wierzyć Hegłowi.

⁵⁹ Kołakowska, „Polityczna poprawność”, 226.

⁶⁰ Roland Baader, *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, tłum. Tomasz Gabiś (Wrocław: WYDAWNICTWO „WEKTORY”, 2009), 19.

Bibliografia

- Baader, Roland. *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*. Tłum. Tomasz Gabiś. Wrocław: WYDAWNICTWO „WEKTORY”, 2009.
- Bachryj-Krzywaźnia, Maciej, „Tożsamość Europy – tożsamość europejska”. W: *Procesy integracyjne i dezintegracyjne w Europie. Podręcznik akademicki*, red. nauk. Anna Paczeński, Monika Klimowicz, 297–317. Wrocław: OTO-Wrocław, 2014.
- Baczko, Bronisław. *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Berman, Paul. *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*. Tłum. Piotr Nowakowski. Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS, 2008.
- Bondanella, Peter. *Umberto Eco. Semiotyka, literatura, kultura masowa*. Tłum. Michał P. Markowski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- Boratyński, Jakub. „Uchodźcy w Polsce”. *Uchodźcy*, 1996, nr 1: 4–12.
- Carrère d'Encausse, Hélène. „Pytania o architekturę Europy”. *Arka*, 1995, nr 55: 3–13.
- Człowiek europejski – korzenie i droga*, red. Irena Wojnar, Mikołaj Ł. Lipowski. Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, 2010.
- Chmielewski, Adam. *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.
- Chomsky, Noam A. „Zbrodniczy wolny świat. N. Chomsky w internetowej wymianie zdań z Andrzejem Łodyńskim”. *Gazeta Wyborcza*, 1995, nr 302: 11–13.
- Delanty, Gerard. *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*. Tłum. Renata Włodek. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- Derrida, Jacques., Habermas, Jürgen. „Europa, jaka śni się filozofom”. Tłum. Andrzej Kopacki. *Gazeta Wyborcza*, 2003, nr 134: 16–17.
- Eco, Umberto. „Korzenie Europy”. W: Umberto Eco. *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*. Tłum. Joanna Ugniewska, Krzysztof Żaboklicki, Anna Wasilewska, 291–293. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Eco, Umberto. *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*. Tłum. Joanna Ugniewska, Krzysztof Żaboklicki, Anna Wasilewska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. nauk. Peter Kosłowski. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- „Europę ogarnia pośmiertny bezwład ostrzega Jürgen Habermas, wybitny niemiecki filozof”. *Europa. Magazyn Idei „Dziennika”*, 2008, nr 224: 2–4.
- Gobin, Corinne. „Fałszerze Europy socjalnej”. Tłum. Zbigniew M. Kowalewski. W: *Koniec Europy jaką znamy*, red. Przemysław Wielgosz, 33–42. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2013.

- Karska, Anna [właśc. Wóycicka, Irena]. „Choroba niemieckiej tożsamości”. *Aneks. Kwartalnik Polityczny*, 1986, nr 44: 134–140.
- Koniec Europy jaką znamy*. Tłum. Agata Czarnacka, Grzegorz Konat, Zbigniew Marcin Kowalewski, Magdalena Madej, Marta Makleson, Krystian Szadkowski, Jerzy Szygiel, Dariusz Zalega, red. Przemysław Wielgosz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2013.
- Kumin, Judith. „Ochrona uchodźców czy ochrona przed uchodźcami?”. *Uchodźcy*, 1996, nr 1: 23–25.
- Lieben Sie Deutschland? Gefühle zur Lage der Nation*. hrsg. von Marielouise Janssen-Jurreit. München; Zürich: Piper, 1985.
- Markiewicz, Barbara. „Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?”. W: *Filozofia polityki współcześnie*, red. Jolanta Zdybel, Lech Zdybel, 51–65. Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS, 2013.
- Pietrzyk-Reeves, Dorota. „Wstęp”. W: *Tożsamość Starego Kontynentu i przyszłość projektu europejskiego*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, 9–14. Warszawa: Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, 2007.
- Rand, Ayn. *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*. Tłum. Zygmunt M. Czarnecki. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2003.
- Rzegocki, Arkady. „Czy demokracja może być totalitarna?”. W: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. Miłowit Kuniński, 206–221. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, 2006.
- Scruton, Roger. *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*. Tłum. Justyna Grzegorzczak, Rafał Paweł Wierchosławski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2017.
- Seidler, Grzegorz Leopold. *Notatki o terrorze jakobińskim*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996.
- Szahaj, Andrzej. *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Aletheia, 2000.
- Szahaj, Andrzej, Marek N. Jakubowski. *Filozofia polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia estetyki*, t. III, *Estetyka nowożytna*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, 1967.
- Tożsamość Starego Kontynentu i przyszłość projektu europejskiego*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves. Warszawa: Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, 2007.
- Walicki, Andrzej. *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Voegelin, Eric. *Nowa nauka polityki*. Tłum. Paweł Śpiewak. Warszawa: Aletheia, 1992.
- Wielgus, Stanisław. „Eklektyzm”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, 65–67. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.
- Wildstein, Bronisław. „To, co nie zostało zdekonstruowane, czyli Europa jako spełnienie lewicowej utopii”. W: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. Miłowit Kuniński, 235–246. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, 2006.

Grzegorz Żuk, *Twierdza czy wspólnota? Europa w polskim dyskursie publicznym*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010.

https://europa.eu/european-union/about-eu/history/2010-today/2012/eu-nobel_pl (dostęp 29.12.2018).

<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/05/31/europa-incerta-tra-ri-nascita-decadenza.html> (dostęp 29.12.2018).

<https://www.newsweek.pl/swiat/francja-zamachy-w-paryzu-seria-atakow-terrorystycznych/xls6sch> (dostęp 29.12.2018).

Summary

Do you love Europe? The “Philosophical Dream” of the new society: the critical sketch of the “yet to be known” Europe, totalitarianism, the “humbugging”, the oikophobia and the whataboutism

This article concerns the following problem: is European Union actually a utopian concept? A good deal of critics on the European political scene support such view. There are even those who claim that the European Union is simply a new face of the utopian communistic Marxism, therefore a totalitarian system. This article is an attempt to verify these statements. Moreover, it contains the arguments that may support such views. Additionally, its purpose is to check whether within the cultural phenomena (inside the EU) are those that would exemplify the qualities of the way of thinking and acting as characteristics of a totalitarian utopia. The paper shows the ideological and philosophical roots of such utopia. In the conclusion, therefore, I claim that EU is subordinate (especially in the realm of values) to a certain, in a way also totalitarian ideology – namely to oikophobia.

Keywords: European Union, utopia, totalitarianism, oikophobia, whataboutism, Anna Kołakowska, Roger Scruton, Thomas More, Irena Wóycicka

Zusammenfassung

Liebst du Europa? „Philosophischer Traum“ von einer neuen Gesellschaft oder kritische Skizze über das „bisher unbekannte“ Europa, Totalitarismus, „Geschwafel“, Oikophobie und Whataboutism

Der Artikel greift die Frage auf, ob Europäische Union wirklich eine Utopie ist. Die Quelle einer so formulierten Frage sind Meinungen von vielen Analytikern der politischen Europa-Bühne. Sie behaupten, dass die EU der nächste Versuch sei, ein utopisches sozialpolitisches Projekt zu verwirklichen. Manche meinen, dass die EU eine neue Form der marxistisch-kommunistischen Utopie sei, ergo ein totalitäres System. Im Artikel stelle ich die These auf, dass diese Kritiker recht haben können. Ich suche nach Argumenten, die für eine solche Meinung sprechen würden und analysiere bestimmte Praktiken und Werte, die in der EU gefördert werden. Ich bestimme, ob sie Merkmale eines utopisch-totalitären Denkens und Wirkens aufweisen und deute auf ihre ideellen philosophischen Wurzeln hin. Im Endergebnis drücke ich die Überzeugung aus, dass die EU-Politik – in der Wertesphäre – der Oikophobie als einer eigentümlichen Ideologie mit totalitären Eigenschaften untergeordnet ist.

Schlüsselworte: Europäische Union, Utopie, Totalitarismus, Oikophobie, Whataboutism, Anna Kołakowska, Roger Scruton, Thomas More, Irena Wóycicka

Information about Author:

LECH ZDYBEL, associate professor, habilitated doctor, Institute of Cultural Studies Maria Curie-Skłodowska University, Poland; address for correspondence: Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Plac M. Curie-Skłodowskiej 4a, PL 20-031 Lublin, Poland; e-mail: lech.zdybel@poczta.umcs.lublin.pl

