

LECH M. NIJAKOWSKI
Uniwersytet Warszawski

O WYJAŚNIANIU LUDOBÓJSTWA I CZYSTEK ETNICZNYCH ZA POMOCĄ KATEGORII MITÓW I EMOCJI

Istnieje ogromna liczba publikacji na temat ludobójstwa autorstwa historyków, antropologów kultury i filozofów, jednak socjolog może czuć poważny niedosyt. Mimo wielu ciekawych propozycji teoretycznych brakuje koncepcji pozwalającej nie tylko wyjaśnić i zrozumieć różne przeszłe przypadki ludobójstwa i czystki etniczne, ale także oszacować ryzyko ich wystąpienia w przyszłości. Doświadczenia konfliktów z końca XX wieku pokazują, jak słabym instrumentarium analitycznym i prognostycznym dysponują socjologowie i politologowie. Uwagę zwraca zwłaszcza niedostateczne wykorzystanie kategorii mitów i emocji (por. Suny 2004). Emocje jako czynnik wyjaśniający pojawiają się zbyt rzadko, a mity, często przywoływane, nie są jednak włączane w szerszą sieć związków przyczynowo-skutkowych, jakby działały niczym złośliwy demiurg, który przez lata pozwala na integrację społeczności i małżeństwa mieszane, po czym nagle wzniesła krwawe wojny. Tymczasem — jak pokazuje przykład wojen na Bałkanach — wzajemna interakcja mitów i emocji w specyficznym kontekście społeczno-politycznym może mieć kluczowe znaczenie dla wybuchu konfliktu oraz utrzymywania się wrogości grup etnicznych.

Z tego powodu warto sięgnąć do dwóch różnych tradycji: antropologii kulturowej, na gruncie której ukazywano znaczenie mitów dla dynamiki świadomości zbiorowej, zarówno w historii, jak i obecnie, oraz do socjologii emocji. O znaczeniu tej pierwszej tradycji polskich czytelników, obeznanych z dorobkiem szkoły kulturalistycznej, nie trzeba przekonywać, choć spotyka się ona z (nie zawsze zasadną) krytyką socjologów narodowości (zob. np. Kilias 2004) i niewątpliwie wymaga odświeżenia teoretycznego. Socjologia emocji zaś, zyskująca coraz bardziej na znaczeniu, ugruntowuje swą pozycję w Polsce, przyjmowana jest przychylnie (głównie przez socjologów) lub z lekceważeniem (zwłaszcza wśród psychologów). Bez wątpienia może być ona źródłem

Adres do korespondencji: Zakład Socjologii Ogólnej, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-324 Warszawa; nijakowskil@is.uw.edu.pl

teoretycznych inspiracji, ale też niesie ze sobą niebezpieczeństwo wpadnięcia w różne, choć dość przewidywalne, pułapki, czemu poświęcę tu szczególną uwagę.

Ludobójstwo celowo zestawiam tu z czystkami etnicznymi. Wychodzę bowiem z założenia, że oba te fenomeny mają podobne źródła. Jeżeli w toku badań okazałoby się, że tak nie jest, to byłby to również ważny wynik teoretyczny, wskazujący na potrzebę konstrukcji dwóch osobnych modeli. Jednak wiele wskazuje, moim zdaniem, że te zbrodnicze praktyki społeczne mimo pozornego oddalenia na skali nowoczesności — występujące już u zarania kultury prymitywne czystki i nowoczesne państwowe ludobójstwa — to mechanizmy rozwiązujące podobne problemy i na poziomie mitycznym kategoryzowane za pomocą podobnych kodów kulturowych.

Refleksja na temat ludobójstwa i czystek etnicznych jest silnie zideologizowana, dotyczy to także dyskursu naukowego. Dlatego podczas badań na ten temat trzeba z konieczności jednocześnie kontrolować dwa poziomy: analizy faktów i konstrukcji teorii dotyczącej czystek etnicznych i ludobójstwa oraz metateoretyczny — analizy dyskursu naukowego, w tym politycznych funkcji konkretnych interpretacji. Jedynie taka „dialektyczna” refleksja, ujmująca równocześnie konstrukty naukowe oraz ich społeczne funkcje, może (choć nie musi) uwolnić się z ideologicznej klatki grupowych interesów symbolicznych.

PROBLEM DEFINICJI

Bardzo dużo uwagi poświęcono historii penalizacji ludobójstwa. Definicje prawne mają jednak ograniczone znaczenie dla socjologów. Są przecież jedynie wypadkową ścierania się sił politycznych, dostosowane są do potrzeb politycznych zaangażowanych mocarstw. Ciekawe może być, co najwyżej, śledzenie dyplomatycznych sporów o kształt definicji, gdyż zawężanie jej zakresu ukazuje, na jakim obszarze dane państwo ma nieczyste sumienie (zob. Kuper 1981, s. 19–39).

Oczywiście, socjolog nie może pozostać bez definicji. Spośród różnych propozycji (zob. zwłaszcza: Chalk, Jonassohn 1990, s. 23; Fein 1993, s. 12–25; Bruneteau 2005, s. 19–28), najbardziej odpowiednia wydaje się definicja Barbary Harff (2003, s. 58), która wyróżnia ludobójstwo i politobójstwo (polityczne masowe zabijanie), czyli zachęcanie, realizowanie i/lub dawanie do zrozumienia przyzwolenia na politykę, prowadzoną przez rządzące elity lub ich przedstawicieli — lub, w przypadku wojny cywilnej, przez którykolwiek z rządów walczących stron — mającą na celu zniszczenie, w całości lub w części, lokalnej politycznej lub upolitycznionej grupy etnicznej. W przypadku ludobójstwa ofiary są definiowane przez sprawców w terminach cech wspólnotowych, a w przypadku politobójstwa w terminach ich politycznej opozycyjności.

Moim zdaniem, kluczowe dla ludobójstwa jest naturalizowanie wroga, który zawsze jest przecież także — przynajmniej potencjalnym — wrogiem politycz-

nym. Czynniki etniczny (cech przypisanych) i polityczny pozostają w dialektycznym związku. Dlatego definicję Harff należy odnieść do wszelkich kategorii społecznych, do których przynależność jest uważana — w danej społeczności w danym okresie — za przypisaną i naturalną. Za czystkę etniczną uznaję zaś zachęcanie, realizowanie i/lub dawanie do zrozumienia przyzwolenia na prowadzoną przez rządzące elity lub ich przedstawicieli politykę, która ma na celu wygnanie zdefiniowanej wrogiej grupy z określonego terytorium. Czystki etnicznej dokonuje się za pomocą deportacji, przemocy i/lub masowego zabijania ofiar. Nie jest nią — możliwie humanitarne — przemieszczanie ludności na podstawie umów międzynarodowych.

Naturalizacja wroga „obiektywnemu obserwatorowi” może się jawić jako proces arbitralny. Naturalizacji poddaje się bowiem także grupy z pozoru przypadkowe z perspektywy uznanych kategorii etnicznych czy rasowych. Ofiarami ludobójstwa były zarówno kategorie „naturalne”, choć nie etniczne, jak homoseksualiści, jak i kategorie religijne, a zatem grupy, z których można wyjść przez konwersję. Także kategorie etniczne na użytek konfliktu muszą być zdefiniowane, na przykład Żydzi w III Rzeszy jako kategoria polityczna wyłonili się w pełni dopiero po uchwaleniu ustaw norymberskich. Przykład ten pokazuje, że nie sposób wyjść poza dialektykę polityczności i etniczności. Potwierdzają to także badania współczesne, na przykład Bonnie Berry (1999, s. 119–142) na temat konstrukcji kategorii wroga i przypisywania do niej ludzi w Stanach Zjednoczonych.

Uznanie jakiegoś przypadku za ludobójstwo wymaga przeto wykazania, że rządzące elity zachęcały, realizowały i/lub dawały do zrozumienia przyzwolenie na politykę mającą na celu zniszczenie w całości lub w części znaturalizowanej wrogiej grupy. Należy zatem wykazać „ludobójczą intencję”, zmaterializowaną w dokumentach urzędowych lub w dokumentach prywatnych decydentów (por. Bruneteau 2005, s. 27). O tym, że masowe zabijanie Ormian przez Turków było ludobójstwem, przesądzają rozkazy wydane przez władze centralne (telegramy wysłane przez ministra spraw wewnętrznych, Talaata, oraz zwierzchników Organizacji Specjalnej do tureckiej administracji na prowincji), co udowodniono w czasie procesu przywódców młodotureckich w Turcji (Kemal ogłosił później amnestię; Kucharczyk 2004, s. 162–163; por. także: Ternon 2005). Z kolei na przeszkodzie uznaniu wojny w Czeczenii za rosyjskie ludobójstwo leży brak dowodów na ludobójczą intencję oraz fakt, że wyjaśnienie masowych zbrodni przez odwołanie się do modelu quasi-kolonialnej pacyfikacji republiki jest wystarczające i z tego punktu widzenia bardziej ekonomiczne (por. GrochmalSKI 2003). Nie uniemożliwia to przemianowania tej wojny na ludobójczą — jeśli znajdują się dowody.

Przypadek Czeczenii pokazuje, że nie każde masowe zabijanie jest ludobójstwem. Tymczasem wielu naukowców emocjonalnie nadużywa tego pojęcia, oskarżając przeciwników takiej kategoryzacji o sprzyjanie sprawcom zbrodni. Naukowy osąd wymaga w tym przypadku wyjątkowej powściągliwości. Przy-

padki masowych zabójstw dające się podciągnąć pod bardziej tradycyjne modele wyjaśnień, jak polowania na niewolników (na przykład w Sudanie, który jest rozdzielany konfliktem między arabską, islamską północą a murzyńskim, animistycznym południem), terror państwowy (na przykład w Korei Północnej) lub interwencja militarna (na przykład Stanów Zjednoczonych i sojuszników w Afganistanie), nie powinny być określane mianem ludobójstwa, gdyż utrudnia to wyjaśnienie tego ostatniego fenomenu.

METODA

Celem socjologicznej analizy przypadków ludobójstwa i czystek etnicznych powinno być — w moim mniemaniu — stworzenie modelu służącego wyjaśnieniu wszelkich przypadków ludobójstw i czystek etnicznych na całym świecie, a także pozwalającego przewidywać takie przypadki, a zatem wskazywać obszary o wysokim ryzyku wystąpienia akcji ludobójczych czy czystek etnicznych. Definicję modelu wyjaśniającego przejmuję przy tym od Stefana Nowaka¹.

Taki model w ogólności powinien zawierać:

— czynniki strukturalne, sprzyjające ludobójstwu lub czystkom etnicznym, na przykład słaba infrastruktura instytucjonalna państwa, przeciążenie ekosystemu (nadmierne zagęszczenie ludności w stosunku do zasobów), tocząca się wojna lub rewolta, wysoka korelacja przynależności do danej kategorii etnicznej lub rasowej i statusu społeczno-ekonomicznego, izolacja międzynarodowa państwa itd.;

— czynniki świadomościowe, prowadzące do mobilizacji danej grupy i zdefiniowania przez nią celu akcji i wroga, na przykład propagowanie mowy nienawiści uwzględniającej określone zagrożenia, działalność polityków, liderów społecznych, nauczycieli, kapłanów, rozwój eksluzywistycznej ideologii itd.;

— warunki techniczne, umożliwiające ludobójstwo lub czystki etniczne, na przykład istnienie komand śmierci, spisku politycznego, programu rządowego, *war-lordów*, dostępność odpowiedniej technologii (środki transportu, środki masowego zabijania) itd.

Model powinien pokazywać, w jaki sposób te czynniki oddziałują na trzech poziomach: państwa (warunki instytucjonalne), społeczeństwa (szowinistyczna mobilizacja) i jednostki (wzbudzenie emocji, przyjęcie racjonalizacji). Nie rozstrzyga się o tym, który proces uznamy za podstawowy: w ramach konkretnych wyjaśnień można wskazać na podstawowe znaczenie albo procesów psychicznych (na przykład nierozpoznanego wstydu, por. Scheff 2000), albo mobilizacji grupy (na przykład na skutek szerzenia się mowy nienawiści

¹ „Modelem eksplanacyjnym funkcjonowania pewnego systemu nazwiemy jego opis w terminach (ogólnie zdefiniowanych) jego składników i relacji między nimi, który sformułowany został w tym celu, aby wyjaśnić pewne zaobserwowane własności tego systemu jako całości” (Nowak 1985, s. 446).

w mediach), albo warunków instytucjonalnych (na przykład struktura władzy oparta na zależnościach plemiennych). Wyróżnienie trzech grup czynników (strukturalnych, świadomościowych i technicznych) ma na celu ukazanie, że każdy konkretny socjologiczny model nie może ich pomijać, nawet jeżeli ukazuje marginalne znaczenie którejś grupy czynników. Tymczasem wiele teorii ludobójstwa i czystek etnicznych poprzestaje na uwzględnieniu jedynie czynników strukturalnych lub jedynie czynników świadomościowych, co wydaje się niewłaściwe.

Metoda badawcza powinna obejmować studia przypadków ludobójstw i czystek etnicznych. Podczas tych studiów należy wykorzystać metody historii, socjologii historycznej, psychologii społecznej, socjologii emocji oraz kulturoznawstwa. Szczególnej uwagi wymaga stosowanie metod historii. Większość prac na temat ludobójstwa to wycinkowe studia historycznych przypadków, w których socjolog wyręcza historyka, często nie dysponując odpowiednim warsztatem (niekiedy też bez świadomości, że stąpa po naprawdę kruchym lodzie). To warsztatowe nieprzygotowanie socjologów, ganione przez historyków, jest zresztą przejawem szerszego zjawiska popularności rozwoju „postmodernistycznej” świadomości metodologicznej na polu historii (por. Cetwiński 2002, s. 37–43²). Ponadto przydatny może być eksperyment myślowy, który zwykle drażni historyków, a mianowicie, co by było, gdyby pewne elementy sytuacji wyglądały inaczej. Dzięki takiemu eksperymentowi, przynależącemu zapewne bardziej do heurystyki niż do metodologii naukowej, można z większą wyrazistością dostrzec znaczenie faktycznych wydarzeń (por. Scheff 2000, s. 5). Porównanie tych przypadków powinno prowadzić do wydobycia czynników wspólnych.

W analizach powinny także zostać wykorzystane metody statystyczne, co wymaga znalezienia kwantytatywnych wskaźników wybranych czynników. Pozwalają one na ukazanie nieintuicyjnych zależności. Metody ilościowe jednak, moim zdaniem, nie mogą być uznane za dominujące w wyjaśnianiu ludobójstwa (jak czyni Barbara Harff; 2003). Statystyczne wyjaśnianie musi być podporządkowane metodom rozumiejącym. Tylko zrozumienie aktu ludobójstwa czy masakry pozwala w pełni ogarnąć ten społeczny fenomen. Można zatem, parafrazując Paula Ricoeura, mówić o dialektycznym połączeniu wyjaśniania i rozumienia w badaniu takiego „arcyludzkiego” zajęcia jak masowe planowe zabijanie innych ludzi.

Socjolog powinien ponadto podjąć badania empiryczne. Mogą one polegać na wywiadach z ofiarami i sprawcami ludobójstwa i/lub czystek etnicznych, ba-

² Marek Cetwiński (2002, s. 37, przyp. 7) gani nowe nurty metodologiczne w historii, ale jego uwagi tym boleśniej uderzają w socjologów wyprawiających się bez przygotowania na pole historii: „Pytanie, czy współcześni metodolodzy polscy mają w swym dorobku choć jedną pozycję źródłową, czy znana im jest z własnej praktyki praca nad materiałem archiwalnym, padło podczas obrad sekcji metodologii historii na XVI Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich we Wrocławiu. Pozostało bez odpowiedzi”.

daniach ilościowych w społecznościach ofiar i sprawców, badaniach dokumentów zastanych itd. Niebezpieczne jest bazowanie jedynie na analizach z drugiej ręki. Zwłaszcza w odniesieniu do tak emocjonalnie nacechowanej i politycznie znaczącej problematyki.

REKONESANS TEORETYCZNY

W latach osiemdziesiątych XX wieku w naukach społecznych rozpoczęto porównawcze badania ludobójstwa. Najbardziej znani teoretycy i badacze tego zagadnienia to Frank Chalk, Kurt Jonassohn, Leo Kuper, Robert Melson, Barbara Harff, Matthew Krain oraz Helen Fein. Zwłaszcza troje ostatnich badaczy zajmowało się systematycznym testowaniem hipotez. Problematyka mitów i emocji nie znajdowała się w centrum teoretycznego zainteresowania przywołanych autorów, choć oba czynniki pojawiały się niejednokrotnie w różnych konfiguracjach. Ich ustalenia będą wykorzystywał w trakcie budowy modelu (por. omówienie różnych koncepcji w: Fein 1993, s. 32–50), w tym miejscu chciałbym przywołać mniej znane rozważania, odnoszące się nie tylko do problematyki ludobójstwa i czystek etnicznych.

Za punkt wyjścia przyjmę teorię polityki symbolicznej prowadzącej do wojny etnicznej autorstwa Stuarta J. Kaufmana (2001). Choć autor odnosi swe wyjaśnienia do wojen etnicznych, to jego rozważania równie dobrze można zastosować do analizy ludobójstwa i czystek etnicznych. Według Kaufmana (2001, s. 30–39), warunki konieczne wybuchu wojny etnicznej to mity uzasadniające wrogość etniczną, etniczny strach przed utratą dominacji, zemstą lub demograficznym zdominowaniem oraz sposobność do mobilizacji i walki (brak przeszkód instytucjonalnych, wsparcie zagranicznego patrona, poziom ekonomicznego rozwoju itd.). Wojna etniczna wybucha wtedy, gdy wzrasta poziom masowej wrogości do drugiej nacji, następuje szowinistyczna mobilizacja za sprawą liderów odwołujących się do symboli i mitów oraz powstaje dylemat bezpieczeństwa, czyli sytuacja, w której retoryka i działania jednej strony, chcącej zabezpieczyć swą pozycję i uzyskać dominację na drodze pokojowej, prowadzą do wzrostu poczucia zagrożenia i przeciwdziałania w grupie wrogiej, co zwrótnie utwierdza pierwszą grupę w przekonaniu o zagrożeniu, prowadząc do otwartego konfliktu. Tragizm tej sytuacji polega na tym, że grupy są przynaglone przez swe mitologie do definiowania bezpieczeństwa tak, że definicje te do siebie nie przystają.

Do wojny może dojść albo na skutek działalności manipulujących masami elit, albo w wyniku presji ze strony mas. W pierwszym wypadku liderzy polityczni, chcąc osiągnąć własne partykularne cele, uprawiają czarną propagandę, manipulują etnicznymi symbolami, chcą zwiększyć etniczną wrogość wobec drugiej grupy, którą definiują odwołując się do mitów, a także podkreślają zagrożenia ze strony wrogiej nacji. W drugim przypadku, gdy poziom wrogości jest już wysoki, mity uzasadniające solidarność grupową i wskazujące zagroże-

nia dla przetrwania grupy zaczynają być artykułowane publicznie, co prowadzi do aktywizacji polityków, szowinistycznej mobilizacji i pojawienia się dylematu bezpieczeństwa. Wymienione czynniki są w złożony sposób powiązane, co na zasadzie sprzężeń zwrotnych prowadzi do eskalacji wrogości. Przykład pierwszego procesu to, wedle Kaufmana, Jugosławia i Mołdawia, drugiego zaś — konflikt Ormianie–Azerowie oraz Gruzini–Abchazi.

Powyższa logika pozwala wytłumaczyć, dlaczego ludzie są gotowi walczyć w wojnach etnicznych: są przestraszeni i przekonani, że grupowa dominacja jest istotna dla przetrwania grupy. Takie myślenie pozwala uzasadnić zabijanie, a nawet masakrowanie znieawidzonego wroga. Przemoc etniczna jest zawsze definiowana defensywnie (Kaufman 2001, s. 38). W świetle tych ustaleń strach staje się zatem podstawową emocją prowadzącą do etnicznej wojny.

Należy tu wspomnieć o szkole teoretyków racjonalnego wyboru. Ich wyjaśnienie wojen etnicznych można zaliczyć do ogólnej kategorii teorii instrumentalistycznych (por. Llobera 1999). Tożsamość etniczna jest w takim ujęciu elastyczna, a granice grupy etnicznej zmieniają się stosownie do warunków. Etniczność jest wynikiem procesów ekonomicznych, społecznych i politycznych. Niektórzy teoretycy redukują więź etniczną do interesów ekonomicznych. Wtedy konflikt etniczny jest rezultatem ekonomicznej konkurencji między zróżnicowanymi etnicznie segmentami klasy pracującej lub między handlowcami i kupcami. Szerzej wspólnotę etniczną postrzega się jako grupę wzajemnego zaufania, pozwalającą uniknąć oszustwa. Zapewnia to redukcję kosztów transakcyjnych dla członków grupy własnej. Działania podejmowane przez grupę w przestrzeni publicznej prowadzą do konfliktu z innymi grupami (por. Horowitz 1998). Do instrumentalistów w szerszym znaczeniu zaliczają się między innymi Frederik Barth, Susan Olzak, Joanne Nagel, Michael Banton czy Michael Hechter (Llobera 1999). Michael Hechter (Hechter 1988; Hechter, Kanazawa 1997; Hechter, Friedman, Appelbaum 1982) zaś jest wpływowym przedstawicielem szkoły teoretyków racjonalnego wyboru.

Kaufman (2001, s. 17–22) wyróżnia podejście ekonomiczne, podejście twardych oraz miękkich racjonalistów. W podejściu ekonomicznym zwraca się uwagę na przykład na nierównomierną dystrybucję dóbr w różnych regionach, które wszczynają konflikt chcąc uniknąć dyskryminacji, bądź wskazuje się na względną deprivację. Twardzi racjoniści podkreślają, że wojnę etniczną da się wyjaśnić jako funkcję indywidualnych racjonalnych dążeń do zapewnienia sobie bezpieczeństwa. Dla miękkich racjonalistów ważne są radykalne wartości wrogich grup.

Podejście teoretyków racjonalnego wyboru wydaje się ograniczone z kilku powodów:

(1) Aktor sądzi, że kalkuluje racjonalnie, ale świat przedstawiony w dyskursie publicznym bierze za rzeczywisty; motywy i strategie obecne w dyskursie traktuje jako jedyny dostępny katalog; odtwarza zhabituizowane wzory działania i postawy, które są związane z wartościami kulturowymi. Dlatego też

w wyjaśnieniach interesującego nas zagadnienia mogą być brane pod uwagę co najwyżej podejścia postulujące występowanie racjonalności ograniczonej.

(2) Dla większości ludzi walka w wojnie etnicznej nie jest racjonalna z ekonomicznego punktu widzenia. Zresztą, według danych statystycznych, przemoc etniczna nie koreluje w istotnym stopniu z ekonomiczną dyskryminacją. Badania Teda Roberta Gurra pokazują, że ruchy etnopolityczne dążące do secesji lub regionalnej autonomii są motywowane chęcią zachowania i rozwoju identyfikacji grupowej, a w przypadku społeczności upośledzonych ekonomicznie (na przykład etnoklasy) można raczej obserwować dążenie do uzyskania praw w ramach państwa grupy dominującej (Gurr 1993, s. 75–88, 316).

(3) Istnieją „aktorzy spreparowani”, na przykład żołnierze po szkoleniu zmieniającym ich osobowość na poziomie habitusu (w tym na skutek behawioralnego warunkowania), aktorzy zatrzymani w rozwoju, na przykład dzieci-żołnierze uczone agresji, o braku uczuć wyższych i empatii, żołnierze uzależnieni i uzależniani od narkotyków itd.

(4) Człowiek kieruje się emocjami, które sprawiają, że potrzeba reakcji na bodziec emocjonalny wysuwa się przed racjonalną kalkulację (dotyczy to zwłaszcza złości i związanej z nią agresji).

Dlatego w celu wyjaśnienia ludobójstwa i czystek etnicznych musimy poszukać innego paradygmatu. Zatrzymajmy się jednak jeszcze przez chwilę przy teoretyku opierającym się na badaniach zależności statystycznych. Barbara Harff (2003; por. także Harff, Gurr 1988) proponuje — na podstawie badań ilościowych — następujące przyczyny zwiększające znacząco prawdopodobieństwa wystąpienia ludobójstwa i politobójstwa: 1) polityczny wstrząs, 2) wcześniejsze praktyki masowego zabijania, 3) ekskluzywistyczna ideologia elit rządzących, 4) autorytarny system polityczny, 5) elity polityczne oparte na etnicznej mniejszości, 6) ograniczona otwartość w handlu międzynarodowym. Model statystyczny zaproponowany przez tę autorkę nie może być wystarczający, ale wyniki jej analiz stanowią dobry punkt wyjścia do dalszej dyskusji, zwłaszcza że poszczególne czynniki zostały już zoperacjonalizowane.

WSTĘPNY OGÓLNY MODEL WYJAŚNIAJĄCY

Po tym wstępnym rekonesansie poszukajmy teraz ogólnego modelu uwzględniającego postulowane grupy czynników oraz dialektyczny charakter kategoryzacji ofiar. Na wstępie muszę jednak poczynić parę uwag na temat kategorii „mit” i historii analizy elementów afektywnych w myśli mitycznej.

„Mit” rozumiem tu szeroko — jako zespół poglądów dotyczących wydarzeń z przeszłości (przedhistorycznej lub historycznej) oraz ich implikacji dla współczesności, które uznawane są przez daną zbiorowość za prawdziwe (choć mogą być kwestionowane przez naukowców), charakteryzują się wysoką normatywnością, zsakralizowaniem, zawierają symboliczne klisze i podlegają „naturalizacji” w rozumieniu Rolanda Barthesa (2000, s. 262–263; por. Tomicki 1987,

s. 247). Jest to rozumienie szersze niż na przykład Mircei Eliadego (1998, s. 11, 23–24). Mity w tym rozumieniu zbliżają się zatem do podań, choć odróżnia je od nich silne zsakralizowanie, znormatywizowanie i znaturalizowanie. Celem mitologii nie jest „opiumiczne” wyłączenie nas ze świata, ale umożliwienie intensywniejszego i sprawniejszego w nim życia (Armstrong 2005, s. 7). Określone mity powiązane są z rytuałami, zarówno religijnymi, jak i politycznymi, choć w obiegu kulturowym mogą występować od nich niezależnie. W analizie znaczenia mitów posiłkuję się także teorią Anthony’ego D. Smitha (1991).

Długa historia etnologii i antropologii kulturowej może sugerować, że na temat mitów powiedziano już wszystko, w tym szczegółowo opisano ich wymiar afektywny. Strukturalna i funkcjonalna antropologia traktowały jednak elementy afektywne drugoplanowo, a nawet trzecioplanowo. Oczywiście, nie chodzi tu o ogólne stwierdzenia, na przykład o afektywności ceremonii szamańskich czy też o tym, że mity pomagały radzić sobie ze strachem przed śmiercią, ale o analizę konkretnych, zdefiniowanych emocji (pierwotnych i wtórnych) oraz ich interakcji. Choć o emocjach mówił już James Frazer, o mitycznym myśleniu prelogicznym na przykład Lucien Lévy-Bruhl, a afektywny wymiar życia badanych społeczności analizowali psychokulturaliści, to raczej dopiero psychologia podjęła się szczegółowego wyjaśnienia psychologicznego znaczenia poszczególnych elementów strukturalnych i treści mitów. Można tu przywołać choćby Wilhelma Wundta (na dyscyplinarnym pograniczu z antropologią pracowało wielu psychologów, co czasami prowadzi do „podwójnej klasyfikacji”)³. Wątek ten rozwinęła w szczególności psychoanaliza — począwszy od analiz samego Zygmunta Freuda mity wyjaśniali tacy autorzy, jak Erich Fromm, Bruno Bettelheim, Otto Rank, Géza Róheim czy Carl Gustav Jung. Stali się oni inspiratorami wielu współczesnych teorii, które podejmują problem mitu (w tym mitu personalnego, na przykład Sam Keen). Wspólnym mianownikiem podejść psychologicznych jest wyjaśnianie struktury (głębokiej treści) mitu przez wskazanie na siły i konflikty tkwiące w psychice jednostkowej lub gatunkowej (na przykład archetypy Junga) oraz na mechanizmy ich projekcji i eksternalizacji. Dlatego na przykład opisując konkretne emocje, stany lękowe oraz mity i rytuały, psychologia może zaproponować „mitoterapię”, także z wykorzystaniem enteogenów (halucynogenów)⁴.

Analizując związek mitów i emocji nie można poprzestać na tradycji antropologicznej i psychologicznej, ale należy zdać sprawę z ustaleń socjologii emocji.

Mity narodowe w sytuacji konfliktowej — wbrew częstym twierdzeniom — nie prowadzą jedynie do strachu etnicznego i szowinizmu. Wzmagają one także

³ Pomijam tu lingwistyczno-socjologiczne prace badaczy mitologii porównawczej ludów indoeuropejskich, takich jak Georges Dumézil, Władimir Iwanow czy Władimir Toporow.

⁴ Szerzej: Pankalla 2000, s. 91–93. Por. także uwagi Claude’a Lévi-Straussa (2000, t. 1, s. 162–165) na temat znaczenia terapii psychologicznych i magii.

dumę narodową, która jest uczuciem pozytywnym. Mity przypominają również humanistyczne oblicze narodu, dobrodusze jego cechy, wartość pokoju, normy zgodnego współżycia, zalety obcego. Mity wywołują strach i prowadzą do wzrostu masowej wrogości, ale proces ten przynajmniej początkowo jest powstrzymywany przez pozytywny wpływ innych mitów i uczucie statecznej dumy narodowej. (Nośnikami mitów są: pamięć społeczna, literatura, sztuka, upamiętnienia itd.)

Kluczowym elementem modelu jest dyskurs publiczny, który pośredniczy między zasobami mitów a aktorami społecznymi. To w dyskursie przekazywane są i aktywizowane mity, to dzięki dyskursowi następuje masowa zmiana postaw, kategoryzacji i emocji. Dyskurs to — w największym skrócie — tekst w kontekście, a zatem nie tylko utrwalony system znaków, ale również społeczny kontekst jego powstania, rozpowszechniania i odbioru. Tekst rozumiem tu szeroko, w sensie semiotycznym, jako dowolny uporządkowany system znaków, nie tylko językowych, zapisanych oraz mówionych, ale również graficznych czy muzycznych. Język w tym ujęciu nie jest biernym narzędziem, ale aktywnym czynnikiem, wpływającym zarówno na osobę, która stara się przekazać pewne znaczenia (jest to swoiste „zniewolenie” mówcy przez konwencje języka: struktury narracyjne, kategorie i pojęcia, style wypowiedzi itd.), jak i na audytorium — wywołuje określone postawy i prowokuje do działania (por. van Dijk 2001; Fairclough 2003). Analiza dyskursu okazała się szczególnie przydatna w odniesieniu do problematyki etnicznej, narodowej i rasowej. Badania dowiodły, że dyskurs publiczny ma bardzo duże znaczenie dla utrzymywania się i szerzenia stereotypów oraz uprzedzeń wobec zarówno tradycyjnych grup etnicznych, jak i imigrantów (Wodak 1997; Wodak i in. 2003).

Dyskurs ma określoną strukturę, obejmuje tematy (problemy, wątki), które ogniskują uwagę uczestników dyskursu i są stałym elementem poruszanych problemów oraz odsyłają do innych tematów (niektóre na mocy arbitralnych powiązań „implikowane” są jako konieczne tezy, inne po prostu przywoływane jako możliwe rozwinięcia tematu). Te kluczowe tematy można określić jako „zworniki dyskursu”. To dyskurs niesie zatem treści i sposoby artykulacji konstytuujące naszą wizję świata. Ponieważ struktura dyskursu (sieć zworników) odpowiada strukturze pamięci społecznej nadawców i odbiorców, pewne zworniki odsyłają do zasobów kapitału kulturowego, społecznego, naukowego i symbolicznego (kategorie Pierre’a Bourdieu) w świecie społecznym. Znaczenie określonego komunikatu możemy w pełni odczytać dopiero wtedy, gdy spojrzymy na niego z perspektywy jego miejsca w strukturze danego dyskursu (Nijakowski 2004a).

Szczególnym typem dyskursu publicznego jest tzw. mowa nienawiści. Polega ona na przypisywaniu negatywnych cech i/lub wzywaniu do dyskryminujących działań wymierzonych w pewną kategorię społeczną, przede wszystkim taką, do której przynależność jest postrzegana jako „naturalna”, a nie z wyboru. Mowa nienawiści przesycona jest uprzedzeniami do danej grupy i jej negatyw-

nymi stereotypami. Opiera się na nieuprawnionym uogólnieniu negatywnych cech lub działań z przeszłości. Obecnie szkalowanie tej grupy może mieć — i najczęściej ma — charakter ukryty. Pozostawia się niedopowiedzenia, które odbiorcy komunikatów mogą z łatwością wypełnić, mówi się o „wiadomych grupach”, które są natychmiast rozpoznawane przez czytelników czy słuchaczy, do działania nie wzywa się wprost, ale wynika to z kontekstu itd. Ma to na celu uniknięcie odpowiedzialności prawnej oraz posądzeń o rasizm czy szowinizm, których wystrzega się nawet skrajna europejska prawica. W przeszłości mowa nienawiści była jednoznaczna i dosłowna, jest taka także w krajach, w których nie panuje zasada „politycznej poprawności”. Jednak etykietowanie przeciwnika — jak pokazują badania — jest aktem perlokucyjnym, a nie illokucyjnym⁵, w związku z czym stwierdzenie nazywania nie jest istotne dla zaistnienia w świadomości społecznej wypowiedzi jako nazywającej (Kochan 1994, s. 89). Dlatego w obu przypadkach audytoria doskonale rozumieją, „co autor ma na myśli”, co sprawia, że i współczesna maskująca się mowa nienawiści może z łatwością wywoływać negatywne emocje i postawy.

Dyskurs publiczny służy równocześnie kształtowaniu i wzmacnianiu tożsamości narodowej, na którą także składają się różnorodne stereotypy i autostereotypy (Wodak i in. 2003). Nie można zatem przekazu stereotypów w dyskursie publicznym pojmować jako czegoś samego w sobie negatywnego — przekaz mitów narodowych, narodowej interpretacji historii powszechnej, wyobrażeń o cechach narodu to podstawa kształtowania tożsamości grupowej. Tożsamość narodowa musi być odnawiana w codziennych praktykach dyskursywnych, zgodnych (w pewnym zakresie) z uniwersum kulturowym, bazą instytucjonalną i warunkami społecznymi, a także z kulturą masową (por. Billig 1995; Edensor 2004).

Mity mają różny potencjał „agoniczności”, choć oczywiście z każdego mitu można uczynić, stosując mowę nienawiści, dowód podstępności naszego odwiecznego wroga, choćby na zasadzie opozycji do naszej pokojowej natury. Na przykład mit o Czechu, Lechu i Rusie ma wyjątkowo „pokojowy” charakter, mit kresów stwarza już obiektywną płaszczyznę konfliktu symbolicznego z Ukraińcami czy Białorusinami, a mit „cudu nad Wisłą” w wysokim stopniu ma naturę antagonizującą Polaków i Rosjan. Zróżnicowane mity możemy odnaleźć w każdym społeczeństwie, w każdym okresie, choć w czasach nasilającej się spirali zagrożenia i panoszącej się mowy nienawiści na pierwszy plan wysuwają się mity negatywne, o silnym potencjale antagonizującym, na przykład w Niemczech weimarskich i w III Rzeszy dyskurs zdominowały mity: Tannenbergu, Langemarcku, zdrady wersalskiej i komunistycznego „ciosu w plecy” (por. von

⁵ „Mówienie czegoś” to wykonywanie czynności lokucyjnej. Mówienie tego w określony sposób (radzenie, sugerowanie, rozkazywanie, obiecywanie, pytanie itd.) to wykonywanie czynności illokucyjnej. Wywoływanie przez powiedzenie czegoś pewnych skutków w sferze uczuć, myśli lub działań słuchaczy to wykonanie czynności perlokucyjnej (Austin 1993, s. 640–653).

Krockow 2000, s. 13–21; szerzej: Rose 2006). W czasie wojen bałkańskich mity wykorzystywały wszystkie strony: Serbowie mit bitwy na Kosowym Polu, ukazujący Serbów jako męczenników za wiarę, obrońców Cerkwi przed islamskimi Turkami (komponentem tego mitu jest także zdrada Vuka Brankovicia) oraz zmityzowaną pamięć o czystkach ustaszys (Kaufman 2001, s. 170–173; Bieber 2002; Čolović 2001); Chorwaci zaś mit przedmurza chrześcijaństwa i pozytywny mit ustaszys (Kaufman 2001, s. 174–176). Co ważne, doświadczony ludobójstwo staje się silnym mitem narodowym (choć nie automatycznie — musi zostać przepracowane, co związane jest także z przepracowywaniem społecznej traumy). Doskonałym przykładem jest mityczne znaczenie Holokaustu (nieprzypadkowo jest to termin religijny) dla Żydów, co określa agonistyczne relacje Żydów z islamskimi sąsiadami, oraz pamięć ludobójstwa dla Ormian, która miała duże znaczenie w dyskursie publicznym w czasie eskalacji konfliktu o Górski Karabach (por. Kaufman 2001, s. 52–58). Oba te narody boją się powtórzenia ludobójstwa, choć znaczenie Holokaustu dla izraelskich Żydów w wymiarze publicznym ujawniło się dopiero w związku z wojną sześciopodniową (wcześniej często wstydzono się tych, którzy szli „jak owce na rzeź” i nie walczyli z nazistami; por. Haß 2004).

Negatywne emocje wobec potencjalnego wroga muszą być wzbudzone. Częste wyjaśnianie konfliktów przez odwołanie się do „odwiecznych nienawiści” wydaje się błędne, gdyż nie pozwala zrozumieć, dlaczego pojawiają się okresy pokoju i związana z nimi asymilacja. Dobrym przykładem jest powszechne wyjaśnianie w ten sposób ludobójstwa w Rwandzie, co wydaje się zupełnym nieporozumieniem (por. Korbel 2005; de Swaan 1997). Należy zgodzić się z Kaufmanem, że eskalację procesu prowadzącego do wojny etnicznej powinno opisywać się według dwóch schematów, w zależności od tego, czy inicjatorem są elity, czy jest to proces spontaniczny, na który politycy jedynie odpowiadają. Dlatego model prowadzący do czystki etnicznej i ludobójstwa także powinien uwzględniać dwie ścieżki, mówiąc hasłowo: od elit do mas i od mas do elit. W obu przypadkach jednak medium, w którym aktywizują się mity i symbole oraz rozbudzane są emocje, jest dyskurs publiczny. W obu także przypadkach potrzebni są politycy i aparat urzędniczy. Nie jest przy tym ważne, jakie są preferencje polityków i urzędników. Zarówno lider dążący do czystki w imię obrony grupy własnej przed groźbą agresji, jak i szowinista chcący oczyścić świętą ziemię ojczystą z wrogów będą wpływać na eskalację procesu. Pacyfiści zaś, jeśli nie znajdują się pod presją mas, mają szansę wygranej tylko wtedy, gdy są w większości. Jak podkreśla Kaufman (2001, s. 34), jeśli wrogość rośnie, ale politycy unikają ekstremistycznych wezwań albo populacja opiera się takim wezwaniom, albo też żądania stron nie prowadzą do powstania dylematu bezpieczeństwa, to wojny można uniknąć.

Z Kaufmanem podzielam także przekonanie o celowości oparcia się na teorii polityki symbolicznej i symbolicznej teorii wyboru Murraya Edelmana (1985). Twierdzi on, że ludzie wybierają z wielu możliwości, odpowiadając na symbole

o najwyższej sile emocjonalnej. Symbole zaś czerpią znaczenia z mitów obciążonych emocjami. Mają zatem i kognitywny, i emocjonalny wymiar, co decyduje o ich sile. Za zasadne uważam jednak postawienie pytania: dlaczego symbol aż tyle znaczy, dlaczego „działa”? Dlatego, że opiera się na zasobach kapitału społecznego i kulturowego, które ukrywają swą arbitralność. Kluczowa staje się przeto kategoria kapitału symbolicznego w rozumieniu Pierre’a Bourdieu. Pokazuje to, dlaczego konstruktywizm polityków jest ograniczony, dlaczego nie mogą oni tworzyć rzeczywistości *ex nihilo*.

Obie ścieżki (liderzy–masy, masy–liderzy) wymagają tego, aby przygotować ludzi do zabijania. W przypadku masowej wrogości zadanie jest prostsze, gdyż ludzie darzą wroga nienawiścią, ale nie oznacza to, że są przygotowani do realizacji zadania eksterminacji lub czystki etnicznej. Politycy muszą zadbać o szowinistyczną mobilizację i organizację sprawców odpowiednio do kompetencji i predyspozycji psychicznych. Nie zawsze armia jest gotowa do przejęcia wszystkich ludobójczych zadań, jak w czasie drugiej wojny światowej pokazała sytuacja Wehrmachtu, który choć gorliwie wypełniał rozkazy eksterminacyjne, to nie był tak sprawnym narzędziem jak komanda SS (por. Niemcy... 1997).

W państwie nowoczesnym ludobójcza eskalacja jest prostsza, ponieważ zacieśniająca się perspektywa konfliktu integruje wokół wspólnego celu zarówno żołnierzy, członków bojówek, jak i cywilów oraz pracujących z dala od frontu pacyfistów. W tym wypadku mobilizacja ma charakter totalny, gdyż zagrożenie jest ostateczne. Rozbudowany aparat państwowy i przemysłowy sprawia, że każdy może być użyteczny w dziele zniszczenia. Dobrze obrazuje to analiza Zygmunta Baumana (1992, s. 126–167), który stwierdza: „Administracja przyczyniła się do realizacji Holocaustu nie tylko właściwymi sobie możliwościami i umiejętnościami, ale również dzięki swoim wrodzonym wadom” (s. 154).

Nie można jednak zapominać, że nowoczesne ludobójstwo i czystka etniczna nie są pozbawione residuów „barbarzyństwa”, a mówiąc ściślej, bezpośredniego, osobistego mordowania i zadawania cierpienia wrogowi. Nowoczesność stworzyła wielki ludobójczy plan, w którym zagnieździły się także akty jednostkowych masakr, gwałtów i tortur. Zasoby dewiantów, istniejące w każdym społeczeństwie, nie są wystarczające do realizacji tego zadania. Dlatego sprawców trzeba wyszkolić, nie tyle w sensie technicznym, ile przede wszystkim psychicznym. A jest to zadanie na skalę masową — na przykład w ludobójstwie nazistowskim wzięło czynny udział 200 do 250 tysięcy Niemców i Austriaków, i nie byli to sadyści z podmiejskich spelunek: „Typowy funkcjonariusz jest raczej młodym radykałem, absolwentem uniwersytetu. Członków tej grupy charakteryzuje silna świadomość pokoleniowa, duży bagaż intelektualny i ekstremizm polityczny” (Bruneteau 2005, s. 121). Zadanie ludobójczej edukacji takich kategorii społecznych nie jest łatwe.

Rozwijająca się mowa nienawiści, wyzyskująca i aktywizująca mit wroga i zagrożenia narodu, wyzwala strach, agresję i żądzę zachowania lub zdobycia dominacji. Wróg jest coraz bardziej demonizowany, aż do „wyłączenia poza

świat moralnych zobowiązań” (*exclusion from the universe of obligation*; Fein 1993, s. 36). Ten ostatni zabieg, według Fein, jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem ludobójstwa. Nie musi on także oznaczać dehumanizacji ofiary, choć jest to częsty proces. Wróg (wewnętrzny i zewnętrzny) może nam zagrażać na różne sposoby: może się zbyt szybko rozmnażać, co z czasem sprawi, iż będziemy mniejszością we własnym kraju, może chcieć prześcignąć nas w rywalizacji handlowej, wreszcie może przygotowywać się do wojny z nami i — po zwycięstwie — do naszej eksterminacji. Obawa przed utratą dominującej pozycji to także strach przed skutkami tej nowej sytuacji, gdy wróg, wykorzystując przewagę, może chcieć nas wyrzucić z naszych domów lub wręcz wymordować.

Od Kaufmana warto przejąć także włączenie do schematu dylematu bezpieczeństwa. Wyjaśnia on bowiem szczególną gwałtowność eskalacji. Nawet gdy jedna grupa chce zabezpieczyć swe interesy na drodze pokojowej (to znaczy nie chce uciekać się do walki, licząc na wymuszenie dominacji innymi środkami), to jej retoryka i działania prowadzą do wzrostu poczucia zagrożenia i przeciwdziałania ze strony wrogiej grupy, co zwrótnie utwierdza pierwszą grupę w przekonaniu o zagrożeniu, prowadząc do otwartego konfliktu. Ponieważ bezpieczeństwo jest definiowane w dyskursie publicznym, to podlega ono warunkowaniu przez mityczne wyobrażenia wroga i naszej pozycji.

Wydaje się, że ludobójstwo i czystkę etniczną ściśle łączy oparcie w mitach odnoszących się do terytorium. Terytorium jest szczególnym obiektem — residuum ontologicznym — wokół którego koncentrują się kluczowe symbole i mity. Jest ono podstawą wielu residuów interakcyjnych (w sensie, jaki nadaje temu pojęciu Antonina Kłosowska 1981, s. 255–256), co wzmaga zakorzenienie w uniwersum kultury i codziennym życiu ludzi (szerzej: Nijakowski 2004b). Różne wyobrażenia o wspólnotach były już w najwcześniejszych kulturach powiązane z zasiedlanym terytorium i do niego dostosowane. Podstawową kategorią w procesie rozwoju nacjonalizmu stała się kategoria „ojczyzna”, która mogła dotyczyć różnych „pięter” kultury narodowej i państwa narodowego — od wspólnoty lokalnej, poprzez regionalną, po abstrakcyjną ojczyznę ideologiczną. Niezwykle ważnym toposem etnicznej narracji jest krew. Ten niezwykle płodny symbol, którego znaczenie bardzo trudno nakreślić (por. Roux 1994), łączy ściśle terytorium z grupą narodową, i to więzią mityczną, nie do przecięcia. Krew bowiem przelana za dane terytorium czyni je ciałem narodu. „Mityczna odnowa etnosu dokonuje się także poprzez zapładnianie rodzinnej ziemi rodzimą krwią. Jest to magiczne albo, ściślej mówiąc, ofiarne zapłodnienie krwią przelaną w wojnie o przestrzeń życiową, czyli o rozumiane etnicznie terytorium państwowe. Jak się to często mówi, nasączona jest nią «każda piędź naszej ziemi». Ziemia, którą zapładnia krew poległych za ojczyznę, spełnia rolę etnicznej macicy, a macice indywidualnych matek biologicznych stają się tylko stacją przekąźnikową dla płodów, które przychodzą *ex terra*” (Čolović 2001, s. 29).

Wyobrażenia te, dzięki zakorzenieniu w najbardziej pierwotnych pokładach kultury, odgrywają dużą rolę w mobilizowaniu ludzi nawet do krwawych działań, mających na celu obronę ziemi ojczyściej przed wrogiem. „Mity uzasadniają wrogość, kiedy identyfikują terytorium jako grupową ojczyznę, która musi być obroniona i zdominowana politycznie, oraz definiują mitycznego wroga, z którym inna grupa może być utożsamiona” (Kaufman 2001, s. 30). Łatwiej zamordować wroga, gdy jest konkurentem do naszego domu, niż gdy chce jedynie uszczuplić nasze dochody, rozwijając swój „podstępny” handel.

Przykładem może być znaczenie dyskursu mitycznego w ludobójstwie nazistowskim. Terytorium i przestrzeń stanowiły tradycyjny element myśli niemieckiej (por. Wolff-Powęska, Schulz 2000). *Lebensraum* wydawał się naukowo dowiedzionym imperatywem narodu niemieckiego (zob. Rose 2006). Götz Aly (1999) łączy Holokaust z projektem polityczno-demograficznym mającym na celu stworzenie nowych, wzorcowych niemieckich osiedli na oczyszczonym z niższych ras Wschodzie. Niepowodzenie przesiedleń i ofensywy wschodniej doprowadziło do poszukiwania nowego rozwiązania, którym okazało się ludobójstwo. Nie zwalnia to, oczywiście, Niemców z winy za intencjonalną zbrodnię, ale łączy Holokaust z mitologią czystego etnicznie terytorium niemieckiego.

Oczywiście, ludobójstwo i czystki etniczne mogą nawzajem w siebie przechodzić: czystka etniczna może przerodzić się w ludobójstwo, ludobójstwo zaś może, na przykład na skutek niesprzyjających warunków międzynarodowych, zostać zahamowane i ograniczyć się do czystki etnicznej.

Na podstawie powyższych uwag możemy spróbować, zapożyczając się u Kaufmana, sporządzić orientacyjny model wyjaśniający ludobójstwo i czystkę etniczną. Za Kaufmanem przyjmuję, że warunki konieczne ludobójstwa lub czystki etnicznej to: (1) mity uzasadniające wrogość etniczną; (2) etniczny strach przed utratą dominacji, zemstą lub demograficznym zdominowaniem oraz (3) sposobność do mobilizacji i walki (brak przeszkód instytucjonalnych, wsparcie zagranicznego patrona, poziom ekonomicznego rozwoju itd.). Do zbrodni dochodzi wtedy, gdy:

1) w dyskursie publicznym pojawia się kategoria znaturalizowanego wroga, zostają uaktywnione mity przywołujące odwieczne zagrożenie dla grupy własnej oraz dla ojczystego terytorium, mowa nienawiści przybiera na sile,

2) alternatywne dyskursy zostają zmarginalizowane, w tym dyskurs kształtujący tożsamość narodową za pomocą mitów i symboli nieantagonistycznych;

3) wzrasta poziom masowej wrogości do drugiej grupy; nasila się uczucie nienawiści; wróg zostaje wyłączony ze „świata moralnych zobowiązań”;

4) następuje szowinistyczna mobilizacja dzięki liderom odwołującym się do symboli i mitów;

5) kształtuje się dylemat bezpieczeństwa między wrogimi grupami.

Proces ten ma dwa warianty (masy–elity; elity–masy), ale główne składowe modelu pozostają w obu wariantach te same.

SOCJOLOGIA LUDOBÓJCZYCH EMOCJI

W zaproponowanym modelu emocje odgrywają istotną rolę. Spróbujmy pogłębić tę wstępną analizę emocji, wykorzystując między innymi dorobek socjologii emocji. Na wstępie chciałbym jednak zaznaczyć, że w projekcie socjologii emocji kryje się stara pułapka psychologizmu. Dowartościowanie znaczenia emocji jako zmiennej zależnej i niezależnej socjologicznych analiz nie może oznaczać redukcji procesów społecznych do procesów psychicznych. Według mnie, nieprzydatne jest na przykład wyjaśnienie zaproponowane przez Thomasa J. Scheffa, który w skądinąd interesującej książce *Bloody Revenge* (2000) proponuje wyjaśnienie konfliktów i agresji z poziomu mikro i makro przez odniesienie ich do „nierozpoznanego wstydu” sprawców, których cechuje podwójna alienacja od innych i od siebie. Ta psychoanalityczna redukcja nie wydaje się najlepszą strategią dla socjologów, zwłaszcza gdy służy wyjaśnianiu zjawisk takich jak sukces Hitlera i nazistów (Scheff 2000, s. 105–124). Socjologia emocji powinna ukazywać społeczne korzenie emocji i ich strukturalne funkcje. Opozycja między teoriami wychodzącymi od struktury społecznej, relacji międzygrupowych, konfliktu grupowego a tymi, które sięgają po psychologiczne mechanizmy, jest fałszywa (por. Fein 1993, s. 35).

Dobrym wyjściem z tej fałszywej opozycji jest kategoria dyskursu publicznego. Jak pokazano wyżej, dyskurs jest faktycznym medium aktywizowania zasobów symbolicznych i wzbudzania emocji. Dyskurs pośredniczy między jednostką z jej aparatem psychologicznym (który socjolog powinien wziąć w „metodologiczny nawias”) a utrwalonymi i jawiącymi się jako „naturalne” zasobami symbolicznymi, instytucjami oraz innymi jednostkami. „Dyskursywne podejście do znaczenia emocjonalnego musi wykraczać poza modele ściśle psychologiczne lub poznawcze, ponieważ obejmuje badanie funkcji znaków emocjonalnych — zwłaszcza emocjonalnej mowy — wpływających na tworzenie lub odtworzenie społecznych tożsamości i relacji [...]. W kategoriach semiotycznych badanie nad emocją jako dyskursem to skupianie się na pragmatyce emocji — na tym, jak mowa emocjonalna oddziałuje na życie społeczne, a nie tylko na tym, o czym informuje” (White 2005, s. 65). Kategoria „dyskurs” łączy funkcję referencyjną, właściwą dyskursowi mitycznemu, z funkcją pragmatyczną, właściwą znaczeniom emocjonalnym. Struktura dyskursu stanowi także „steż” dla różnych, czasami przeciwstawnych emocji. Kategoria dyskursu pozwala uwzględnić zalety podejścia kognitywnego, na którego gruncie podkreśla się, że emocje pojawiają się wtedy, gdy człowiek oceni obiekt lub wydarzenie w określonej sytuacji. Ocena obiektu jako korzystnego wywołuje pozytywne emocje, a rozpoznanie go jako zagrożenia — negatywne (por. Turner, Stets 2005, s. 8–9).

Nie ma osobnych „ludobójczych emocji”. Do ludobójstwa prowadzą te same emocje, co do agresji interpersonalnej. Pokazuje to, jak wiele zależy od kontekstu aktywizacji emocji. Przede wszystkim podkreślmy raz jeszcze, że dla narodu jest uczuciem pozytywnym (podziela tu stanowisko Scheffa) i prze-

ciwdziała eskalacji prowadzącej do ludobójstwa i czystek etnicznych. Duma narodowa nie jest tożsama z szowinizmem. Naród o silnej tożsamości i poczuciu własnej wartości nie boi się deklasacji przez wroga. To dopiero osłabienie dumy narodowej przez obniżenie pozycji międzynarodowej lub wrogie działania innej nacji w narodowej domenie symbolicznej może prowadzić do pojawienia się nieokreślonego lęku i poszukiwania kozła ofiarnego, na którego szybko wskazują zasoby mityczne. Niemcy w okresie międzywojennym nie cechowali się dumą — byli narodem przegrany i sfrustrowany, mieli świadomość swej niskiej pozycji międzynarodowej i ograniczenia *Lebensraum*. Podobnie Turcy postrzegali awans Ormian w kontekście procesów modernizacyjnych, ich bogacenie się i zaradność jako zagrażające tradycyjnej turecko-islamskiej dominacji.

Lęk to niesprecyzowane poczucie zagrożenia, strach zaś jest wzbudzany przez rozpoznawalny bodziec (Öhman 2005, s. 720). Strach, gdyby nie istniały żadne ograniczenia, powinien prowadzić do ucieczki. Emocja ta odegrała duże znaczenie w ewolucji. Obecnie jednak może być wyzwalana w odmiennym kontekście: „Z tego punktu widzenia to nie sama reakcja strachu/lęku jest dysfunkcyjna i nieprzystosowawcza — problemem jest wyzwianie jej w dysfunkcyjnym kontekście, tak jak to się dzieje w fobiach [...], lub dysfunkcyjnie niski próg jej wyzwiania, jak w wypadku paniki” (Öhman 2005, s. 724). Uczucie strachu jest kluczowe dla zaproponowanego modelu. Strach jest także przywoływany w wielu wyjaśnieniach konfliktów etnicznych (Suny 2004, s. 27–31). Jego znaczenie docenia Scheff (2000, s. 4), który podkreśla, że jest on odpowiedzialny także za wywoływanie paniki. Z uczuciem strachu często bywa powiązane uczucie nienawiści do wroga, któremu przypisuje się najgorsze cechy i często poddaje się go procesowi dehumanizacji.

W jaki sposób należy socjologicznie wyjaśniać pojawianie się określonych emocji dobrze pokazuje teoria Theodora D. Kempera (2002). Choć wydaje się ona zbyt uproszczona, to jednak pozwala poszukiwać źródeł emocji w realnych, wyobrażonych lub przypominanych wynikach społecznej interakcji. Wedle Kempera, pozytywne emocje wywołuje awans w strukturze władzy i statusu, negatywne zaś — degradacja. Złość wynika z utraty statusu, strach z utraty władzy w stosunku do władzy innych, smutek z nieodwracalnej utraty statusu, radość — z podwyższenia statusu. Są to cztery podstawowe emocje. Teorię swoją Kemper ilustruje reakcjami różnych audytoriów na zamach terrorystyczny 11 września 2001 r. Teoria Kempera wspiera zaproponowany przeze mnie model przez powiązanie strachu z utratą władzy. Obiektywnie występująca lub wyobrażona (narzucana przez dyskurs publiczny) utrata władzy w stosunku do wrogiej grupy wzmaga masową wrogość i uruchamia dylemat bezpieczeństwa, co zwrótnie aktywizuje zasoby symboliczne i przynagla polityków do działania.

Prowadzący do ludobójstwa lub czystki etnicznej konflikt między grupami może mieć krótką historię i wynikać z nagłej mobilizacji starych uprzedzeń przez manipulatorskich polityków, ale często jest to konflikt przewlekły. Społeczeństwo zaangażowane w nierozwiązywalny konflikt musi wytworzyć prze-

konania społeczne, które pozwalają radzić sobie z napiętą sytuacją. „Owe przekonania społeczne z jednej strony umacniają społeczeństwo w stawianiu czoła konfliktowi, z drugiej jednak strony, stanowią one inwestycję w konflikt i przedłużają jego trwanie” (Bar-Tal 1999, s. 177). W konfliktach przewlekłych kwestie sporne postrzegane są jako nie dające się pogodzić, konflikt jawi się uczestnikom jako gra o sumie zerowej. „Strony spostrzegają, że konflikt dotyczy podstawowych i egzystencjalnych potrzeb lub wartości, które uznawane są za niezbędne dla ich istnienia i/lub przetrwania. [...] Członkowie społeczeństwa zaangażowanego w nierozwiązywalny konflikt są nim nieustannie zaabsorbowani” (Bar-Tal 1999, s. 179). Przekonania społeczne służące skutecznemu radzeniu sobie z nierozwiązywalnym konfliktem — według Daniela Bar-Tala (1999, s. 181 i nast.) — dotyczą: (1) słuszności własnych celów, (2) bezpieczeństwa, (3) delegitymizacji przeciwnika (na przykład dehumanizacja, wykluczanie poza nawias, opis w kategoriach cech negatywnych, stosowanie etykiet politycznych, dokonywanie krzywdzących porównań międzygrupowych), (4) własnego pozytywnego wizerunku, (5) własnej martyrologii, (6) patriotyzmu, (7) jedności i (8) pokoju. Jak zatem widać, uczestnicy takiego konfliktu skupieni są na problemie bezpieczeństwa, co wobec delegitymizacji przeciwnika, wyzwala dylemat bezpieczeństwa. Konflikty przewlekłe z tego punktu widzenia cechują się zatem dużym potencjałem ludobójczym.

Zwróćmy uwagę, że działania polegające na czystce etnicznej lub ludobójstwie musimy postrzegać w kategoriach projektu pozytywnego, mającego na celu sanację sytuacji grupy własnej, zagrożonej przez nieludzkiego wroga. Redukcja motywacji aktorów zaangażowanych w ludobójstwo do negatywnego wyładowania emocji jest oczywiście dalece niewystarczająca. Czystka etniczna i ludobójstwo opierają się na bardzo tradycyjnej formie władzy, polegającej na ekspulsji elementów niepożądanych, stwarzających zagrożenie dla społeczności, ale oczyszczone terytorium staje się domeną, którą musi zagospodarować nasza populacja, co wprowadza wątek nowoczesnej biowładzy. Ten związek ujawnia się nie tylko na poziomie dyskursu publicznego, gdy piętnuje się różnego typu dewiantów i osoby, które nie są gotowe należycie służyć ojczyźnie w nadchodzącej potrzebie, ale także na poziomie emocji i praktyk społecznych, w tym instytucjonalnych. Emocje znowu mają charakter pozytywny — dumy z siły własnego narodu i jego sił witalnych — oraz negatywny — nienawiści kierowanej do: homoseksualistów (brak dzieci), szaleńców (brak przydatności), mniejszości kulturowych i wyznaniowych (brak solidarności). W dyskursie ludobójczym pojawiają się przeto nowoczesne wątki biowładzy, o której traktują prace późnego Michela Foucaulta (por. 1998; 2000). „[...] uśmiercanie, imperatywów śmierci są akceptowalne w systemie biowładzy tylko o tyle, o ile zmierza nie do zwycięstwa nad przeciwnikiem politycznym, ale do eliminacji zagrożenia biologicznego i do wzmocnienia bezpośrednio związanego z tą eliminacją, całego gatunku lub rasy. Rasa, rasizm to warunek akceptowalności zabijania w społeczeństwie normalizacyjnym” (Foucault 1998, s. 253). Dlatego można

powiedzieć, że eugeniczne ludobójstwo „wybrakowanych” członków własnej grupy jest logicznym dopełnieniem wielkiego projektu biopolitycznego rozwoju własnej populacji na zdobytych ziemiach, choć ten wariant „nazistowski” odbiega od biopolitycznych zaleceń troski o innych (opieka nad szaleńcami, filantropia). Koncepcja Foucaulta (2000, s. 185) pokazuje, jak różne typy władzy (władza suwerena, władza dyscyplinarna, biowładza) współlistnieją, określając nowoczesne projekty.

To właśnie mity i związane z nimi wzory narracyjne i symbole stanowią spoiwo dla przeciwstawnych emocji, które ujawniają się w czasie ludobójczej eskalacji. Człowiek nie działa jak zwierzę, które zagnane w zaułek rzuca się do gardła wroga, ale realizuje złożone działania społeczne, podczas których doznaje różnych emocji i przyjmuje różne cele częściowe. Nigdy nie jest też tak, że dominacja strachu oznacza wygaśnięcie innych emocji — chodzi tu o dominantę emocjonalną. Naród, który jest przestraszony wizją rychłej utraty władzy i obniżeniem własnego statusu, w pewnych rejestrach cechuje jednocześnie uczucie dumy.

Dla wymiaru emocjonalnego duże znaczenie ma habitualizacja ludobójczych praktyk, na co wskazała Harff. Praktyki masowego zabijania zakorzenione są w doświadczeniach pierwszej wojny światowej: „Z punktu widzenia antropologii wojny konflikt ten nie tylko wstrząsnął strukturami instytucjonalnymi, ale zniszczył też struktury mentalne i przesądził o zachowaniach wojennych następnym trzydziestu lat. [...] Wysoka umieralność z lat wojny nie jest więc tylko skutkiem masowego zastosowania nowych technik, ale wynika również ze stworzenia «kultury wojny», w której nienawiść do wroga była głównym elementem” (Bruneteau 2005, s. 41, 44). Tak wiek XX sposobiał się do bycia areną kolejnych ludobójstw, które coraz mniej dziwiły współczesnych.

Emocje są specyficznym faktem społecznym — działający uważa, że doznawane emocje pochodzą w całości od niego, są jego osobistym komponentem działań społecznych, choć pojawiają się oczywiście w odpowiedzi na impulsy ze środowiska. Emocje wydają się całkowicie naturalne, nie dostrzega się ich społecznej konstrukcji, a zatem również pewnego stopnia arbitralności. Przymus, jaki wywierają na jednostkę, jawi się jej jako całkowicie wewnętrzny, jako wyraz jej osobowości. Dlatego tak łatwo manipulować jednostką na poziomie emocji — znacznie łatwiej niż na poziomie przekazu ideologicznego.

Nie należy także zapominać, że emocje ujawniają się również na poziomie metateoretycznym, który musi być nieustannie kontrolowany w przypadku teoretyzowania na temat ludobójstwa i czystek etnicznych (por. Waldenberg 2005). Oczywiście, naukowiec nie jest komputerem, emocje odgrywają ważną rolę w nauce. Należy jednak postawić pytanie — jakie emocje (Barbalet 2002). W dyskusjach na temat ludobójstwa naukowcy często reagują bardzo emocjonalnie, gdy nie uwzględnia się uznanego przez nich za ludobójstwo przypadku lub zaklasyfikuje się go odmiennie. Te silne negatywne emocje odzwierciedlają głębsze prawidłowości. Stygmatyzacja danego narodu lub państwa jako

sprawcy ludobójstwa określa bowiem relacje władzy i ideologicznego zaangażowania naukowców. W odniesieniu do tej tematyki zaangażowanie jest często uznawane za wskaźnik postawy humanistycznej. Tymczasem ten emocjonalny filtr utrudnia rzetelną pracę naukową i legitymizuje różne frakcje polityczne i intelektualne. Także w tym wypadku groźba deklasacji danej osoby w hierarchii naukowej wywołuje uczucia strachu i złości. Dlatego socjologia emocji powinna być wykorzystywana także do kontroli pracy naukowej na poziomie metateoretycznym.

Uogólniając ten wątek metateoretyczny można powiedzieć, że socjologia socjologii pozwala wskazać kilka przeszkód w badaniach ludobójstwa i czystek etnicznych. Po pierwsze, daje się zaobserwować powielanie silnie emocjonalnych stereotypów i uprzedzeń wobec określonych grup — sprawców lub ofiar ludobójstwa — rozpowszechnionych w danym środowisku naukowym i dyskursie publicznym danego kraju. Bardzo często przyczyną jest to, że uczeni uprawiają jedynie socjologię spekulatywną, posługując się tekstami innych naukowców i nie prowadząc żadnych badań własnych (socjologicznych, historycznych, antropologicznych). Po drugie, obciążeniem jest uprawianie socjologii przesyconej wartościowaniem. Ma to poważne konsekwencje. Wielokrotnie dokonuje się najpierw selekcji przypadków uznanych za ludobójstwo czy czystki etniczne i dopiero te wybrane przykłady bada. Ponadto moralne zaangażowanie może paraliżować swobodę twórczą: pewne porównania mogą wydawać się niestosowne (na przykład znaczenie dla ludobójstwa zakorzenionych w kulturze technik postępowania ze zwierzętami), pewne pytania do ofiar „nie na miejscu” itp. Po trzecie, przeszkodą jest przeświadczenie, że ludobójstwo i czystki etniczne mogą się obecnie wydarzyć tylko w „krajach upadłych”. Z tym wiąże się przekonanie, że ludobójstwo i czystki etniczne to skutek „barbarzyństwa”, niepohamowanej agresji i żądzy mordów źle wychowanych lub upadłych nacji. Choć takie założenie przyjmuje mniejszość badaczy Holokaustu, podkreślających jego nowoczesny charakter, to już w odniesieniu do innych ludobójstw przesąd „barbarzyństwa” dominuje (na przykład wiele analiz ludobójstwa w Rwandzie). Po czwarte, nie można też nie dostrzegać zagrożenia, jakie niesie kultura masowa z właściwą sobie poetyką skandalu. Ludobójstwo i czystki etniczne to dobry materiał do tkania mrozących krew w żyłach opowieści o barbarzyństwie odległych, zagubionych narodów. Wykorzystuje się wtedy terminologię i narracje rozpowszechnione w dyskursie publicznym, czyli w praktyce najczęściej odnoszące się do nazistowskiego ludobójstwa. Stąd nieuprawnione mówienie o „obozach śmierci” czy epatowanie torturami, które w tych opowieściach urastają do rangi podstawowej operacji militarnej (por. Chua 2003, s. 163–175).

WNIOSKI

Mechanizm wyzwalania czystki etnicznej i ludobójstwa jest potencjalnie obecny we współczesnych społeczeństwach. Czystka etniczna i ludobójstwo nie

są utkane jedynie z wielu rozproszonych masakr („odwiecznej” formy masowego zabijania), ale są konsekwencją organizacji nowoczesnych społeczeństw, dyskursywnego sposobu reprodukcji tożsamości etnicznej, żywotności zasobów mitycznych skupionych na terytorium i wrogu oraz obiektywnej potrzeby przestrzeni. Gdy pojawią się sprzyjające okoliczności i zostanie uruchomiony dylemat bezpieczeństwa, stateczny mieszczanin może stać się esesmanem.

Nie znaczy to, że ludobójstwa i czystki etniczne są tylko nowoczesne: to połączenie instytucji i praktyk nowoczesnych z residuami kulturowymi. W związku z tym masakra, będąca niezbywalnym elementem także nowoczesnego ludobójstwa, musi być wyjaśniona jako zadanie edukacyjne (przygotowanie zbrodniarzy), a także jako praktyka transformująca — rewidująca i/lub wzmacniająca kulturowe tabu, konserwująca i/lub rozsadzająca instytucje społeczne (wpływ bez wątpienia nie jest jednokierunkowy).

Ludobójstw i czystek etnicznych nie da się wyjaśnić jedynie przez odwołanie do racjonalnej kalkulacji, eksplodującej odwiecznej wrogości lub manipulacji szowinistycznych elit. W procesie eskalacji kluczową rolę odgrywają mity, zwłaszcza dotyczące ziemi ojczystej, oraz emocje, które są przez mity wyzwalane i utrzymywane. Proces ten dokonuje się w ramach dyskursu publicznego, który przemienia się w takich sytuacjach w mowę nienawiści.

Problematyka ta wymaga nieustannej kontroli emocji i uprzedzeń także na poziomie metateoretycznym. Zbyt często bowiem dyskurs naukowy na temat ludobójstw i czystek etnicznych zamienia się w dyskurs ideologiczny, służący określonej polityce pamięci.

Nie można zgodzić się z Anthonym D. Smithem (1991, s. 31), który stwierdził, że w czasach nowożytnych akcje ludobójcze rzadko osiągały swe cele, gdyż mimo starań sprawców nie zniszczono kategorii etnicznych, a nawet przyczyniono się do ich krystalizacji i mobilizacji, jak w przypadku ruchu Aborygenów czy nacjonalizmu romskiego. Zniszczenie nacji było zrelatywizowane do określonego terytorium, na którym naród sprawców dzierżył suwerenną władzę. Niemcy nie wymordowali wszystkich europejskich Żydów i ufundowali mit Holocaustu, ale *Lebensraum* oczyszczali z pełnym sukcesem. Turcy nie wykreśliли z map świata Armenii, ale Anatolię zamienili w rdzennie tureckie ziemie, pozbawione chrześcijańskich rywali. Amerykanie są potęgą dzięki temu, że kiedyś przeprowadzili skuteczną czystkę etniczną na Indianach. Ludobójstwo się opłaca, choć oczywiście tylko zwycięzcom. Wszystko to sprawia, że ludobójstwo i czystki etniczne stale nam zagrażają, nie tylko w Afryce. Wyjaśnienie etiologii tej epidemii jest pilnym zadaniem, a odwołanie się do mitów i emocji może być przy tym pomocne.

BIBLIOGRAFIA

Aly Götz, 1999, „*Final Solution*”: *Nazi Population Policy and the Murder of the European Jews*, tłum. Belinda Cooper, Allison Brown, Arnold, London.

- Armstrong Karen, 2005, *Krótką historia mitu*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Austin John L., 1993, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa.
- Barbalet Jack, 2002, *Science and Emotions*, w: Jack Barbalet (red.), *Emotions and Sociology*, Blackwell, Oxford.
- Bar-Tal Daniel, 1999, *Przekonania społeczne w czasie nierozwiązywalnych konfliktów*, tłum. Piotr Matyja, „Studia Psychologiczne” t. 37, z. 2.
- Barthes Roland, 2000, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 1992, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. Franciszek Jaszuński, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa.
- Berry Bonnie, 1999, *Social Rage: Emotion and Cultural Conflict*, Garland, New York–London.
- Bieber Florian, 2002, *Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering: The Kosovo Myth from 600th Anniversary to the Present*, „Rethinking History”, t. 6, nr 1.
- Billig Michel, 1995, *Banal Nationalism*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Dehli.
- Bruneteau Bernard, 2005, *Wiek ludobójstwa*, tłum. Beata Spieralska, „Mówią wieki”, Warszawa.
- Cetwiński Marek, 2002, *Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa.
- Chalk Frank, Jonassohn Kurt, 1990, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, Yale University Press, New Haven–London.
- Chua Amy, 2003, *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, William Heinemann, London.
- Čolović Ivan, 2001, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, TAIWWPN Universitas, Kraków.
- Dijk Teun A. van, 2001, *Badania nad dyskursem*, w: Teun A. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. Grzegorz Grochowski, PWN, Warszawa.
- Edelman Murray, 1985, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, Chicago.
- Edensor Tim, 2004, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Eliade Mircea, 1998, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fein Helen, 1993, *Genocide: A Sociological Perspective*, Londyn, Newbury Park, New Delhi.
- Fairclough Norman, 2003, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge, London–New York.
- Foucault Michel, 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault Michel, 2000, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław.
- Grochmalski Piotr, 2003, *Rosja–Czeczenia. Dwie ostatnie imperialne wojny XX wieku*, w: Włodzimierz Malendowski (red.), *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku. Analiza problemów i studia przypadków*, atla 2, Wrocław.
- Gurr Tedd Robert, 1993, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, United States Institute of Peace Press, Washington.
- Harff Barbara, 2003, *No Lessons Learned from the Holocaust? Assessing Risks of Genocide and Political Mass Murder since 1955*, „American Political Science Review”, t. 97, nr 1.

- Harff Barbara, Gurr Ted Robert, 1988, *Toward Empirical Theory of Genocide and Politicides: Identification and Measurement of Cases Since 1945*, „International Studies Quarterly”, t. 32, nr 3.
- Haß Mathias, 2004, *The Politics of Memory in Germany, Israel and the United States of America*, The Canadian Centre for German and European Studies, Working Paper Series, nr 9.
- Hechter Michael, 1988, *Rational Choice Theory and the Study of Ethnic and Race Relations*, w: John Rex, David Mason (red.), *Theories of Ethnic and Race Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hechter Michael, Kanazawa Satoshi, 1997, *Sociological Rational Choice Theory*, „Annual Review of Sociology”, t. 23.
- Hechter Michael, Friedman Debra, Appelbaum Malka, 1982, *A Theory of Ethnic Collective Action*, „International Migration Review”, t. 16, nr 2, Special Issue: *Theory and Methods in Migration and Ethnic Research*.
- Horowitz Donald L., 1998, „Structure and Strategy in Ethnic Conflict”, Annual World Bank Conference on Development Economics, Washington, D.C., 20–21 kwietnia.
- Kaufman Stuart J., 2001, *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- Kemper Theodore D., 2002, *Predicting Emotions in Groups: Some Lessons from September 11*, w: Jack Barbalet (red.), *Emotions and Sociology*, Blackwell, Oxford.
- Kilias Jarosław, 2004, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Kłoskowska Antonina, 1981, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa.
- Kochan Marek, 1994, „Przyklejanie etykietek”, czyli o negatywnym określaniu przeciwnika, w: J. Anusiewicz, B. Siciński (red.), *Język a kultura*, t. 11: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław.
- Korbel Dorota, 2005, *Ludobójcza komunikacja. Rola propagandy w organizowaniu ludobójstwa w Rwandzie*, w: Rafał Garpiel, Katarzyna Leszczyńska (red.), *Sztuka perswazji*, Nomos, Kraków.
- Krockow Christian, graf von, 2000, *O niemieckich mitach*, tłum. Adam Romaniuk, Volumen, Warszawa.
- Kucharczyk Grzegorz, 2004, *Pierwszy holocaust XX wieku*, Fronda, Warszawa.
- Kuper Leo, 1981, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven–London.
- Lévi-Strauss Claude, 2000–2001, *Antropologia strukturalna*, t. 1–2, tłum. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Llobera Josep R., 1999, *Recent Theories of Nationalism*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona.
- Nowak Stefan, 1985, *Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa.
- Niemcy..., 1997, *Niemcy o zbrodniach Wehrmachtu. Fakty, analizy, dyskusje*, tłum. Barbara i Daniel Luliński, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa.
- Nijakowski Lech M., 2004a, *Znaczenie analizy dyskursu dla socjologii narodowości*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Nijakowski Lech M., 2004b, *O znaczeniu terytorium dla nauk społecznych i kultury*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 24–25.
- Öhman Arne, 2005, *Strach i lęk z perspektywy ewolucyjnej, poznawczej i klinicznej*, tłum. Magdalena Kacmajar, w: Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones, *Psychologia emocji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

- Pankalla Andrzej, 2000, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Eneteia, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa.
- Rose Rosa S., 2006, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Zuzanna Jakubowska, Agnieszka Rurarz, Sic!, Warszawa.
- Roux Jean-Paul, 1994, *Krew: mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. Marzena Perek, Znak, Kraków.
- Scheff Thomas J., 2000, *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War*, Westview Press, Boulder.
- Smith Anthony D., 1991, *National identity*, University of Nevada Press, Reno–Las Vegas–London.
- Suny Ronald G., 2004, *Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence*, „Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Papers Series”, University of California, Berkeley.
- Swaan Abram de, 1997, *Widening Circles of Disidentification. On the Psycho- and Sociogenesis of the Hatred of Distant Strangers. Reflections on Rwanda*, „Theory, Culture & Society”, t. 14, nr 2.
- Ternon Yves, 2005, *Ormianie. Historia zapomnianego ludobójstwa*, tłum. Wawrzyniec Brzozowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Tomicki Ryszard, 1987, *Mit*, w: Zofia Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań.
- Turner Jonathan, Stets Jan E., 2005, *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Waldenberg Marek, 2005, *Rozbicie Jugosławii. Jugosłowiańskie lustro międzynarodowej polityki*, Scholar, Warszawa.
- White Geoffrey M., 2005, *Reprezentacje znaczenia emocjonalnego: kategoria, metafora, schemat, dyskurs*, tłum. Magdalena Kacmajor, w: Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones, *Psychologia emocji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Wodak Ruth, 1997, *Critical Discourse Analysis*, w: Teun A. van Dijk (red.), *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, t. 2, London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Wodak Ruth i in., 2003, *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Wolff-Powęska Anna, Schulz Eberhard (wybór i oprac.), 2000, *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, tłum. Zenona Choderny-Loew, Peter O. Loew, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

EXPLAINING GENOCIDE AND ETHNIC CLEANSINGS THROUGH MYTHS AND EMOTIONS

Summary

In this article ethnic cleansings and genocides — as general social facts, which have very similar roots — are analysed and explained by constructing the draft general model. The model of the process of ethnic cleansings and genocides escalation includes six elements: chauvinist mobilization, mass hostility, security dilemma, myths, emotions (positive, e.g. pride, and negative, e.g. fears) and public discourse (author refers to Stuart J. Kaufman's model of processes of ethnic conflict escalation). There are two

variants of this process: elite-led and mass-led. The keys to explanation on the origin of ethnic cleansings and genocides are myths and emotions, which drive people to hostilities. Therefore important part of the text are considerations on sociology of genocidal emotions.

Key words/słowa kluczowe

ethnic cleansings / czystki etniczne, genocide / ludobójstwo; sociology of ethnicity / socjologia etniczności; sociology of emotions / socjologia emocji; myth / mit; discourse analysis / analiza dyskursu