



DOBRE ŻYCIE JAKO SŁUŻBA NARODOWI? NARRACJE UCZESTNIKÓW RUCHU NACJONALISTYCZNEGO (NA TLE INNYCH MŁODYCH DOROSŁYCH)

W ostatnich latach zauważalne jest rosnące zainteresowanie tematem dobrego życia i tym, jak można je definiować i realizować. Wśród pojawiających się alternatyw znajdziemy takie postulatory, jak slow life, spowolnienie społeczne, poszukiwanie rezonansu czy powrót do wspólnot. Przyjmując założenia socjologii interpretatywnej, artykuł koncentruje się na dobrym życiu, jakie opowiadane jest przez młodych uczestników i uczestniczki ruchu nacjonalistycznego w Polsce. Na podstawie analizy wywiadów biograficzno-narracyjnych tekst skupia się na odpowiedzi na pytania o to, (a) wokół jakich głównych kategorii konstruowane są przez badanych wizje dobrego życia, (b) w jakim zakresie są one realizowalne w ich własnych biografjach, i (c) jaka jest rola wspólnot (np. ruchu nacjonalistycznego) w definiowaniu i praktykowaniu dobrego życia. W celu nakreślenia szerszej perspektywy wizje dobrego życia młodych uczestników ruchu są zaprezentowane na tle danych zebranych wśród niezaangażowanych w ruch nacjonalistyczny młodych dorosłych.

Słowa kluczowe: dobre życie; młodzi dorośli; nacjonalizm; ruchy społeczne; wspólnota

Serving the Nation as the Good Life? Narratives of the Nationalist Movement Participants (Compared to Other Young Adults)

In recent years there has been a growing interest in how the good life can be defined and realized. Among the emerging alternatives, there are such propositions as slow life, the search for resonance, or a return to communities. Drawing on interpretive sociology, the article focuses on how the young participants of the nationalist movement in Poland speak about the good life. Based on the analysis of biographical-narrative interviews, the text focuses on the following questions: (a) which categories constitute the core of the respondents' visions of the good life, (b) to what extent are these visions realized in their own biographies, and (c) what is the role of communities (e.g., the nationalist movement) in defining and practicing the good life? In order to draw a broader picture, the perspective of the young movement participants' is juxtaposed to data on other young adults.

Key words: good life; young adults; nationalism; social movements; community

Instytut Nauk Społecznych, Uniwersytet SWPS, jkajta@swps.edu.pl, ORCID 0000-0002-2428-8876.

Źródła finansowania: 1. REPOP. Prawicowy populizm wśród młodych Niemców i Polaków: Analiza biograficznych motywów wsparcia partii i organizacji prawicowych (Polsko-Niemiecka Fundacja na rzecz Nauki, numer umowy 2019–13). 2. Przekraczając (nie)widzialne granice. Doświadczenie awansu klasowego w biografjach jednostek (NCN, Miniatura, 2020/04/X/HS6/00399). 3. ULTRAGEN. Wchodzenie w dorosłość w czasach ultraniepewności: międzypokoleniowa teoria „rozedrganych” tranzycji (NCN, OPUS, 2020/37/B/HS6/01685).

Wstęp

W ostatnich latach rozważania o dobrym życiu oscylują wokół takich kategorii, jak *slow life*, postwzrost (*degrowth*) czy dobrowolna prostota (Rosa 2020; Rosa, Henning 2018; Dopierała 2022). Odpowiedzią na postępującą alienację wywołaną życiem w nieustannym przyspieszeniu jest spowolnienie i poszukiwanie spełnienia w innych obszarach niż praca, pomnażanie kapitału czy konsumpcja. Pytanie o dobre życie można rozpatrywać zarówno na poziomie makro (jakie wizje dobrego życia dominują we współczesności, komu służą i przez kogo są reprodukowane), jak i mikro (jak dobre życie jest definiowane i realizowane przez jednostki). Oba te poziomy oddziałują na siebie wzajemnie – jednostki działają i podejmują codzienne i życiowe decyzje w określonych kontekstach społeczno-ekonomiczno-politycznych, pod wpływem i w odniesieniu do dostępnych repertuarów i możliwości. Jednocześnie, poprzez swoje działania i sprawstwo mogą dostępne im repertuary reprodukować, modyfikować czy kontestować. Chęć zmiany rzeczywistości i niezadowolenie mogą znaleźć ujście między innymi w zaangażowaniu społeczno-politycznym – na przykład w ruchy społeczne, które mobilizują jednostki wokół określonych celów i przeciwko zdefiniowanym przeciwnikom (Della Porta, Diani 2009). Przyjmując, że ruchy społeczne – jako zbiorowi aktorzy zmiany społecznej – reprezentują określone przez siebie wizje tego, jak powinno być zorganizowane społeczeństwo, w tekście kieruję uwagę na doświadczenia i narracje osób, które te ruchy współtworzą, a więc na pojedynczych aktywistów i sympatyków. Interesuje mnie bowiem, czy w ich indywidualnych koncepcjach dobrego życia odzwierciedla się dyskurs ruchu, do którego przynależą. Jednocześnie przyjęcie założeń socjologii interpretatywnej i skupienie się na perspektywie i doświadczeniach jednostek pozwala na poszerzenie metodologicznych podejść w badaniach nad dobrym życiem.

W artykule skupiam się na wizjach dobrego życia opowiadanych przez uczestników i uczestniczki polskiego ruchu nacjonalistycznego. Z jednej strony ruch ten ma długą historię i może być postrzegany jako stały element społeczno-politycznej sfery w Polsce (por. Pankowski 2010). Z drugiej strony, jego rosnąca na przestrzeni ostatniej dekady obecność na polskich ulicach (m.in. Marsze Niepodległości) i w polityce rodzi pytania o przyczyny tej popularności, przystawalność postulatów do współczesnego świata, a tym samym o jego dyskursywne i polityczne możliwości. Przyjmując, że możemy mówić w Polsce (i nie tylko) o konflikcie kulturowym, który na ogólnym poziomie wyraża dychotomia liberalizm–tradycjonalizm (por. Melito 2021), to ruch nacjonalistyczny jest aktorem, który w tym sporze wyraźnie znajduje się po stronie tradycjonalizmu (por. Kajta 2020). W zgodzie z jego postulatami współcześnie niezbędna jest obrona polskiej tożsamości, której wyznacznikami są między innymi tradycyjna rodzina i katolicyzm. Co ważne, są to wartości, których znaczenie w ostatnich

latach słabnie wśród młodych ludzi w Polsce. Zjawisko to może ilustrować spadek odsetka młodych osób (15–29 lat) deklarujących przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (z 81,4% w 2017 roku do 51,4% w 2021 roku) oraz relatywnie wysoki odsetek (27%) młodych deklarujących brak planów prokreacyjnych (Kajta, Mrozowicki 2022). W tym kontekście ciekawe jest więc poznanie perspektywy młodych uczestników ruchu nacjonalistycznego – ich biograficznych doświadczeń i wyobrażeń dobrego życia.

Zwracając się w stronę indywidualnych biografii uczestników ruchu, poszukuję odpowiedzi na pytania, jakie wizje dobrego życia prezentują młodzi uczestnicy i uczestniczki ruchu nacjonalistycznego w Polsce i jak bardzo są to wizje realizowalne w ich własnych historiach. Jakie są „źródła” tych wizji? Na ile te indywidualne wizje odzwierciedlają tradycjonalistyczne założenia wspólnoty/społeczeństwa postulowane przez ruch społeczny, do którego przynależą? Czy i w jakim zakresie obecne są w nich przyświecające współczesnym koncepcjom dobrego życia kategorie spowolnienia i dewzrostu?

Ruch nacjonalistyczny jest tutaj definiowany szeroko – jako współtworzony przez organizacje o różnym stopniu formalizacji i radykalizacji (Della Porta, Diani 2009). Głównym materiałem prezentowanym w tekście są zgromadzone w ramach dwóch projektów badawczych wywiady biograficzno-narracyjne z młodymi (18–35 lat) członkami i członkiniami między innymi takich organizacji, jak Młodzież Wszechpolska, Obóz Narodowo Radykalny czy (współtworzona przez Ruch Narodowy i KORWiN) Konfederacja Wolność i Niepodległość. Co ważne, organizacje te zajmują różne pozycje w ruchu – Młodzież Wszechpolska, Obóz Narodowo-Radykalny czy Ruch Narodowy tworzą jego trzon, podczas gdy partia KORWiN zajmuje bardziej peryferyjne pozycje, warunkowane przede wszystkim współpracą z Ruchem Narodowym¹.

¹ Zarówno Młodzież Wszechpolska (MW), jak i Obóz Narodowo-Radykalny (ONR) prezentują siebie jako kontynuatorów tradycji ruchu narodowego z okresu międzywojnia – same ich nazwy bezpośrednio nawiązują do ówczesnych inicjatyw. W swoich deklaracjach ideologicznych skupiają się one przede wszystkim na narodzie i religii jako najważniejszych – i integralnie połączonych ze sobą – wartościach, które powinny kierować decyzjami i działaniami jednostek. W nawiązaniu do wspomnianych wartości deklarowanym obszarem ich działalności jest edukacja i formacja społeczeństwa, w szczególności młodych ludzi, w duchu narodowo-katolickim. Obie organizacje reaktywowały się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, ale to na początku XXI wieku ich obecność w polityce stała się bardziej widoczna. Początkowo Młodzież Wszechpolska współpracowała ściśle z Ligą Polskich Rodzin, a w drugiej dekadzie XXI wieku MW i ONR wspólnie zainicjowały Marsze Niepodległości i stworzyły Ruch Narodowy – organizację, która z czasem przekształciła się w partię polityczną. W 2015 roku ONR wyczołgało się z tej współpracy, a od 2018 roku Ruch Narodowy wszedł w koalicję z libertariańską i konserwatywną partią KORWiN (od listopada 2022: Nowa Nadzieja). We współpracy z innymi grupami, w tym z założoną przez Grzegorza Brauna Konfederacją Korony Polskiej, tworzą one partię Konfederacja Wolność i Niepodległość.

Wielość możliwych kategorii używanych na określenie organizacji współtworzących ruch, który określam tutaj ruchem nacjonalistycznym, budzi zawsze dylematy. Wynikają one z wyzwań zdefiniowania poszczególnych kategorii, ich nierozłączności, a także upolitycznienia i uzależnienia nadawanych im znaczeń od kontekstów narodowych/regionalnych (por. Jaskułowski 2010; Mudde 1996; Szacki 1997). W badaniach obejmujących kilka organizacji konieczne jest więc znalezienie odpowiedniego pojęcia-parasola, które pozwalałoby jak najadekwatniej nazwać to, co spaja poszczególne inicjatywy. Biorąc pod uwagę, że wspomniane wcześniej organizacje różnią się od siebie, jeśli chodzi o repertuary działania, poglądy na system polityczny czy gospodarczy, to za ich „spoiwo” można uznać właśnie nacjonalizm. Posługując się kategoriami Michaela Billiga (2008), nacjonalizm ten można określić „gorącym”, a więc związanym z aktywnym i świadomym wykorzystywaniem retoryki narodowej przez aktorów życia politycznego. Jest on rozumiany tutaj jako formacja dyskursywna², „[...] tworzenie świadomości kulturowej i retoryki, która prowadzi ludzi przez świat w taki sposób, aby myśleli i budowali swoje aspiracje zgodnie z ideą narodu i tożsamości narodowej” (Calhoun 2007: 15). W centrum dyskursu nacjonalistycznego analizowanych w artykule organizacji znajduje się wizja narodu jako homogenicznej wspólnoty etniczno-kulturowej, której powinny zostać podporządkowane zarówno decyzje polityczne, jak i codzienne działania współtworzących ją jednostek. Co ważne, narracji o narodzie towarzyszy przekonanie o konieczności jego obrony przed zagrożeniami, związanymi między innymi z procesami globalizacyjnymi czy migracyjnymi (por. Kajta i in. 2023).

Skupiając się w badaniach tylko na jednej grupie możemy wpaść w pułapkę interpretowania wszystkich wyłaniających się z danych kategorii jako specyficznych dla jej reprezentantów. Aby móc lepiej dostrzec kategorie wyróżniające wizje dobrego życia prezentowane przez uczestników ruchu nacjonalistycznego, w analizę włączam dane pochodzące z dwóch innych projektów badawczych, w których młodzi ludzie pytani byli o to, co oznacza dla nich dobre życie. Dane te stanowią materiał kontekstowy, umożliwiający nakreślenie szerszego tła i ukazanie wspólnych oraz różnych kategorii, wokół których dobre życie jest konstruowane przez młodych dorosłych zaangażowanych w ruch nacjonalistyczny i tych, którzy nie są z nim związani.

W pierwszej części artykułu opisuję inspiracje teoretyczne do analiz dobrego życia, a następnie prezentuję ramy metodologiczne przeprowadzonych badań

² W prezentowanych tutaj badaniach przyjęte zostało konstruktywistyczne podejście do nacjonalizmu. Jest ono jednak jednym z możliwych: dyskusja nad nacjonalizmem oscyluje między innymi wokół takich nurtów teoretycznych, jak prymordializm, modernizm (Gellner 1991) i etnosymbolizm (Smith 2007). Ze względu na ograniczone ramy tekstu niemożliwe jest zaprezentowanie nawet głównych założeń każdego z tych podejść. Są one szczegółowo omówione między innymi przez Małgorzatę Budyte-Budzyńską (2013) oraz Paula Lawrence’a (2007).

empirycznych. W kolejnej części omówiona zostaje analiza materiału empirycznego: po przedstawieniu głównych podobieństw i różnic w definiowaniu dobrego życia przez uczestników ruchu nacjonalistycznego oraz innych młodych dorosłych, bardziej szczegółowo skupiam się na perspektywie tych pierwszych. W zakończeniu zaprezentowane zostają główne wnioski płynące z analiz.

Dobre życie: pomiędzy jednostką a wspólnotą

Przyglądając się koncepcjom dobrego życia, które dyskutowane są w naukach społecznych, a przede wszystkim w socjologii, warto zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, projekty dobrego życia powstają przede wszystkim w reakcji lub opozycji do neoliberalnego porządku, podporządkowującego jednostkę interesom kapitalizmu (Etzioni 2018; Rosa 2020; Rosa, Henning 2018). Po drugie, kategoria dobrego życia splata jednostkę i szersze zbiorowości (Fischer 2014). Z jednej strony dobre życie dotyczy jednostki, jej decyzji, wyborów i codziennych praktyk. Z drugiej strony człowiek jest istotą społeczną, nie podejmuje decyzji i działań w próżni, a w relacji do innych, w określonych warunkach i łączących się z nimi możliwościach. Wizje dobrego życia są też społecznie i kulturowo wytwarzane, stanowią pewien wzorzec, który ukierunkowuje działania jednostek i zbiorowości, i który może być lepiej lub gorzej realizowany w zależności od społecznego, politycznego czy ekonomicznego kontekstu (por. Dopierała 2022: 87). Po trzecie, kategoria dobrego życia często odnośna bywa do takich pojęć, jak dobrostan (*wellbeing*) (Fischer 2014), jakość życia czy szczęście. W artykule zakładam jednak, że dobre życie jest kategorią szerszą. Jeśli przyjąć za Jordanem McKenziem rozróżnienie na będące (krótkotrwałą) emocją szczęście (*happiness*) i zadowolenie (*contentment*), rozumiane jako złożone, długotrwałe nabywanie samoświadomości, która staje się źródłem spełnienia (2016: 2–3), to dobremu życiu z pewnością byłoby bliżej do tego drugiego pojęcia. Ponadto, szczęście nie jest integralnym elementem dobrego życia, może je jedynie czynić lepszym (Louzecky 2022: 31).

W ostatnich latach jedną z najgłośniejszych koncepcji związanych z dobrym życiem zaproponował Hartmut Rosa. Jego zdaniem „[p]oczucie sensu – świadomość, dokąd się zmierza i na czym polega dobre, sensowne życie – jest ludziom niezbędne, by mogli działać” (Rosa 2020: 79). Jednocześnie Rosa diagnozuje, że wyzwaniem w osiągnięciu dobrego życia jest podporządkowanie rzeczywistości wzrostowi gospodarczemu, co przekłada się na nieustanne przyspieszenie technologiczne i społeczne. Opisane wyzwania prowadzą jego zdaniem do postępującego wyobcowania jednostek, które wiąże się z tym, że „podmiot i świat stoją naprzeciw siebie wewnętrznie niepowiązane” (2020: 160). Odpowiedzią Rosy na diagnozowane problemy jest kategoria rezonansu, oznaczająca

„pewien tryb relacji ze światem, w którym podmiot i świat »docierają« do siebie nawzajem, tak że powstaje relacja odpowiedzi, która uczasowia te skutki transformatywne, ponieważ czyni płynnym stosunek do świata. W doświadczeniach rezonansowych podmioty zostają dotknięte (poruszone) przez to, co inne, co ich dotyczy i co do nich przemawia, a jednocześnie odpowiadają na to (emocjonalnie i cielesnie), doświadczając przy tym siebie samych jako samoskutecznych” (tamże, s. 204). Jak wskazują niektórzy badacze, rezonans jest enigmatyczną, trudno uchwytną i niezoperacjonalizowaną kategorią (Dopierała 2022; Szlendak 2021), dlatego dość trudno jest się nią posługiwać w badaniach empirycznych. W przypadku uczestników ruchu społecznego warto jednak zauważyć, że ruchy te mogą – podobnie jak rodzina, grupa przyjaciół, religia, praca, polityka – stanowić sfery rezonansowe, definiowane przez Rosę jako „zbiorowe rejony doświadczenia, w ramach których, szczególnie poprzez praktyki rytualne, określone wycinki świata (...) są ustanawiane, »naładowane« i doświadczane jako zdolne do rezonansu i odpowiedzi” (Rosa 2020: 170–171).

Choć Amitai Etzioni (2014; 2018) podziela zdanie Rosy, że potrzebny jest kontrneoliberalny zwrot i poszukiwanie dobrego życia poza wymiarem materialno-konsumpcjonistycznym, to w jego (komunitariańskim) podejściu większy nacisk położony jest na rolę wspólnoty w życiu jednostki. Etzioni stwierdza, że to odrodzenie znaczenia wspólnot pozwoliłoby uniknąć postępującego wyobcowania i indywidualizacji jednostek w społeczeństwie. Jego diagnoza współczesności mówi nieco więcej o kulturze konsumpcjonizmu jako problemie, a nieco mniej o centralnym dla Rosy przyspieszeniu. Etzioni w swojej książce krytykuje również uznanie szczęścia za wyznacznik dobrego życia, ale z innych powodów niż wspomniany wcześniej McKenzi (2016). Szczęście postrzega bowiem właściwie wyłącznie w kategoriach materialistycznych: jako pochodną wysokich dochodów, umożliwiających prowadzenie dostatniego trybu życia (Etzioni 2018: xiv). Jego zdaniem kluczowym elementem dobrego życia, jak i dobrego społeczeństwa, jest moralność i moralne zobowiązania. Jednostka toczy nieustanne negocjacje pomiędzy chęcią bycia szczęśliwą a potrzebą podążania za moralnymi wartościami, ale to właśnie afirmacja tego, co moralne, konstytuuje jego zdaniem dobre życie. Etzioni zwraca tutaj uwagę na wpływ struktury społecznej i kultury na to, jak kształtowane są wyobrażenia jednostki na temat tego, co jest pożądane i dobre. W tym kontekście istotne wydaje się moralne oddziaływanie wspólnoty i jej „moralny głos”: to właśnie we wspólnocie wytwarzane są reguły właściwego postępowania, a jednocześnie nieformalne sankcje za ich nieprzestrzeganie. Głos moralny jest „głównym sposobem, w który jednostki i wspólnoty funkcjonujące w dobrym społeczeństwie zachęcają się wzajemnie do zachowań odzwierciedlających wspólne wartości i do unikania zachowań, które je obrażają lub naruszają” (Etzioni 1996: 124; por. Łucka 2011).

Zarówno w podejściu Rosy, jak i Etzioni'ego pojawia się założenie, że możliwe jest wypracowanie – np. poprzez dialogi moralne (Etzioni 2014) – podzielanej wizji dobrego życia, która będzie służyła wszystkim. Jednocześnie, obaj (dość utopijnie) zwracają uwagę, że realizacja dobrego życia zgodnego z ich założeniami, pozwoliłaby na uniknięcie autorytaryzmów i radykalizmów. Nie do końca jednak wiadomo, jak miałyby następować proces prowadzący w stronę (nowej) uniwersalizacji we współczesnej rzeczywistości. Trzeba wziąć bowiem pod uwagę, że w codzienne funkcjonowanie jednostek i społeczności wpisane są moralne, społeczne, ekonomiczne i polityczne konflikty i nierówności, a różne wspólnoty kierują się różnymi (czasami wykluczającymi się nawzajem) moralnościami.

Choć zarówno ruchy społeczne, jak i młodzi ludzie są uważani za aktorów zmiany i potencjalnych wyrazieli alternatyw, to w literaturze nie ma zbyt wielu badań, które koncentrowałyby się na ich wizjach dobrego życia. Jeśli pojawiają się prace łączące ruchy społeczne z koncepcją dobrego życia, to skupiają się one raczej na ogólnym dyskursie ruchu i dotyczą głównie ruchów ekologicznych (Altmann 2014; Deneulin 2012). Może to wynikać z założenia, że zmiany klimatyczne znajdują się wśród dominujących wyzwań, przed jakimi stoi świat, co przekłada się na konieczność poszukiwania i wdrażania alternatywnych, przyjaźniejszych środowisku sposobów życia. Tym samym ruchy ekologiczne niejako naturalnie stają się aktorem działającym na rzecz alternatywnego świata. Niemniej, biorąc pod uwagę wielość dyskusji dotyczących polaryzacji politycznej i wojen kulturowych, oraz (potencjalne) dostosowywanie się ruchów społecznych do zmieniającej się rzeczywistości, istotne jest śledzenie różnych głosów pojawiających się w sferze publicznej, również tych konserwatywnych i reakcyjnych. Dodatkowo, choć można założyć częściową spójność pomiędzy dyskursami ruchów społecznych a przekonaniami ich uczestników, to – w duchu socjologii interpretatywnej i kulturowego paradygmatu badań nad ruchami społecznymi – ważne jest zwrócenie się w stronę jednostek i ich osobistych wizji i doświadczeń związanych z dobrym życiem (por. Jasper 2007). Dzięki temu możemy zobaczyć, na ile spójne są to opowieści, a co je ewentualnie różni.

Jeśli chodzi o dobre życie i młodych ludzi, to w literaturze można znaleźć badania dotyczące tego, jak dobre życie jest definiowane na Instagramie (Loukianov, Burningham, Jackson 2020). Na podstawie analizy postów z hashtagem *#goodlife*, autorzy wyodrębnili trzy instagramowe narracje o dobrym życiu: dobre życie związane z bogactwem i (samodzielną) przedsiębiorczością, dobre życie związane z podróżami, i dobre życie łączące się ze spędzaniem wolnego czasu (między innymi jedzenie, sport, kultura). Media społecznościowe mogą być jedną z przestrzeni tworzących i promujących określone wizje dobrego życia, ale warto te analizy pogłębić i zweryfikować, rozmawiając z młodymi ludźmi. Takie podejście zastosowali psychologowie, którzy przeprowadzili wywiady

z amerykańskimi studentami (Thomas i in. 2022). Ze względu na przyjęte cele badawcze, autorzy nie pogłębili jednak wątków związanych z tym, jakie definicje dobrego życia pojawiają się w rozmowach. Na podstawie badań podłużnych dowodzą, że postrzeganie siebie jako osoby żyjącej zgodnie z własną filozofią dobrego życia wiąże się z większą motywacją do życia i lepszym samopoczuciem (Thomas i in. 2022: 1894). Znaczenie przypisywane jest tutaj między innymi autonomii i wolności w tworzeniu własnej filozofii dobrego życia i w podejmowaniu własnych decyzji życiowych, które pozwalałyby na jej realizację (tamże, s. 1897). Bardziej pogłębiona etnograficzna perspektywa badawcza zastosowana została w badaniu młodych mieszkańców jednego z fińskich miast – na podstawie wywiadów badaczki wskazują na alternatywną wizję dobrego życia prezentowaną przez rozmówców, którzy wbrew dominującym, zachodnim wzorcom zamiast migracji i poszukiwania sukcesu wybierają pozostanie w rodzinnym mieście i w nim odnajdują dla siebie „radykalnie zwykłe życie” (Adams, Komu 2022).

Traktując powyższe propozycje teoretyczne i wnioski empiryczne jako punkt odniesienia, w tekście przyglądam się wizjom dobrego życia w sposób indukcyjny, tzn. analizuję, jak młodzi ludzie, a przede wszystkim młodzi uczestnicy nacjonalistycznego ruchu, definiują to, co oznacza dla nich dobre życie. Czy w swoich wizjach dobrego życia mówią o szczęściu, moralności, rezonansie? Czy łączą dobre życie z własnym rozwojem czy dobrymi relacjami we wspólnocie? Czy na podstawie ich wypowiedzi możemy powiedzieć, jakie są źródła ich wizji dobrego życia? I wreszcie, czy te wizje mogą być postrzegane jako alternatywne?

Metodologiczna nota

Dane prezentowane w tekście można podzielić na dwie kategorie: (a) zasadnicze, stanowiące główny materiał empiryczny prezentowany w artykule, oraz (b) kontekstowe, których włączenie ma na celu zarysowanie szerszego tła w analizie definiowania dobrego życia przez młodych ludzi (tabela 1). Na potrzeby tego tekstu, w przypadku wszystkich projektów do analizy wybrane zostały tylko wywiady z młodymi dorosłymi (18–35 lat).

Choć tekst opiera się na danych gromadzonych w różnych projektach, to można wskazać kilka argumentów uzasadniających możliwości prowadzenia analiz porównawczych. Po pierwsze w analizę włączone są wywiady realizowane z młodymi dorosłymi (18–35 lat), którzy wchodzi w dorosłość w podobnych kontekstach społeczno-ekonomiczno-politycznych. Po drugie, poza projektem dotyczącym wchodzenia w dorosłość, badania łączy technika wywiadu biograficzno-narracyjnego, który umożliwia poznanie historii życia danej osoby. Po

trzecie, w każdym z projektów zadawane były podobne pytania dotyczące wartości ważnych w życiu, życiowych planów oraz (poza najwcześniejszymi badaniami realizowanymi z uczestnikami ruchu nacjonalistycznego) definicji dobrego życia.

Tabela 1. Zestawienie danych empirycznych

Nazwa projektu i czas gromadzenia danych	Grupa badawcza i technika zbierania danych	Liczba analizowanych wywiadów
Dane zasadnicze		
AKTYWIZM. Tożsamość uczestników ruchu nacjonalistycznego w Polsce (2011–2015)*	Wywiady biograficzno-narracyjne z uczestnikami ruchu nacjonalistycznego (aktywistami)	30 (3 kobiety i 27 mężczyzn)
REPOP. Prawicowy populizm wśród młodych Niemców i Polaków: Analiza biograficznych motywów wsparcia partii i organizacji prawicowych (2019–2020)	Wywiady biograficzno-narracyjne z uczestnikami ruchu nacjonalistycznego (aktywistami i sympatykami)	14 (5 kobiet i 9 mężczyzn)
Dane kontekstowe		
AWANS. Przekraczając (nie)widzialne granice. Doświadczenie awansu klasowego w biografjach jednostek (2021)	Wywiady biograficzno-narracyjne z naukowcami, artystami, pracownikami biznesu doświadczającymi awansu klasowego	13 (8 kobiet i 5 mężczyzn)
ULTRAGEN. Wchodzenie w dorosłość w czasach ultra-niepewności: międzypokoleniowa teoria „rozedrganych” tranżycji (2021)	Pogłębione wywiady jakościowe z młodymi dorosłymi zamieszkującymi duże miasta	35 (18 kobiet, 16 mężczyzn i jedna osoba niebinarna)

* Szczegółowe informacje o projektach i ich finansowaniu znajdują się na końcu artykułu. O ile REPOP oraz ULTRAGEN są oficjalnymi akronimami realizowanych projektów, nazwy AKTYWIZM oraz AWANS są stworzone na potrzeby tego tekstu.

Dane zasadnicze pochodzą z dwóch projektów badawczych: badań autor-ki prowadzonych w ramach doktoratu w latach 2011–2015 i badań polsko-niemieckich realizowanych w latach 2019–2020. W obu przypadkach gromadzone były wywiady biograficzno-narracyjne z uczestnikami i uczestniczkami szeroko rozumianego ruchu nacjonalistycznego w Polsce, współtworzonego przez takie organizacje i partie, jak Młodzież Wszechpolska, Obóz Narodowo-Radykalny, Narodowe Odrodzenie Polski, Ruch Narodowy i KORWiN. W obu projektach rozmówcy i rozmówczynie to młodzi ludzie, między 18. a 35. rokiem życia, w większości mężczyźni – spośród analizowanych 44 wywiadów 8 to historie kobiet. W badaniu wykorzystany został teoretyczny dobór próby (Glaser, Strauss 2009): w przypadku pierwszych badań kluczowym kryterium doboru próby była przynależność do organizacji, która definiuje się jako

nacjonalistyczna. Początkowo były to przede wszystkim Młodzież Wszechpolska oraz Obóz Narodowo-Radykalny, później w próbę włączani byli także reprezentanci innych organizacji (Narodowe Odrodzenie Polski, Związek Żołnierzy Narodowych Sił Zbrojnych, Narodowy B.³). Dodatkowo, w późniejsze badania (2019–2020) włączone zostały także osoby związane z partiami politycznymi, przede wszystkim z partią Konfederacja Wolność i Niepodległość. Początkowo zależało nam przede wszystkim na dotarciu do członków współtworzącej tę koalicję partii Ruch Narodowy, ale z czasem zaczęło nas interesować, na ile podobne są doświadczenia osób związanych z drugim koalicjantem, czyli partią KORWiN. W czasie trwania badań ważne stały się również takie kryteria, jak płeć oraz rola pełniona w organizacji. W przypadku badań REPOP w próbie znaleźli się także działacze oraz sympatycy – osoby, które wspierają działalność takich organizacji, ale same nie są w nie (już) aktywnie zaangażowane⁴. W przypadku obu projektów do rozmówców docieraliśmy przez bezpośrednie kontakty mailowe i telefoniczne z konkretnymi organizacjami i działaczami, oraz mniej formalne kontakty prywatne. Dodatkowo, stosowaliśmy też metodę kuli śnieżnej i prosiliśmy rozmówców i rozmówczynie o pomoc w pozyskaniu nowych kontaktów.

W obu projektach wywiady prowadzone były zgodnie z opracowaną przez Fritza Schützego (2012, por. Kaźmierska red. 2012) techniką wywiadu narracyjnego składającego się z trzech głównych faz: narracyjnej, dopytującej oraz pytań teoretycznych. Dwie pierwsze fazy skupiały się na opowieści o życiu narratora lub narratorki: pierwsza rozpoczynała się od prośby o opowiedzenie historii życia danej osoby i inicjowała jej nieprzerwaną narrację, druga zaś składała się z pytań uzupełniających do opowiedzianej historii. W części trzeciej rozmówcom zadawane były pytania nawiązujące do tematyki badań (między innymi o definiowanie nacjonalizmu, patriotyzmu, rolę religii w życiu, działalność w organizacji, poglądy polityczne, ocenę sytuacji społeczno-politycznej w kraju i postulowane zmiany), a niektóre pytania pokrywały się w obu projektach. W niniejszym artykule prezentowana jest przede wszystkim analiza odpowiedzi na pytania o wartości, jakie są w życiu rozmówców najważniejsze, ich życiowe plany oraz o definiowanie przez nich dobrego życia. Pytanie o dobre życie zadawane było wprost w projekcie REPOP.

To samo pytanie o definiowanie dobrego życia pojawiło się także w scenariuszu wywiadu w dwóch innych projektach badawczych. Choć nie dotyczyły

³ Nazwa jest zanonimizowana ze względu na obecną w niej nazwę miasta i niewielką liczbę członków organizacji.

⁴ W związku z tym, że został tutaj zrealizowany także wywiad z byłym aktywistą, którego odejście z ruchu łączyło się z metamorfozą poglądów politycznych, jego przypadek został wyłączony z analizy.

one zaangażowania społeczno-politycznego, to ze względu na podobieństwo przyjętych metodologii i powtarzające się pytania dane te mogą być analizowane porównawczo. Materiał zgromadzony we wspomnianych projektach został więc włączony do niniejszej analizy jako dane kontekstowe⁵. Pierwsze ze wspomnianych badań (AWANS) dotyczyły biograficznego doświadczania awansów klasowych i w jego ramach realizowane były wywiady biograficzno-narracyjne z osobami, które pochodzą z klasy ludowej, a obecnie są naukowcami, artystami lub pracownikami korporacji zajmującymi pozycje zarządzające. Drugie z badań (ULTRAGEN) skupiały się na procesie wchodzenia w dorosłość i gromadziły między innymi pogłębione jakościowe wywiady z młodymi dorosłymi na temat ich doświadczeń biograficznych, wartości czy planów na przyszłość. Co ważne, w obu przypadkach w próbach nie znalazły się osoby zaangażowane w środowiska nacjonalistyczne, co pozwala osiągnąć zakładany cel porównawczy. Należy również dodać, że wywiady w obu projektach gromadzone były już w kontekście pandemicznym, co mogło w jakimś stopniu znaleźć odzwierciedlenie w definiowaniu tego, co w życiu ważne.

W przypadku wszystkich projektów wywiady zostały nagrane, a następnie przetranskrybowane i zanonimizowane. Transkrypcje wywiadów kodowane były w dwóch etapach (Charmaz 2009). Najpierw było to kodowanie otwarte, polegające na szczegółowym czytaniu wywiadu i kodowaniu go linijka po linijce. Stworzone w tym procesie kody miały na celu wstępną kategoryzację danych i dostrzeżenie wyłaniających się z nich procesów. Drugim z etapów było kodowanie selektywne (skoncentrowane), podczas którego kody wstępne były sortowane, syntetyzowane i integrowane w celu rozwinięcia istotnych kategorii. Kluczowym elementem w kodowaniu było ciągłe porównywanie danych (Charmaz 2009; Glaser, Strauss 2009) i ustalanie analitycznych podobieństw i różnic pomiędzy wywiadami.

Na potrzeby tego tekstu analiza skupiła się przede wszystkim na kodach związanych z dobrym życiem, planami życiowymi, ważnymi wartościami w życiu. Dla celów porównawczych fragmenty wywiadów oznaczone powyższymi kodami, wraz z notatkami biograficzno-analitycznymi, zostały umieszczone zbiorczo w osobnym pliku. Pozwoliło to na lepszą pracę z wszystkimi analizowanymi danymi i na porównywanie wyłonionych kategorii pomiędzy badanymi grupami. W przypadku uczestników ruchu nacjonalistycznego do analizy włączone zostały dodatkowo wypowiedzi dotyczące diagnozowanego i postulowanego obrazu polskiego społeczeństwa.

⁵ Ze względu na drugorzędny charakter danych kontekstowych, ich metodologia nie jest tutaj opisywana w sposób szczegółowy.

Dobre życie: młodzi uczestnicy ruchu nacjonalistycznego na tle innych młodych dorosłych

Analiza wypowiedzi osób, które podzielają – jak w przypadku młodych uczestników ruchu – wspólne poglądy i doświadczenia, łączy się czasami z ryzykiem postrzegania wszelkich podobieństw jako specyficznych dla danej grupy czy społeczności. Włączając więc do analizy wywiady z młodymi dorosłymi niezwiązanymi z ruchem, możemy zobaczyć, czy – na tle bardziej zróżnicowanej grupy młodych dorosłych – definicje dobrego życia prezentowane przez uczestników ruchu nacjonalistycznego coś wyróżnia.

Analizując materiał empiryczny, możemy wyodrębnić zarówno zbieżne, jak i odrębne kategorie, wokół jakich młodzi uczestnicy ruchu nacjonalistycznego i młodzi dorośli niezwiązani z ruchem konstruują definicje dobrego życia. Podsumowanie zestawienia znajduje się w tabeli 2.

Tabela 2. Zestawienie najważniejszych kategorii, wokół których budowane są przez młodych dorosłych definicje dobrego życia

Młodzi uczestnicy i uczestniczki ruchu nacjonalistycznego	Zbieżne kategorie	Młodzi dorośli niezwiązani z ruchem nacjonalistycznym
życie w zgodzie z religijnymi wyznacznikami (religia jako moralny kompas)	bezpieczeństwo materialne i finansowe (bez przesadnej akumulacji)	dobra relacja z samym sobą (akceptowanie siebie i swojego życia)
pożyteczność – niemarnowanie życia	dobre, szczerze relacje z innymi (rodzina i przyjaciele)	work-life balance (praca, która przynosi satysfakcję, ale nie dominuje życia, i czas na realizację swoich pasji)
odpowiedzialność/obowiązek/służba wobec wyobrażonej wspólnoty narodowej	zdrowie (swoje i bliskich)	spokojne, szczęśliwe życie, jak najmniej obciążone problemami
		wolność podejmowania własnych wyborów
		wprowadzanie (mikro)zmian w otoczeniu: działanie na rzeczy innych

Źródło: opracowanie własne

Główne podobieństwa, jakie wyłaniają się z analizy, dotyczą bezpieczeństwa finansowego, dobrych relacji – z rodziną, partnerami i partnerkami życiowymi czy przyjaciółmi, oraz zdrowia (zarówno swojego, jak i bliskich). Te trzy obszary stanowią podstawowe warunki do tego, żeby móc mieć spokój i pewną swobodę w praktykowaniu codzienności. One też składają się na poczucie bezpieczeństwa i zakotwiczenia w miejscu lub relacjach, do których zawsze można wrócić:

No to mi się wydaje, że to jest takie życie, które mam teraz. Takie, że jest mi wygodnie, że mogę sobie... że mam pracę, która owszem, mnie stresuje i wiadomo, ale którą lubię i która mnie ciekawi, jestem z osobą, na której mi zależy i z którą chcę być i się dobrze dogadujemy. Stać mnie, nie muszę się martwić o to, że mam gdzie mieszkać i jakby jestem, no i tak, no jakby jestem w stanie robić to, na co mam ochotę w danym momencie. (Hanna⁶, doktorantka, AWANS)

Na przykład nie uważam dobrego życia za dostatek ogromny, że niczego nie brakuje, że można wszystko sobie kupić, że luksusy są, super jedzenie, wyjazdy itd., myślę, że dobre życie to u mnie w rodzinie było. Czyli mimo tego, że nie zawsze się wiązał koniec z końcem, mimo tego, że nie zawsze było super kolorowo (...) wydaje mi się, że definicją dobrego życia jest dla mnie to, gdzie jestem teraz, to, gdzie się wychowałem, po prostu, że mimo wszystko, mimo jakichś potknięć, różnych problemów większych, mniejszych, to jednak dotychczas miałem dobre życie, czyli jest wokół mnie rodzina. Mimo że się czasem oddalę, czasem przybliżę, to ona zawsze tutaj jest, zawsze mnie z otwartymi ramionami przyjmie. W sumie chyba nic więcej nie trzeba, po prostu bliskich osób, to jest dla mnie dobre życie. (Tymoteusz, pracownik usług, ULTRAGEN)

Zarówno Hanna, jak i Tymoteusz definiują dobre życie w odniesieniu do swojej obecnej sytuacji: podczas gdy rozmówczyni bierze pod uwagę różne jej aspekty (praca, związek, sytuacja ekonomiczna), rozmówca skupia się przede wszystkim na swojej rodzinie, co może wiązać się z faktem, że w czasie poprzedzającym wywiad jego związek się zakończył, a sytuacja zawodowa uległa pogorszeniu. Rodzina – mimo różnych relacyjnych trudności – stanowi więc dla niego „pewnik”. Odnoszenie się do aktualnej sytuacji życiowej w definiowaniu dobrego życia było powszechniejszą strategią wykorzystywaną przez narratorów i narratorki. Co ciekawe, mimo różnych trudnych wątków poruszanych we wcześniejszych częściach rozmów, pytanie o dobre życie dość często prowadziło do stwierdzenia: „ja mam dobre życie”. Dobre życie nie jest więc opowiadane jako życie bez trudności – to „dobre” stanowi raczej wypadkową różnych aspektów powiązaną z kategorią wdzięczności za to, co się ma (por. Louzecky 2022; McKenzie 2016).

Jeśli chodzi o różnice, można zauważyć, że w przypadku uczestników ruchu nacjonalistycznego religia pojawia się jako istotny moralny kompas, a dobre życie to życie w zgodzie z jej wyznacznikami. Wśród 48 wywiadów pochodzących z dodatkowych projektów tylko trzy osoby wspominają w wywiadach o swojej wierze, ale definiując dobre życie, nie odnoszą się do religii jako jednego z jego

⁶ Imiona rozmówców i rozmówczyń zostały zmienione. Każdy z cytatów opatrzony jest podpisem zawierającym pseudonim, główny obszar działalności edukacyjno-zawodowej i nazwę oznaczającą projekt badawczy, w którym dana osoba wzięła udział. W przypadku uczestników i uczestniczek ruchu nacjonalistycznego, dodatkowo dodana jest informacja o organizacji, z którą są związani.

elementów. Nie opowiadają też o religii jako źródle repertuarów wartości i działań. W definiowaniu dobrego życia opierają się raczej na własnych i rodzinnych doświadczeniach z przeszłości i teraźniejszości oraz na możliwych scenariuszach mówiących o tym, jak chcieliby, żeby ich życie (nie) wyglądało – wśród niechcianych elementów pojawia się między innymi zniechęcająca praca, zniechęcający mąż, brak czasu na świat poza pracą.

W wywiadach z młodymi osobami niezwiązanymi z ruchem nacjonalistycznym częściej pojawiają się kwestie dotyczące negocjowania relacji pomiędzy pracą a życiem – w dobrym życiu praca nie powinna tego życia dominować, ale jednocześnie powinna być pracą, która satysfakcjonuje, ma sens, a przynajmniej nie przeszkadza w realizowaniu pozapracowych zainteresowań. Inne komponenty dobrego życia to poczucie szczęścia, życie w zgodzie ze sobą, czas dla siebie, brak (poważnych) problemów i stresów, wolność do decydowania o sobie i swoim czasie, i dobra relacja z samym sobą – akceptowanie siebie i wyrozumiałość dla własnych decyzji z przeszłości i teraźniejszości. W kilku przypadkach pojawia się także nawiązanie do działania na rzecz otoczenia i wprowadzanie w nim (mikro)zmian poprzez tworzenie przestrzeni do spotkań, empatyczne relacje z innymi i wzajemne wspieranie się:

Więc dla mnie ta praca nie jest taka najważniejsza. Jeżeli ona byłaby pasją, to okej, ale jeżeli ona nie jest, nie przeszkadza ci w życiu, to fajnie mieć jeszcze taką przestrzeń, gdzie robisz jakby coś dobrego w jakimś takim, nie wiem, nawet mikroświecie, nie? Czyli nie, nie wiem, działasz w jakimś stowarzyszeniu, jakiejś fundacji, działasz na rzecz, nie wiem, zabytków [śmiech] w swojej wsi, nie? Robisz po prostu coś, co nawet w jakiejś takiej mikroskali tworzy pewien taki, taką sferę, gdzie ludzie mogą czuć się dobrze, mogą zrobić (.) coś dla siebie, mogą zrobić coś dla innych i to nie musi być jakaś działalność od razu, nie wiem, charytatywna, pomocowa, to może być po prostu stworzenie takich możliwości, że ludzie dobrze się ze sobą czują, nie? (Miłosz, pracownik korporacji, AWANS)

O ile w przypadku osób młodych niezwiązanych ze środowiskami nacjonalistycznymi większy nacisk położony jest na mikrowspólnotę (rodzina i przyjaciele), wypowiedzi uczestników ruchu konstruowane są w odniesieniu do obowiązków i służby nie tylko wobec najbliższego otoczenia, ale i (wyobrażonej) wspólnoty narodowej. Działanie i pożyteczne wykorzystywanie życia i czasu jest ich zdaniem dla dobrego życia kluczowe.

Dobre życie według uczestników ruchu nacjonalistycznego: pomiędzy wspólnotami i zobowiązaniami

Jak pokazało powyższe zestawienie danych, wizje dobrego życia opowiedziane przez młodych uczestników ruchu nacjonalistycznego różnią się w niektórych

aspektach od tych prezentowanych przez pozostałych rozmówców i rozmówczynię. To, co charakterystyczne dla tych pierwszych, dotyczy przede wszystkim: (a) życia w zgodzie z religią, (b) zaangażowania i służby narodowi oraz (c) rodziny opisywanej w kategoriach odpowiedzialności. Jest to zresztą spójne z kanonem wartości, jakie uczestnicy ruchu nacjonalistycznego prezentują jako ważne w ich życiu – wśród najczęściej wymienianych znajduje się triada Bóg/religia, naród oraz rodzina.

Zgodnie z analizowanymi wypowiedziami, religia pełni w życiu rolę porządkującą i ułatwiającą codzienne wybory i życiowe orientacje:

Także staram się żyć po prostu na co dzień nawet, tak jak to jest czy w przykazaniach kościelnych, czy w Dziesięciu przykazaniach i tak dalej. Także to tak. To... bardzo dobrze mi się żyje. [śmiech] Nie narzekam. (...) Po prostu to życie, jak... jest poukładane. Nie ma zamętu, nie ma takich nie wiem, wahań emocjonalnych. Jak się wie, że się dobrze... zna czy, jeśli wie... jeśli ma się przekonanie, że wszystko się dobrze robi, tak jak należy, to to życie jest spokojne. (Dorota, Ruch Narodowy, REPOP)

Definiowanie swojej tożsamości przez religijność („jako katoliczka”, „jako chrześcijanin”) i przyjmowanie wyznaczników wiary jako swoich życiowych celów mogą więc nieść za sobą redukcję ambiwalencji i dylematów tożsamościowych, które charakterystyczne są dla późnej nowoczesności (Giddens 2009). Jednocześnie, w wypowiedziach stawiających religię w centrum pojawia się „oczywistość” tego, co oznacza dobre życie – jest to życie prowadzące do zbawienia:

Ja nie mam z tym problemu, no bo mówię, dla mnie to w ogóle nie jest jakby, dla mnie to nie jest problem w tym sensie, że jako chrześcijanka, jako katoliczka, no to dla nas oczywiście celem nie jest to życie doczesne, tylko życie wieczne. Więc każde życie, które nam zapewni zbawienie, jest dobrym życiem. Więc pod tym względem jakby jest to sprawa łatwa. Oczywiście, trudna jest, żeby to życie no właśnie nasze doczesne tutaj zapewniło nam zbawienie. No, tutaj już mamy szereg oczywiście rzeczy, które należy wypełnić. No i to wiadomo, no to to już jest, no skomplikowana kwestia. No w dużej mierze polegająca między innymi na tym chyba, co najbardziej lubię w chrześcijaństwie, a szczególnie w katolicyzmie, czyli na tym, że wymaga od nas doskonalenia się. (Barbara, Kongres Nowej Prawicy, mniejsze inicjatywy związane ze środowiskiem Konfederacji, REPOP)

W innych wypowiedziach, w których rozmówcy i rozmówczynie nawiązują do swojej religijności, pojawiają się też odniesienia do „wyższego celu”, czy – jak mówi Agnieszka – podążania za ideałami:

Dobre życie to jest takie życie, które zmierza, jest na drodze do moich ideałów, to jest tak, że uważam, że ideały takie jakby szlachetne, krystaliczne warto mieć nawet jeśli nie ma okoliczności, czy sposobności żeby je móc w tej chwili realizować, to trzeba zrobić wszystko by móc się do nich, choć trochę przybliżyć i dobre życie jest dla mnie

takim życiem, które przybliży mnie jakkolwiek do tych ideałów, co do których mam pewność, że są właściwe, (...) te wartości katolickie w tym duszpasterstwie akademickim były dla mnie ważniejsze (...) później te wartości tradycyjne, tradycjonalistyczne to już takie konserwatywne monarchistyczne stały się dla mnie jeszcze bardziej takim oszlifowanym diamentem niż te takie katolickie w duszpasterstwie akademickim, więc myślę, że ja cały czas jestem na tej drodze do szukania tych ideałów, ale już mam dosyć jasno wyklarowany taki model no tego ideału, do którego chcę zmierzać. (Agnieszka, KORWiN, REPOP)

Swoją ścieżkę od (zbyt modernistycznego) duszpasterstwa studenckiego do tradycjonalistycznego środowiska związanego z mszami trydenckimi Agnieszka opisuje w kategoriach dojrzewania i „krystalizowania” swoich poglądów religijno-politycznych. Warto dodać, że właściwie każda z osób opowiadająca o swoim udziale w mszach trydenckich konstruuje swoistą dystynkcję: pomiędzy autentycznym i elitarnym doświadczaniem mszy odprawianej po łacinie a mniej wyjątkowymi i słabiej zakorzenionymi w tradycji praktykami kościoła modernistycznego.

O ile w przypadku wywiadów z młodymi dorosłymi spoza ruchu nacjonalistycznego nacisk w definiowaniu dobrego życia położony jest raczej na docenianie życia i siebie w nim „tu i teraz”, wypowiedzi osób związanych z ruchem nacjonalistycznym charakteryzuje orientacja prospektywna, zakładająca, że obecne życie jest etapem, od którego zależy to, co stanie się z człowiekiem po śmierci. Dążenie do ideałów i perspektywa zbawienia jako celu łączą się z potrzebą jak najlepszego wypełniania obowiązków wpisanych w życie. Obowiązki te – określane również mianem „służby” – wynikają z odpowiedzialności wobec innych: zarówno mikrowspólnoty (rodziny), jak i makrowspólnoty (narodu):

Tak jak wcześniej wspomniałem, czym jest nacjonalizm, poświęcanie się dla dobra wspólnego. Dla mnie dobrym życiem to właśnie by była taka działalność, pomaganie osobom konkretnym, kierunkowym, nie na przykład, że na Caritas wrzucę do puszek czy na WOŚP, tylko po prostu kierunkowo pomagać. Wiem na przykład, że jest rodzina, która potrzebuje pomocy i to robić. Tak jak wcześniej wspomniałem, służba, służba narodowi przez właśnie mundurówkę jakąś. No i przede wszystkim też rodzina własna. No bo podstawowa komórka... komórka społeczeństwa. I po prostu chciałbym mieć potomstwo, któremu będę mógł poświęcać czas, tak jak mi rodzice poświęcali. Uczciwe, może czasami monotonne. Dawanie z siebie więcej, tyle ile można i... oddawanie regularnie krwi, bo to też ważne. Nawet w takich drobnych, małych rzeczach można dać wiele z siebie. I komuś, na przykład jak z krwią, można życie uratować. Ja też jestem zarejestrowany jako dawca szpiku. Sądzę, że właśnie przez takie małe, codzienne, proste rzeczy. (Bartek, ONR, REPOP)

Choć uczestnicy ruchu zgodziliby się co do tego, że pomnażanie kapitału ekonomicznego nie jest kluczowe w życiu, to zamiast spowolnienia proponowanego

przez Rosę (2020), wybrzmiewa tutaj raczej intensyfikacja działań, obawa przed zmarnowaniem czasu i przedkładanie życia pożytecznego nad życie szczęśliwe:

No dobre życie, to no może nie szczęśliwe, ale to życie, w którym robimy coś, co jest dobre, potrzebne, nie marnujemy swojego czasu. Tego czasu jest dużo, ale nie jest wcale tak dużo i dobrze, żebyśmy go dobrze wykorzystali. I też mieć takie poczucie, że to co się robi, albo komuś pomaga, komuś służy. (Dorota, Ruch Narodowy, REPOP)

Analizując wypowiedzi o dobrym życiu, można zastanawiać się, na ile obecne życie narratorów i narratorek jest przez nich postrzegane jako dobre, a na ile jest to cel, do którego dążą. W zebranych materiale pojawiają się i takie opowieści, w których postulowane dobre życie jest praktykowane, i takie, w których pojawia się większa elastyczność i pole do negocjacji. W obu przypadkach kategoria (wypełniania) obowiązku staje się najważniejszym elementem weryfikacyjnym. Przykładowo, Kamil mieszka z rodzicami na wsi i codziennie dojeżdża do miasta do pracy i na studia. W mieście spotyka się też ze swoją narzeczoną i angażuje w ONR – działalność postrzegana jest przez niego jako praca na rzecz narodu. Najważniejsza w jego życiu jest także religia i regularne uczestnictwo w (trydenckich) mszach:

Mogę powiedzieć, że teraz mam dobre życie. Można powiedzieć, że jest ciężkie, bo wielu znajomych w pracy pyta, jak ty Kamil, wytrzymasz, ja mówię jakoś. No bo to życie można powiedzieć trochę zabójcze dla organizmu, ale dzięki Bogu istnieje kawa. Dobre życie... Żyję sakramentalnie, żyję w przyjaźni z Bogiem, to mogę otwarcie powiedzieć i się do tego przyznać. Mam nadzieję, że pan Bóg też by się przyznał do mnie, w to mogę wierzyć. Dbam o swoich, najlepiej jak umiem i przez swoich rozumiem i rodzinę, i przyjaciół, i znajomych. Wykonuję swoje obowiązki, jakie mam, staram się jak najlepiej. Też ważne, [że] będąc w takiej, a nie innej organizacji, staram się służyć narodowi jak najlepiej i myślę, że na skalę moich możliwości, robię wszystko dobrze. Więc myślę, że jest to dobre życie. Mam nadzieję, że będzie jeszcze lepsze, że będę mógł robić więcej i lepiej, a kiedyś pan Bóg to doceni, i może moje dzieci. (Kamil, ONR, REPOP)

Dobre życie konstruowane jest przez cytowanego rozmówcę jako wypadkowa wypełnianych przez niego obowiązków wobec innych „najlepiej jak to możliwe”. Jednocześnie wychodzi on poza swoją własną perspektywę i (prospektywnie) pozostawia ocenę „jakości” swojego życia innym: dzieciom i Bogu. Pytany o to, jak chciałby, żeby jego życie wyglądało za dziesięć lat, Kamil mówi również o łączeniu życia rodzinnego, religijności, satysfakcjonującej pracy i (być może mniej intensywnej) działalności w ONR.

Inni rozmówcy, Grzegorz i Hanna, opowiadają z kolei o pewnych rozdźwiękach pomiędzy tym, czego naprawdę chcą, a tym, co – zgodnie z ideami i obowiązkiem – powinni w swoim życiu zrobić. Wiąże się to z poszukiwaniem siebie i rozważaniem różnych scenariuszy. Grzegorz, wszechpolak, jest doktorantem, którego

marzeniem jest wyprowadzka na wieś i zajęcie się rolnictwem – realizację takiego scenariusza uzależnia jednak od tego, na ile potrzebne będzie jego zaangażowanie w struktury Ruchu Narodowego:

Chciałbym też troszkę inną wizję życia wprowadzić. Chciałbym wrócić na wieś, zacząć się rodziną, [rolnictwem], prowadzić takie powiedzmy spokojne życie /y chociaż no mówię, jeżeli Polska będzie tego wymagała, może trzeba będzie się zaangażować w tym temacie. No i na pewno nie, nie ze względów jakichś finansowo – coś tam bo tak jak mówię, wolałbym sobie jakoś inaczej ułożyć sobie życie i niekoniecznie potrzebuję do tego jakichś wielkich pieniędzy i życia w [duże miasto], żeby być szczęśliwym. (Grzegorz, MW, AKTYWIZM)

Z kolei Hanna, działaczka ONR negocjuje wizję siebie jako matki – z jednej strony odkłada taką decyzję i nie ma przekonania, że jest to rola dla niej. Z drugiej strony poprzez odwołanie się do swoich tradycyjnych przekonań i poczucia odpowiedzialności za reprodukcję tradycyjnej wizji rodziny, nakłada na siebie swego rodzaju powinność:

Więc można powiedzieć, że tak, że... ciągle też poszukuję jakiejś swojej ścieżki życiowej. Na razie jestem szczęśliwa już z tego, co udało mi się osiągnąć... Życia jako takiego, w sensie rodzinnego, jeszcze nie mam, nie posiadam dzieci... w sumie nawet nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie, dlaczego. [śmiech] Gdzieś tam faktycznie, gdzieś tam kiedyś o tym myślałam, ale zawsze twierdziłam, że nie, jeszcze jest na to czas, teraz stwierdziłam, że... jeżeli będą, no to będzie fajnie, jeżeli nie, no to... no to nie. Więc... więc to nie jest jakiś tutaj mus, aczkolwiek też jestem tradycyjnalistką, więc też uważam, że... że rodzinę... no że te rodzinne tradycje i taki tradycyjny model rodziny, no je... no ale... no co jak co, no ale my powinniśmy jednak... jednak kultywować, więc no myślę, że gdzieś tam w przyszłości jednak uda mi się założyć tą komórkę rodzinną, [śmiech] jak... jak Pan Bóg przykazał, ale na razie, tak jak mówię, no... na razie też dużo czasu zajmuje mi też praca w organizacji. (Hanna, ONR, REPOP)

Imperatyw macierzyństwa – łączący się charakterystyczną dla dyskursu ruchu nacjonalistycznego upłciowioną wizją narodu, zgodnie z którą kobietom i mężczyznom przypisane są w narodzie określone role i pozycje (Graff 2008; Yuval-Davis 1997) – pojawia się też w innych wywiadach, również tych będących materiałem kontekstowym. W przypadku młodych kobiet niezwiązanych z ruchem nacjonalistycznym temat macierzyństwa opowiadany jest w bardzo ambiwalentny sposób – część z rozmówczyń wprost mówi o tym, że nie chce mieć dzieci, niektóre nie są pewne, natomiast najmniej reprezentowaną postawą jest ta afirmująca własne macierzyństwo. Jeśli chodzi o młode uczestniczki ruchu, to wizja bycia matką bywa przemilczana lub prezentowana jako oczywistość w przyszłości, a Hanna jako jedyna wyraża wątpliwość dotyczącą tego aspektu jej życia. Co więcej, ta wątpliwość wynika z jej własnych przemyśleń, a nie warunków obiektywnych dla (nie)posiadania dzieci. Innym przypadkiem jest

bowiem Agnieszka, która bardzo chciałaby realizować tradycyjny model rodziny, ale jej biograficzny plan nie spełnił się dotychczas ze względu na brak partnera. Co ciekawe, narratorka prezentuje też bardzo konserwatywną wizję podziału ról społecznych ze względu na płeć. Choć spełnia się zarówno zawodowo, jak i politycznie, to uważa, że – aby znaleźć partnera – powinna wykazywać się większą pokorą i „oddać” pole „pozadomowe” mężczyźnie. W wywiadach z młodymi mężczyznami związanymi z ruchem nacjonalistycznym ojcostwo nie jest problematyzowane – pojawia się raczej jako dość oczywisty element planu na przyszłość. W rozmowach z mężczyznami to raczej ich religijność opowiedana jest jako obszar życia, który wymaga poprawy czy wzmocnienia, i który na przestrzeni lat ulegał różnym fluktuacjom, związanym z wątpliwościami lub lenistwem. W niektórych biografjach powrót do religijności spleta się zresztą z zaangażowaniem w ruch nacjonalistyczny.

W zaprezentowanym powyżej materiale wspólnoty (rodzinna, organizacyjna, religijna i narodowa) łączone są przez rozmówców z kategorią obowiązku. Z jednej strony na wspólnoty te można patrzeć jak na konteksty socjalizacyjne i źródła wzorców oraz moralności (por. Etzioni 1996; 2018). W toku swojego życia młodzi uczestnicy analizowanego ruchu byli wychowywani w różnych środowiskach w zgodzie z określonymi wartościami i wizjami tego, co jest w życiu dobre i jak powinno się żyć. W definiowaniu dobrego życia korzystają więc „z transcendentnego zakotwiczenia” (Rosa 2020: 195), czyli dostępnych zasobów kulturowych i ich interpretacji. W wypowiedziach pojawiają się zresztą odniesienia do czerpania wzorów z doświadczeń i przekazów rodzinnych, z wyznaczników religii czy orientacji światopoglądowych. W tym kontekście warto też zauważyć, że młodzi uczestnicy ruchu nacjonalistycznego pytani o swoje życiowe autorytety opowiadają przede wszystkim o postaciach z bliższej lub dalszej przeszłości, związanych z religią, ruchem narodowym czy wojskiem. Biorąc pod uwagę, że uczestnictwo w niektórych organizacjach nacjonalistycznych (np. Młodzieży Wszechpolskiej i Obozie Narodowo-Radykalnym) wiąże się z udziałem w formacyjnych spotkaniach, np. wykładach, szkołach letnich i zimowych oraz obowiązkowym czytaniem określonej literatury, można założyć, że socjalizacja wewnątrz organizacji wpływa na sposób postrzegania świata, w tym na poszukiwanie wzorców w historii.

Z drugiej strony, poza „dostarczaniem” wzorców, wspólnoty służą też jako przestrzeń realizacji dobrego życia. Nie chodzi tutaj tylko o „ochronną” rolę wspólnot i możliwość odnalezienia w nich bezpieczeństwa czy ratunku przed wyobcowaniem. Poprzez zakładanie rodziny, uczestnictwo w praktykach religijnych, działalność w ruchu nacjonalistycznym, młodzi rozmówcy i rozmówczynie mogą też praktykować zdefiniowane przez siebie dobre życie i spełniać jego wytyczne. Warto dodać, że rozmówcy często opowiadają o innych członkach danej organizacji nacjonalistycznej jak o rodzinie – działalność daje im

więc zarówno możliwość realizacji własnych wartości i poglądów, przekonanie o robieniu czegoś ważnego w życiu (służeniu innym, zmienianiu rzeczywistości), ale też poczucie przynależności i wynikające z tego więzi społeczne. Biorąc pod uwagę, że w wywiadach pojawia się poczucie niesprawiedliwego niezrozumienia nacjonalizmu przez społeczeństwo czy media, świat organizacyjnej wspólnoty, w której ludzie reprezentują podobne poglądy, staje się bezpieczną przestrzenią – „kokonem ochronnym” (Giddens 2001: 358). W duchu Rosy powiedzielibyśmy, że ruch społeczny, w tym współtworzące go organizacje, stanowią swego rodzaju „sfery rezonansowe” (Rosa 2020: 170–171), które „naładowują” uczestników i uczestniczki – pobudzają do działania, wiążą emocjonalnie, dają poczucie sensu i przynależności.

Dodatkowo, sposób opowiadania o wspólnocie oraz konstruowanie w narracjach (moralnego) imperatywu służby na jej rzecz, pokazuje, że to poprzez realizowanie dobrego życia wspólnoty mogą być reprodukowane. W religijnym zaangażowaniu, zakładaniu tradycyjnej rodziny czy zaangażowaniu w organizację nie chodzi więc tylko o realizację dobrego życia na poziomie indywidualnym, ale o spełnianie obowiązku reprodukcji tożsamości narodowej.

Biorąc pod uwagę, że wśród rozmówców byli zarówno aktywni uczestnicy ruchu, jak i sympatycy, warto zauważyć, że w przypadku tych drugich kategoria obowiązków i służby jest właściwie nieobecna. Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można byłoby więc wysnuć hipotezę (wymagającą weryfikacji w toku dalszych badań), że to socjalizacja wewnątrz ruchu, łącznie z czytaniem podobnych lektur i uczestniczeniem w tych samych spotkaniach, wyposaża aktywistów w język do opisu rzeczywistości. Wspólnota ta odgrywa także rolę w internalizacji imperatywu aktywnego działania.

Wizje dobrego życia a „wspólnota wspólnot”

Analizując całość wywiadów z nacjonalistami oraz dyskurs polskiego ruchu nacjonalistycznego, można zauważyć, że wyobrażony naród „splata” pozostałe ważne tutaj wspólnoty, czyli rodzinę, wspólnotę religijną oraz organizację/ruch nacjonalistyczny. Aby lepiej zrozumieć wizje dobrego życia, ale i zobaczyć, czy oferują one jakąś alternatywę dla indywidualnego i kolektywnego funkcjonowania we współczesnym świecie, konieczne jest więc odniesienie ich do opowieści o wspólnocie narodowej – takiej, którą młodzi uczestnicy ruchu opowiadają jako tę pożądaną. Jest to tym istotniejsze, że dla ruchu, do którego przynależą rozmówcy i rozmówczynie, naród stanowi kategorię centralną.

Wizję narodu, jaką prezentują uczestnicy i uczestniczki ruchu, można określić neotradycjonalistyczną (Benczes, Kollai, Mach, Vigvári, 2020; Melito 2021). Zgodnie z nią, w centrum znajduje się aktywna, suwerenna i homogeniczna

etnicznie-kulturowo wspólnota narodowa, podzielająca określoną wersję moralności i związane z nią wartości (między innymi religia, tradycyjna rodzina). Wspólnota ta jest jednocześnie „chroniona” granicami politycznymi, jak i – poprzez włączanie Polaków mieszkających poza nimi – ma charakter transgraniczny, budowany w oparciu o pochodzenie etniczno-narodowe i kultywowanie tradycji. Zaangażowanie społeczne, w tym działalność nacjonalistyczna, jest zdaniem uczestników ruchu moralnym i obywatelskim obowiązkiem, a narodowy interes jest istotniejszy od wolności jednostki. Co ważne, zgodnie z wypowiedziami rozmówców, jak i ogólniej reprodukowanym dyskursem nacjonalistycznym, taka postulowana wizja wspólnoty i zachowanie jej tożsamości narodowej są zagrożone przez obce wpływy (por. Melito 2021; Kajta 2020). Najogólniej można byłoby je określić liberalizmem, choć słowo liberalizm pełni tutaj raczej funkcję pustego znacznika (*empty signifier*), który wykorzystywany jest dla nazwania różnych – niekoniecznie powiązanych ze sobą – elementów postrzeganych jako demoralizujące i zagrażające, i który wyzwała ciąg negatywnych skojarzeń (Korolczuk, Graff 2018: 797). Przykładowo, liberalizm łączony jest przez osoby związane z ruchem nacjonalistycznym zarówno z homoseksualizmem, a ten z aborcją lub pedofilią, jak i z projektem wielokulturowego społeczeństwa, które doprowadzi do zaniku tożsamości narodowych:

(...) no i to co się dzieje w Europie, czyli postępująca degeneracja Europejczyków... no tego przykładem są, tak, działania lobby homoseksualnego czy... czy nie wiem, nawet uznawanie tych małżeństw... homoseksualnych za małżeństwa, tak... definicja, którą wymyślili Rzymianie ponad dwa tysiące lat temu... małżeństwa, że to jest związek kobiety i mężczyzny... no... okazało się, że coś co wydawało się niepodważalne, trwałe i uznawane przez tyle pokoleń ludzi... no to jest generalnie... no wszystko... jeżeli to się da podważyć, to się wszystko da podważyć, no i w wyniku tego podważania wszystkiego, negocjowania wszystkiego mamy w Europie tą sytuację, którą mamy, czyli no... kryzys kompletny Europy, w Europie nie rodzą... ee... w Europie jedyne dzieci, jakie się głównie rodzą, to są dzieci imigrantów z kręgów kulturowych, które w ogóle nie współgrają z Europą... no i to jest postępujący demontaż Europy, postępujący kryzys i no zobaczymy jak z tego Europa wyjdzie, raczej nie wrózę tutaj nic dobrego. (Tadeusz, MW, AKTYWIZM)

W porównaniu z religią czy heteronormatywną rodziną, uznawanymi za odwieczne i prawdziwe fundamenty polskiej tożsamości narodowej, liberalne wzorce prezentowane są jako narzucane (z Zachodu), wrogie wobec polskiej tożsamości, nieautentyczne, wymyślone i siłowo wprowadzane (Korolczuk, Graff 2018). W tym kontekście podkreślana jest niepokojąca relacja pomiędzy Polakami a Zachodem, a dokładniej (naiwne) uleganie społeczeństwa polskiego zachodnim trendom. W reakcji i działaniu narodu upatrywana jest więc możliwość przeciwdziałania diagnozowanym zagrożeniom. Jednocześnie uczestnicy ruchu podzielają przekonanie, że społeczeństwo polskie jest zbyt bierne,

niezaangażowane w sprawy wspólnotowe, niewystarczająco przywiązane do reprodukcji tożsamości narodowej, i niedostrzegające zagrożeń dla tej tożsamości:

Przed wszystkim no chciałbym na przykład większego zaangażowania Polaków w jakieś sprawy wspólnotowe. No to, to jest to o czym pisał Roman Dmowski, prawda? Że jestem Polakiem, więc mam obowiązki polskie i one są tym wyższe i tym mocniej się do nich poczuwam, im wyższy przedstawiam typ człowieka, prawda? Wszystko, co chcę zmienić, to już Dmowski napisał 150 lat temu, więc okazało się, że jesteśmy naprawdę beznadziejni (śmiej). No dobrze, ale właśnie jakąś taką bierność polską, która niewątpliwie jest, że Polacy, ciężko się Polakom angażować. (...) Ale przede wszystkim to tak wydaje mi się, że chciałbym, chciałbym widzieć w ludziach mieszkających w Polsce dużo większe zaangażowanie właśnie takie odczuwanie, tego, co ja odczuwam – wspólnoty tych mitów, symboli i tego wszystkiego, co jest dla mnie ważne i z czym ja utożsamiam polskość w jakimś względzie, a często wydaje mi się, że ludzie tutaj mieszkający już tak nie uważają. (Jerzy, MW, AKTYWIZM)

Narracja o zagrożeniach dla polskiego narodu i jego tożsamości wydaje się pełnić dwie funkcje. Po pierwsze, stanowi ona uzasadnienie dla konieczności współczesnej działalności podejmowanej przez ruch nacjonalistyczny. Po drugie, wokół niej budowana jest argumentacja motywująca do dołączania do tego ruchu. Wraz z jego uczestnikami i uczestniczkami jest on bowiem w tym kontekście prezentowany jako aktor świadomy zagrożeń, którego celem jest „obudzenie” i „formacja” społeczeństwa po to, żeby mogło się obronić i tym samym zachować swoją prawdziwą, zakorzenioną w historii i tradycji tożsamość narodową.

Przyglądając się biograficznym realizacjom definiowanego przez siebie dobrego życia, można zauważyć, że młodzi uczestnicy ruchu nacjonalistycznego nie napotykają większych przeszkód. Oczywiście – jak pokazywały przykłady Hanny, Grzegorza czy Agnieszki – pojawia się negocjowanie priorytetów czy odroczenie pewnych planów w oczekiwaniu na możliwości ich realizacji (np. poznanie partnera), ale nie są to przeszkody wynikające z nieprzystawalności prezentowanych wizji dobrego życia do norm obowiązujących w polskim społeczeństwie. Możliwość realizacji postulowanej wizji w swoim życiu wydaje się jednak niewystarczająca. Rozmówcy i rozmówczynie – poprzez swoją działalność – starają się uczynić te wizje (dobrego życia i wspólnoty) społecznie uznanymi. W takim scenariuszu pewniejsza jest reprodukcja narodu i jego tożsamości w takim kształcie, jaki opowiedziany jest przez ruch nacjonalistyczny jako właściwy. Tym samym możliwa byłaby „ochrona” wspólnoty w postulowanej wersji dla przyszłych pokoleń (w tym dla dzieci rozmówców i rozmówczyń), a tym samym utrzymanie ich bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens 2009; por. Graff 2008).

Dyskusja i zakończenie

Jak pokazuje powyższa analiza, niezależnie od poglądów politycznych, młodzi dorośli prezentują złożone definicje dobrego życia, obejmujące jego różne obszary (praca, rodzina, wolny czas) – dobre życie nie jest więc sprowadzane do wąskiej kategorii szczęścia (por. Louzecky 2022; McKenzie 2016), ale stanowi wypadkową odnajdywania się w różnych (również tych gorszych) doświadczeniach. Główne różnice dotyczą odwoływania się do religii jako moralnego kompasu oraz do obowiązków i wyższych celów, które powinny przyświecać życiu jednostki. O ile więc uczestnicy ruchu nacjonalistycznego wyrażają konieczność dążenia do ideałów i służby innym (narodowi), o tyle wśród pozostałych rozmówców dominuje raczej potrzeba poczucia spokoju, samorealizacji i codziennego doceniania swojego (nieidealnego) życia. W niektórych przypadkach można byłoby interpretować to w kategoriach „radycznie zwykłego życia” (Adams, Komu 2022), choć dla części badanych ważny jest także osobisty i zawodowy rozwój.

Zebrane narracje pozwalają zobaczyć, że na ogólnym poziomie wizje dobrego życia, jakie przedstawiają młodzi uczestnicy ruchu nacjonalistycznego, konstruowane są w podobnym duchu co komunitariańskie propozycje Etzioni’ego (1996; 2018): pojawia się tutaj krytyka indywidualizmu i materializmu, nacisk na wspólnotę i wzmocnienie jej moralnego głosu oraz postulat większego zaangażowania jednostek w działania kolektywne. W przeciwieństwie jednak do idei głoszonych przez Etzioni’ego, odwołującego się między innymi do demokracji, równości czy poszanowania praw mniejszości, uczestnicy ruchu nacjonalistycznego wyrażają bardziej ekskluzywną, neotradycjonalistyczną wizję wspólnoty. Wspólnota narodowa przeplata się tutaj z innymi ważnymi wspólnotami: rodziną, wspólnotą religijną i ruchem nacjonalistycznym, i każda z nich wydaje się stanowić dla rozmówców i rozmówczyń moralny kompas oraz zobowiązanie. Co ważne, „treści” tych kompasów i zobowiązań nie są ze sobą sprzeczne – raczej wzmacniają się wzajemnie. Tym samym łatwiejsze dla jednostki jest poruszanie się „pomiędzy” ważnymi dla niej wspólnotami.

Dzięki przyjęciu założeń socjologii interpretatywnej zaprezentowana w tekście analiza pozwala na dostrzeżenie (mniej dyskutowanej dotychczas w badaniach) złożonej roli wspólnot w konstruowaniu i realizowaniu wizji dobrego życia. Wspólnoty mogą być zarówno źródłem/inspiratorem wizji dobrego życia, jak i przestrzenią umożliwiającą realizowanie/praktykowanie dobrego życia na poziomie indywidualnym oraz kolektywnym. W wymiarze indywidualnym uczestnictwo we wspólnotach pozwala na własne praktykowanie zdefiniowanego przez siebie dobrego życia (zakładanie rodziny, społeczno-polityczny aktywizm, zaangażowanie religijne). W wymiarze kolektywnym praktykowanie (podzielanych wizji) dobrego życia przez wspólnoty pozwala na ich reprodukcję.

Biorąc pod uwagę spójność ideologiczną wewnątrz ruchu, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazywanie wartości, które są w życiu ważne, i wizję tego, jakie powinno być społeczeństwo, można wnioskować, że ruch stanowi ważny kontekst socjalizacyjny i formacyjny – poprzez udział w nim może następować wzmocnienie przekonań i nabycie języka ułatwiającego opowieść o rzeczywistości. Opowieść ta jednocześnie dotyczy tego, na jakich wartościach opierać powinien się naród, jak powinna wyglądać rodzina i jaką rolę powinna zajmować religia w życiu człowieka oraz społeczeństwa. Narracji tej towarzyszy przekonanie, że teraźniejszość i przyszłość kluczowych wspólnot są zagrożone ze strony szeroko rozumianego liberalizmu, a na uczestnikach ruchu nacjonalistycznego spoczywa odpowiedzialność i obowiązek ich ochrony. Imperatyw działania i poświęcenia staje się argumentem zarówno dla indywidualnego bycia w ruchu, jak i dla legitymizacji aktywności samego ruchu. Ruch więc wyznacza i próbuje określone wizje dobrego życia i dobrego społeczeństwa, a aktywnie sprzeciwia się tym, które definiuje jako zagrażające. Powyższa obserwacja zwraca uwagę na pomijaną w dotychczasowych rozważaniach nad dobrym życiem relację pomiędzy sformalizowanym zaangażowaniem społeczno-politycznym a definiowaniem tego, co w życiu ważne.

Przyglądając się relacjom wewnątrz ruchu, z jednej strony można powiedzieć, że uczestnicy znajdują w jego obrębie opisywany przez Rosę (2020) rezonans: dobrze się w nim czują, tworzą relacje, nabierają sprawstwa. Z drugiej strony, aktywne zaangażowanie w ruch i jego dyskurs wiąże się z odmową/odrzuceniem rezonansu z wyobrażonymi innymi i ustawia jednostkę wobec nich w pozycji konfliktowej. Tym samym w ruchach radykalnych, proponujących tak ekskluzywną wersję wspólnoty rezonans ze społeczeństwem może być nieosiągalny. Biorąc pod uwagę, że ruch nacjonalistyczny jest tylko jednym z „głosów moralnych” (Etzioni 1996) w polifonii życia społeczno-politycznego, trudno nie zauważyć utopijnego charakteru uniwersalistycznych projektów dobrego życia. We współczesnej sytuacji pogłębiających się polaryzacji i nawarstwiających się kryzysów można sobie łatwiej wyobrazić, że różni aktorzy, w tym ci radykalni, będą koncentrować się raczej na walce o uznanie własnej wizji jako słusznej niż poszukiwać dialogu.

W kontekście powyższych rozważań pojawia się pytanie, na ile wizja proponowana przez uczestników ruchu nacjonalistycznego jest alternatywna? Jeśli jest, to wobec czego jest to alternatywa? Na podstawie narracji uczestników i uczestniczek badań można powiedzieć, że oni sami widzą swoje działania i ruch nacjonalistyczny jako alternatywę do świata zdominowanego przez liberalizm, do świata nieautentycznego (zakłamanego) i do biernego, niezaangażowanego społeczeństwa. Z jednej strony, nie proponują niczego nowego – wartości, które są dla nich ważne, są dość dobrze zakorzenione w polskiej kulturze, a tradycyjny filar jest w społeczeństwie polskim ciągle obecny. Z drugiej

strony, kiedy spojrzymy na ich przywiązanie do religii, tradycyjnej rodziny i narodu na tle tendencji obserwowanych obecnie wśród młodych ludzi w Polsce, to rzeczywiście można dostrzec różnice: jak pokazują badania ilościowe (CBOS 2021; Kajta, Mrozowicki 2022), młodzi ludzie stają się coraz mniej konserwatywni i religijni, mają też ambiwalentne opinie na temat zakładania rodziny i posiadania dzieci. Obserwacje te mogą być postrzegane jako element długofalowych przemian, które w ostatnim czasie przyspieszyły w reakcji między innymi na zaostrzenie prawa aborcyjnego w Polsce w 2020 roku. Alternatywność wizji proponowanych przez reprezentantów ruchu nacjonalistycznego jest więc tutaj uwarunkowana momentem społeczno-politycznym, w którym ją analizujemy.

Biorąc pod uwagę obserwowaną polaryzację polityczną wśród młodych ludzi, jak i wskazane w analizie różnice pomiędzy wizjami dobrego życia prezentowanymi przez uczestników ruchu nacjonalistycznego oraz młodych niezwiązanych z tym ruchem, warto byłoby kontynuować badania i pogłębiać pojawiające się tutaj tropy analityczne. Szczególnie ciekawe byłoby porównanie sposobów definiowania dobrego życia przez osoby związane z ruchami społecznymi, znajdującymi się po różnych stronach konfliktu kulturowego. Pozwoliłoby to pokazać, czy imperatyw działania wkodowany w wizję dobrego życia jest czymś charakterystycznym dla uczestników ruchu nacjonalistycznego, czy też elementem bardziej powszechnym wśród osób zaangażowanych społeczno-politycznie. Dodatkowo, badania porównawcze dałyby szansę na pogłębienie wniosków dotyczących relacji pomiędzy dyskursami poszczególnych ruchów społecznych a indywidualnymi wizjami dobrego życia ich uczestników i uczestniczek.

Bibliografia

- Adams, Ria-Maria, Teresa Komu. 2022. Radically Ordinary Lives: Young Rural Stayers and the Ingredients of the Good Life in Finnish Lapland. *YOUNG*, 30, 4: 361–376. DOI: 10.1177/11033088211064685.
- Altmann, Philipp. 2014. Good Life As a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. *Consilience*, 12: 82–94.
- Benczes, István, István Kollai, Zdzisław Mach, Gábor Vigvári. 2020. *Conceptualisation of neo-traditionalism and neo-feudalism*. POPREBEL, Working Paper no. 2. <https://populism-europe.com/wp-content/uploads/2021/09/Working-Paper-2.pdf>. Dostęp 30.08.2022.
- Billig, Michael. 2008. *Banalny nacjonalizm*. Przekład Maciek Sekerdej. Kraków: Znak.
- Budyta-Budzyńska, Małgorzata. 2013. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Calhoun, Craig. 2007. *Nacjonalizm*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- CBOS. 2021. Młodzi Polacy w badaniach CBOS 1989–2021. *Opinie i diagnozy* 48.
- Charmaz, Kathy. 2009. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przekład Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Della Porta, Donatella, Mario Diani. 2009. *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*. Przekład Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Deneulin, Severine. 2012. Justice and Deliberation About the Good Life: The Contribution of Latin American Buen Vivir Social Movements to the Idea of Justice (June 15, 2012). University of Bath Centre for Development Studies Working Paper No. 17. <https://ssrn.com/abstract=2401884>. Dostęp 10.11.2022.
- Dopierała, Renata. 2022. Dobrowolna prostota w optyce rezonansu Hartmuta Rosy. *Przegląd Socjologiczny*, 71, 1: 85–103.
- Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule: Community and Morality In a Democratic Society*. New York: Basic Books.
- Etzioni, Amitai. 2014. Communitarianism revisited. *Journal of Political Ideologies*, 19, 3: 241–260. DOI: 10.1080/13569317.2014.951142.
- Etzioni, Amitai. 2018. *Happiness is the Wrong Metric. A Liberal Communitarian Response to Populism*. Cham: Springer.
- Fischer, Edward F. 2014. *The Good Life. Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*. Stanford: University of California Press.
- Gellner, Ernest. 1991. *Narody i nacjonalizm*. Przekład Teresa Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giddens, Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przekład Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, Anthony. 2009. Życie w społeczeństwie posttradycyjnym. W: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, red. *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Przekład Jacek Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 79–140.
- Glaser, Berney G., Anselm L. Strauss. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Przekład Marek Gorzko. Kraków: Nomos.
- Graff, Agnieszka. 2008. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Jaskułowski, Krzysztof. 2010. Western (civic) versus Eastern (ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy. *Polish Sociological Review*, 171, 3: 289–303.
- Jasper, James M. 2007. *The Art of Moral Protest. Culture, Biography and Creativity in Social Movements*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kajta, Justyna. 2020. *Młodzi radykalni? O tożsamości polskiego ruchu nacjonalistycznego i jego uczestników*. Kraków: Nomos.
- Kajta, Justyna, Adam Mrozowicki. 2022. *Young People in Poland: Between Disappointment with the State and Hope for a Better Life*. Youth Study 2020/2021. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung, <https://library.fes.de/pdf-files/id/19162.pdf>. Dostęp 4.09.2022.
- Kajta, Justyna, Janina Myrczik, Mateusz Karolak. 2023 (w druku). In the Name of “Endangered Nations” and “Unsovereign States”? Official Discourses of Radical

- Right Movement Parties and Social Movement Organisations in Poland and Germany. *Nationalities Papers*.
- Kaźmierska, Kaja (red.). 2012. *Metoda biograficzna w socjologii*. Kraków: Nomos.
- Korolczuk, Elżbieta, Agnieszka Graff. 2018. Gender as „Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism. *Journal of Women in Culture and Society*, 43, 4: 797–821.
- Lawrence, Paul. 2007. *Nacjonalizm. Historia i teoria*. Przekład Paweł K. Frankowski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Loukianov, Anastasia, Kate Burningham, Tom Jackson. 2020. Young people, good life narratives, and sustainable futures: the case of Instagram. *Sustain Earth* 3, 11. DOI:10.1186/s42055-020-00033-2.
- Louzecky, David. 2022. Happiness and the Good Life. *Think*, 21, 60: 21–31. DOI: 10.1017/S1477175621000300.
- Łucka, Daria. 2011. Marzenie o wspólnocie: restrospektywna fikcja czy wizja przyszłości? Komunitariańska koncepcja wspólnoty. *Studia Socjologiczne*, 4, 203: 27–45.
- McKenzie, Jordan. 2016. Happiness vs Contentment? A Case for a Sociology of the Good Life. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46, 3: 252–267.
- Melito, Francesco. 2021. Defending the Traditional Polish Way of Life: The Role of Fantasies. *Sprawy Narodowościowe: Seria nowa*, 53, Article 2546. DOI: 10.11649/sn.2546.
- Mudde, Cas. 1996. The War of Words Defining the Extreme Right Party Family. *West Europe Politics*, 19, 2: 225–248.
- Pankowski, Rafał. 2010. *The Populist Radical Right In Poland: The Patriots*. London: Routledge.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Przyspieszenie, wyobcowanie, rezonans*. Przekład Jakub Duraj i Jacek Kołtan. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Rosa, Hartmut, Christoph Henning, eds. 2018. *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*. London, New York: Routledge.
- Smith, Anthony. 2007. *Nacjonalizm*. Przekład Ewa Chomicka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Szacki, Jerzy. 1997. O narodzie i nacjonalizmie. *Znak*, 3: 4-31.
- Szlendak, Tomasz. 2021. Czy rezonans zarezonuje? Hartmut Rosa o gorączce przyspieszenia trawiącej nowoczesność. *Studia Socjologiczne* 3, 242: 137–153. DOI: 10.24425/sts.2021.138478.
- Schütze, Fritz. 2012. Analiza biograficzna ugruntowana empirycznie w autobiograficznym wywiadzie narracyjnym. Jak analizować autobiograficzne wywiady narracyjne. W. K. Kaźmierska, red. *Metoda biograficzna w socjologii*. Kraków: Nomos, 141–278.
- Thomas, Ben, Kayleigh-Ann Clegg, Anne Catherine Holding, Richard Koestner. 2022. From the Good Life to Good Living: A Longitudinal Study Investigating the Relationship Between Good-Life Coherence and Motivation, Goal Progress and Subjective Well-Being. *Journal of Happiness Studies* 23: 1887–1900. DOI: 10.1007/s10902-021-00476-0.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.

Informacja o projektach i ich finansowaniu:

Tożsamość uczestników ruchu nacjonalistycznego w Polsce. Projekt doktorski realizowany w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

REPOP. Prawicowy populizm wśród młodych Niemców i Polaków: Analiza biograficznych motywów wsparcia partii i organizacji prawicowych” (Polsko-Niemiecka Fundacja na rzecz Nauki Polskiej: numer umowy 2019-13)

Przekraczając (nie)widzialne granice. Doświadczenie awansu klasowego w biografjach jednostek (NCN | MINIATURA: 2020/04/X/HS6/00399)

ULTRAGEN. Wchodzenie w dorosłość w czasach ultra-niepewności: międzypokoleniowa teoria „rozedrganych” tranzycji (NCN | OPUS: 2020/37/B/HS6/0168)