

Jan Rutkowski

*Uniwersytet Warszawski**

E-mail: jrutkowski@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-3347-9420

Patriotyzm, tożsamość i śmierć. Rozważania o egzystencji jednostki i wspólnoty politycznej**

Summary

PATRIOTISM, IDENTITY AND DEATH. REFLECTIONS ON THE EXISTENCE OF AN INDIVIDUAL AND A POLITICAL COMMUNITY**

The article reflects on the existential foundations of patriotism, identity and death. The presented considerations take into account the individual and community aspects of the analyzed issues. The preservation of *eidos* (essence) and the adjournment of the end are the central categories of the presented analysis. The starting point for the considerations is the myth-creating aspect of the historiography of Mistrz Wincenty, which forms the foundations of self-understanding for the Polish people. Attention is paid to the renaissance of thinking referring to myths that characterizes contemporary Western culture, described by Chantal Delsol. The concept of patriotism is analyzed using the understanding of this phenomenon proposed by Alasdair MacIntyre, and there are reference to the literature as well. The considerations reveal the tension between patriotism understood as a special kind of loyalty shown towards one's own political community and the requirements of universalist ethics, especially liberal ones. Liberal criticism of patriotism presents it as an anachronistic attitude. It is related to the modern concept of progress. The article refers to the typology of types of progress proposed by Robert Spaemann, but referring to the division of human activities created by Aristotle. The negative effects – also in the sphere of education – of treating the category of progress as an absolute, radicalized and totalized value were emphasized; not requiring justification and equated with good. The article highlights the immanent threat to the existence of individuals and communities. Jonathan Lear's study of the decline and rebirth of a culture created by the Native American community, the Crow tribe, is analyzed.

* Adres: Wydział Pedagogiczny UW, ul. Mokotowska 16/20, 00-561 Warszawa

** Finansowanie publikacji: Uniwersytet Warszawski

The activity of the chief of this tribe in the face of the threat of annihilating the culture of his own people is given as an example of prudent patriotism. Patriotism is associated with the desire to preserve the *eidos* (essence) and the adjournment of the end of the political community.

Keywords: patriotism, identity, death, individual, community, moral education

red. Paulina Marchlik

Wstęp

Za symboliczną datę chrztu Polski uznaje się Wielką Sobotę 14 kwietnia 966 r. Dnia 22 lutego 2019 r. Sejm RP ustanowił dzień 14 kwietnia Świętem Chrztu Polski. W bieżącym roku przypada zatem 1055 rocznica tego wydarzenia. W 2018 r. minęła setna rocznica odzyskania przez Polskę niepodległości. Dlaczego rocznicę odzyskania niepodległości i fakt zaistnienia jako odrębny podmiot polityczny uznaje się za ważne powody do świętowania? Dlaczego mamy pamiętać o tych wydarzeniach?

Polska jako wspólne przedsięwzięcie, projekt mający na celu zorganizowanie życia określonej wspólnoty, ma swój historyczny początek. Jest zatem bytem skończonym w czasie; ma swój początek i – jak wszystko co jest rozciągle w czasie: cywilizacje, kultury, narody, gatunki biologiczne, planety, gwiazdy, galaktyki – będzie miało swój kres. Jak zauważa Chantal Delsol: „przeznaczeniem każdej istoty lub tworu natury bądź kultury jest rozpad, wszystko wzrasta i potem umiera, i zostaje zastąpione czymś innym” (Delsol, 2020, s. 193). Wszystko, co ma początek, ma też swój koniec; nawet jeśli wydaje się on odległy w czasie. Można zapytać prowokacyjnie: czy należy zatem przywiązywać – również w sferze edukacji – tak wielką wagę do istnienia bytu skazanego – jak wszystkie inne – na unicestwienie?

Głównym celem artykułu jest refleksja na temat egzystencjalnych podstaw patriotyzmu, tożsamości i śmierci. Prezentowane rozważania uwzględniają aspekt jednostkowy i wspólnotowy analizowanych zagadnień. Zachowanie *eidos* (istoty) i odraczanie końca stanowią centralne kategorie przedstawionych analiz.

Za punkt wyjścia rozważań obrano mitotwórczy aspekt dziejopisarstwa Mistrza Wincentego Kadłubka. Zwrócono uwagę na – opisywany przez Chantal Delsol – charakteryzujący współczesną kulturę zachodnią renesans myślenia odwołującego się do mitów. Do analizy pojęcia patriotyzmu posłużono się rozumieniem tego zjawiska zaproponowanym przez Alasdaira MacIntyre’a. Pokazano

napięcie między patriotyzmem rozumianym jako szczególny rodzaj lojalności okazywanej w stosunku do własnej wspólnoty politycznej a wymogami etyki uniwersalistycznej, szczególnie liberalnej.

Liberalna krytyka patriotyzmu przedstawia go jako postawę anachroniczną. Związane jest to z nowożytną koncepcją postępu. W artykule wykorzystano typologię rodzajów progresu zaproponowaną przez Roberta Spaemanna, lecz nawiązującą do stworzonego przez Arystotelesa podziału ludzkich aktywności. Zaakcentowano negatywne skutki – również w sferze edukacji – traktowania kategorii postępu jako wartości absolutnej, zradykalizowanej i stotalizowanej; nie wymagającej uzasadnienia i utożsamianej z dobrem.

W artykule zwrócono uwagę na immanentne zagrożenie istnienia jednostek i wspólnot. Zanalizowano przedstawione przez Jonathana Learsa studium upadku i odrodzenia kultury stworzonej przez wspólnotę rdzennych Amerykanów, plemię Wron. Postępowanie wodza tego plemienia w obliczu zagrożenia unicestwienia kultury własnego ludu podano jako przykład roztropnego patriotyzmu, zgodnie z zaproponowanym w artykule rozumieniem *patriotyzmu* jako dążenia do zachowania *eidos* (istoty) i odraczania końca wspólnoty politycznej.

Patriotyzm i mit

Andrzej Nowak w pierwszym tomie *Dziejów Polski* początki polskiej państwowości łączy z chrztem Mieszka I. Historyk zwraca też uwagę na ideę wolności jako motyw obecny od początku w tworzącej się dopiero polskiej tożsamości. Nowak odwołuje się do świadectwa zawartego w mitotwórczym dziejopisarstwie autorstwa Mistrza Wincentego, nazwanego później Kadłubkiem, traktującym o początkach polskiej, jeszcze prehistorycznej, państwowości.

Autor *Dziejów Polski* nie stosuje do analizy dzieła Mistrza Wincentego kryteriów właściwych jedynie „historii naukowej”, lecz raczej akcentuje – wspomniany już – mitotwórczy aspekt jego dziejopisarstwa (Nowak, 2014, s. 48–51). Warto zauważyć, że zdaniem Delsol współczesną kulturę zachodnią charakteryzuje swoisty renesans myślenia mitycznego. Według francuskiej myślicielki nasza współczesność przemierzyła odwrotną drogę w stosunku do klasycznego przejścia od mitu do *logosu*. Dzisiaj porzucamy *logos* i z powrotem zwracamy się ku mitom. Tę zmianę, przez niektórych postrzeganą jako regres, lapidarnie charakteryzuje tytuł jednego z podrozdziałów przywołanej pracy: „Od

Gorgiasza do Platona i z powrotem” (Delsol, 2020, s. 146–150). Zgodność z rzeczywistością nie jest najistotniejszą cechą mitów. Najważniejszy jest sens, którego są nośnikiem. Mity nie muszą być prawdziwe, najistotniejsze jest to, że pełnią one pożyteczną funkcję. Dzisiejsze mity mogą równie dobrze uzasadniać tożsamość określonej wspólnoty, jak i np. prawa człowieka.

Jaką wizję wspólnoty politycznej prezentuje Kadłubek współczesnym sobie i potomnym? Przedstawia czytelnikom opowieść o rzekomym poselstwie, które jakoby miało się zjawić wysłane przez największego wodza wszech czasów, Aleksandra Macedońskiego. Gdy wysłannicy Aleksandra żądają daniny od osłabionego brakiem władcy królestwa Polaków, w jaki sposób odpowiadają nasi przywiązani do wolności protoplaści? Polacy nie mogą ścierpieć obcego panowania, nawet największych potęg, dlatego udzielają następującej odpowiedzi. Zabijają w wyrafinowany okrutny sposób posłów-poborców podatkowych; żywcem łamią im i wyrrywają kości, zaś zdarte z ciał skóry wypychają trawą morską, następnie zaś, odsyłają truchła posłańców z taką wiadomością:

Alexandrowi królowi nad królami władczyni Polska. Żle nad innymi panuje, kto się nad sobą panować nie nauczył, i nie godzien szczytu tryumfu, nad kim żądze panują. Gdy tedy dla twego pragnienia nie ma ochłody ani umiarkowania; owszem ponieważ żądze twoje miary nie znają, więc w nędzy i ubóstwie zawsze pozostaniesz. [...] Polaków zaś ocenia się według dzielności ducha i wytrwałości ciała, nie według bogactw. Nie mają wprawdzie tyle czemby zapamiętałe łakomstwo króla, a raczej tak potwornego zwierza zaspokoić się dało, lecz bądź pewny, że taki mają dostatek dzielnej młodzieży, że nią to twoje łakomstwo nie tylko zaspokoić, ale nawet z tobą do szczytu wytepić potrafią (Kadłubek, 1862, s. 47–48).

Polskość łączy się w tej perspektywie z wolnością i pomysłem samodzielnego ułożenia sobie życia na swój indywidualny i niepowtarzalny sposób, nawet wbrew światowym potęgom i ich interesom. Polska jawi się jako odrębna, specyficzna i niepowtarzalna wspólnota, urzeczywistniająca się na swój własny sposób. Jak wcześniej wspomniano, powyższe opowieści mogą być kwestionowane z punktu widzenia naukowej historii, podobnie jak krytykowany i wręcz nazywany „bajazerem z ciemnogrodu” (Stabińska, 1973, s. 125) był twórca *Kroniki Polskiej*. Negatywna ocena może jednak zostać złagodzona gdy przyjmie się twierdzenie Delsol, że we współczesnej kulturze zachodniej „[...] dokonuje się przejście od prawdy do mitu” (Delsol, 2020, s. 102), który w swej najważniejszej funkcji przede wszystkim „[...] stanowił program moralny, a nie program prawdy” (Delsol, 2020, s. 104).

Patriotyzm i tożsamość

W eseju *Czy patriotyzm jest cnotą?* Alasdair MacIntyre charakteryzuje patriotyzm jako szczególny rodzaj lojalności okazywanej wobec własnego narodu. Nie chodzi jednak o jakąkolwiek lojalność. Zdaniem MacIntyre'a patriotyzmu nie należy mylić z bezrefleksyjną lojalnością wobec własnego narodu; lojalnością, która zupełnie nie bierze pod uwagę indywidualnych cech, zasług i osiągnięć. Wręcz przeciwnie, cenimy własny naród za konkretne zasługi i właściwości. Jak pisze filozof:

Jednakże patriota nie ocenia w taki sam sposób identycznych zasług i osiągnięć, gdy są to zasługi i osiągnięcia innego narodu niż jego własny. Ocenia je bowiem [...] nie po prostu jako zasługi i osiągnięcia, lecz jako zasługi i osiągnięcia tego określonego narodu (MacIntyre, 2004, s. 286).

Okazywana przez patriotę lojalność wobec własnego narodu nie jest tożsama z wymogiem bezwarunkowej akceptacji wszystkich przejawów funkcjonowania tego narodu. Krytyce podlegać mogą zarówno historyczne, jak i współczesne wybory, władze, przywódcy, rządy i ich poczynania. Czego jednak patriota nie może zakwestionować? Gdzie znajduje się granica krytyki, której przekroczenie unicestwia patriotyzm?

Według MacIntyre'a patriota nie może zakwestionować sensu i celu istnienia swego narodu jako odrębnego bytu. Co musi być zatem wolne od krytyki?

Odpowiedź brzmi: naród pojęty jako projekt, jako projekt zrodzony w przeszłości i tak rozwijany, że dał początek moralnie odrębnej wspólnotie, która oblekała swe roszczenie do autonomii politycznej w różne zorganizowane i zinstytucjonalizowane postacie. [...] Patriota zobowiązany jest do określonego sposobu wiązania przeszłości, która nadała mu charakterystyczną moralną i polityczną tożsamość z przyszłością projektu, którym jest jego naród i za którego zrealizowanie jest on odpowiedzialny. Tylko to posłuszeństwo jest bezwarunkowe, zaś posłuszeństwo określonym rządom, formom rządów lub określonym przywódcom będzie całkowicie zależało od tego, czy podtrzymują oni ów projekt, czy też go udaremniają lub niweczą (MacIntyre, 2004, s. 297).

W tej perspektywie ostatecznym zerwaniem z patriotyzmem jest urzeczywistnione przekonanie, że w wymiarze indywidualnym i zbiorowym lepiej możemy się spełnić w ramach innej organizacji niż Polska; inna kultura, inny porządek moralny, inna mentalność zapewniają większą pomyślność, pewniejsze rezultaty, maksymalną satysfakcję. Lepiej przestać być Polakiem...

Opisywana pokusa nie jest nowym wyzwaniem i uleganie jej niezmiennie kwestionuje patriotyzm u samych podstaw. Dobrą literacką ilustrację opisaną tu sytuacji znajdziemy w polskiej epopei narodowej Adama Mickiewicza *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie* (1834). Spośród korowodu wielobarwnych i wielowymiarowych postaci, niepozbawionych słabości, dynamicznych i często niejednoznacznych moralnie, uderza wyjątkowo surowa ocena jednego z dowódców wojsk rosyjskich. Dowództwo rosyjskiego, można powiedzieć okupacyjnego – chociaż legalnego – wojska, reprezentują kapitan Ryków i jego przełożony major Płut. Rodowity Rosjanin kapitan Ryków jest przedstawiony jako pozbawiony osobistej antypatii do Polaków. Wręcz przeciwnie, może być postrzegany jako współofiara carskiego zniewolenia i człowiek w sumie sympatyczny. Inaczej major Płut, który – co jest niezmiennie istotne – jest z pochodzenia Polakiem.

Ten Major, Polak rodem z miasteczka Dzierowicz,
Nazywał się (jak słyhać) po polsku Płutowicz,
Lecz przechrcił się; łotr wielki, jak się zwykle dzieje
Z Polakiem, który w carskiej służbie zmoskwicieje (Mickiewicz, 1860, s. 145)

Major Płut (niegdyś Płutowicz) zna i słusznie piętnuje – przecież niewyimaginowane – wady rodaków, szczególnie szlachty. Sam jednak nie jest wolny od tych przywar, dodatkowo jednak – inaczej niż pyszałkowaci i kłótlivi, lecz przecież jednocześnie odważni i szlachetni ziomkowie – major okazuje się nikczemnym tchórzem. Jednak to nie prywatne przywary powodują jego samowyluczenie ze wspólnoty moralnej. Najistotniejszy jest praktyczny wniosek jaki Płut wysnuwa z – nie pozbawionej podstaw – krytyki wad narodowych. Niedysiejszy Polak stwierdza, że lepiej mu się będzie wiodło, gdy będzie poddanym wielkiego imperium. Swoją dotychczasową tożsamość odczuwa jako obciążenie, szkodliwy balast, którego najlepiej jest się pozbyć, zaś Polskę uznaje – by posłużyć się określeniem MacIntyre'a – za projekt moralny nie wart kontynuowania. Tym samym przekracza granicę patriotyzmu. Transgresja ta wydaje się wyborem ostatecznym. Być może dlatego Mickiewicz decyduje, że jedyną adekwatną, a zatem równie nieodwracalną i ostateczną odpowiedzią jest zabójstwo, którego – *pro publico bono* – Klucznik Gerwazy dopuszcza się na majorze Płucie. Mimo późniejszych wyrzutów sumienia, właściciel Scyzoryka zasadniczo zgadza się – jak można sądzić – z przekonaniem MacIntyre'a, że patriotyzm, rozumiany jako troska o dobro wspólne, wymaga okazywania szczególnej lojalności w stosunku do własnego narodu (MacIntyre, 2004, s. 286), nierzadko nawet kosztem poniesienia osobistej winy moralnej.

Ta wina moralna jest szczególnie istotna, gdy patriota jest jednocześnie zwolennikiem jednej z wersji uniwersalistycznej moralności: np. chrześcijańskiej, kantowskiej lub liberalnej. Ksiądz Robak przestrzega Gerwazego:

Wielki grzech bezbronnego zabić niewolnika!
Chrystus zabrania mścić się nawet i nad wrogiem!
Oj Kluczniku! odpowiesz ty ciężko przed Bogiem (Mickiewicz, 1860, s. 163)

Jednak już w następnym zdaniu duchowny odróżnia zbrodnię popełnioną z pobudek osobistych od morderstwa motywowanego troską o dobro wspólnoty i – jak można sądzić – zdecydowanie odrzuca i piętnuje tylko prywatne porachunki. Motywacja druga – *pro publico bono* – zdaje się usprawiedliwiać zabójstwo majora Płuta.

W opisywanej perspektywie tożsamość narodowa związana jest z podmiotowością moralną i w znacznym stopniu ją warunkuje.

Patriotyzm i moralność

Z punktu widzenia uniwersalistycznej moralności liberalnej takie – motywowane patriotyzmem i uzasadniane dobrem wspólnoty – usprawiedliwienie śmierci wroga, może budzić poważne wątpliwości etyczne. Czy nie jest występkiem faworyzowanie własnej wspólnoty i szczególna troska o jej trwanie jako odrębnego bytu? Akceptacja uniwersalistycznego i indywidualistycznego stanowiska moralności liberalnej implikuje – w wersji słabszej – uznanie twierdzenia, że „patriotyzm jest fenomenem niebezpiecznym moralnie” (MacIntyre, 2004, s. 299). W mocniejszej wersji, zdaniem MacIntyre’a: „Wierność tak rozumianej [liberalnej] moralności nie tylko nie daje się pogodzić z traktowaniem patriotyzmu jako cnoty, lecz wymaga, aby patriotyzm [...] był traktowany jako występki” (MacIntyre, 2004, s. 290).

A jeśli liberałowie się mylą? MacIntyre (1996, 2009) przytacza różne wersje istotnych zarzutów w stosunku do moralności liberalnej i sam opowiada się za wspólnotową wizją moralności. Jego zdaniem to kontekst wspólnoty nadaje sens działaniom moralnym. Tylko w obrębie wspólnoty jednostki stają się zdolne do moralności, są w niej podtrzymywane i stają się moralnymi podmiotami. Poza wspólnotą jednostka łatwo traci standardy osądu moralnego. Jej aktywność moralna uzależniona jest od uczestnictwa: w życiu wspólnoty, w interakcjach społecznych i w dialogu prowadzącym do oceny twierdzeń

i czynów. „Bez warunków, w których takie stosunki i działania są skutecznie podtrzymywane, możliwość wykorzystywania władz działalności moralnej będzie zagrożona [*undermined*]” (MacIntyre, 1999, s. 321). Według MacIntyre’a pojedynczy człowiek może zaistnieć i trwać jako podmiot moralny tylko dzięki moralnemu wsparciu wspólnoty:

Lojalność wobec tej wspólnoty, wobec hierarchii określonego pokrewieństwa, określonej wspólnoty lokalnej i określonej wspólnoty naturalnej jest [...] wstępnym warunkiem moralności. Dlatego też patriotyzm i spokrewnione z nim inne rodzaje lojalności nie są cnotami po prostu, lecz cnotami centralnymi (MacIntyre, 2004, s. 294).

W tej perspektywie patriotyzm nie tylko nie jest moralnym występkiem, lecz w określonych sytuacjach może wręcz uchodzić za warunek konieczny zaistnienia moralności.

Komunitarystyczne – i mające jednak relatywistyczne implikacje – stanowisko MacIntyre’a krytykuje Martha C. Nussbaum. Myślicielka wierzy w możliwość prowadzenia racjonalnego namysłu nad własną tradycją i poszukiwania uniwersalnych standardów uzasadniania i oceny praktyk określonej wspólnoty politycznej. Uniwersalność ta umożliwia również racjonalny dialog z przedstawicielami innych wspólnot i kultur (Nussbaum, 2008). Wspólnotowej perspektywie szkockiego filozofa Nussbaum przeciwstawia zakorzenione w myśli liberalnej indywidualistyczne i oświeceniowe rozumienie moralności. MacIntyre oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności uznaje za źródło upadku moralnego charakteryzującego – jego zdaniem – współczesną kulturę zachodnią (MacIntyre, 1996, s. 52). Według Nussbaum jej oponent w swych krytykach liberalizmu trywializuje tę koncepcję i polemizuje z uproszczoną i selektywną wizją doktryny (Nussbaum, 1989).

Patriotyzm i postęp

Liberalna krytyka patriotyzmu jako lojalności wobec własnego narodu uznaje go za postawę stronnictwą i z tego powodu zasadniczo niemoralną. Oczywiście, nie wszystkie rodzaje patriotyzmu wymagają maksymalnie silnej i bezwarunkowej lojalności, dlatego nie każda wersja patriotyzmu będzie jednoznacznie kwestionowana przez liberałów. Na przykład proponowany przez Jürgena Habermasa „patriotyzm konstytucyjny” daje podstawę do zintegrowania nowoczesnych, wielokulturowych społeczeństw trapionych napięciami

i sprzecznościami, a jednocześnie taka lojalność wobec konstytucji pozwala uniknąć nacjonalizmu (Habermas, 1993, s. 20–30). Między „silnym” patriotyzmem MacIntyre’a a kosmopolityzmem można wskazać „patriotyzm umiarkowany”. Zwolennicy tego stanowiska nie zgadzają się z przekonaniem, że między wartościami uniwersalnej moralności a lojalnością wspólnotową istnieje trwała sprzeczność (*Patriotism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy).

Zakwestionowanie jako szkodliwego anachronizmu wymogu szczególnej lojalności w stosunku do własnego narodu związane jest z wiarą w postęp. Żeby jednak nie posługiwać się pojęciem postępu w sposób bałamutny lub zideologizowany, należy po pierwsze, przede wszystkim określić obszar, w obrębie którego rozwój wydarzeń daje się ocenić jako pozytywny lub negatywny. Po drugie zaś – rozpoznać cel, sens lub jakiś inny parametr, który pozwala ocenić zmianę jako poprawę lub pogorszenie. Konieczne jest określenie, w jakim zakresie i ze względu na co dany stan można ocenić jako postęp lub regres. Bez tego te dwa przeciwstawne pojęcia stają się nieodróżnialne. Jak zauważył Robert Spaemann:

Pojęcie postępu lub postępowości nigdy nie może być predykatem niewymagającym dalszej interpretacji. Gdy jednak postęp uznaje się za wartość absolutną, zamiast definiować go przez jakąś określoną wartość, gdy „postępowy” będzie określeniem zastępującym predykat „dobry” [...] pojawia się idea postępu [...], który nie jest już wartością względną wobec jakiegoś systemu odniesienia, ale oznacza po prostu wyższy poziom rozwoju. Co to jednak znaczy: wyższy? Zradykalizowane i stotalizowane pojęcie postępu samo siebie znosi. Staje się puste i nieodróżnialne od regresu (Spaemann, 1999, s. 76–77).

Cytowany tu autor odróżnia dwa rodzaje „typy idealne” postępu. Typ A, to taki rodzaj postępu, któremu dopiero jego koniec nadaje sens. Typ B – to postęp, który stanowi poprawę niezależnie od owego końca. W przypadku pierwszego typu postępu (A), np. gdy buduje się dom, nie jest istotne do jakiego etapu doprowadzono budowę, jeśli nie udało się ukończyć domu i zamieszkać w nim. Podobnie, jeśli nie udało się zdążyć na pociąg, nie jest ważne jak szybko biegliśmy i ile minut się spóźniliśmy. Jeśli *telos* (cel) nie został urzeczywistniony, działania zmierzające do niego tracą sens. Składowe części mają sens tylko w perspektywie zaprojektowanej i wytworzonej przyszłej całości. Gdybyśmy z góry wiedzieli, że nie ukończymy domu lub spóźnimy się na pociąg, nie podejmowalibyśmy tych działań.

Inaczej postęp B – *telos* jest już urzeczywistniony w momencie, gdy proces się rozpoczyna. Określona całość nie jest wytwarzana, ale już istnieje – człowiek, wspólnota, instytucja. Postęp w tym wypadku nie polega na wytwarzaniu, ale na

poprawie, polepszaniu czegoś zastanego, już istniejącego. Przy tym postępie (B) nie ma konieczności precyzyjnego wyznaczania optimum lub ostatecznego celu, który należy osiągnąć. Wystarczy podać kierunek zmian, żeby dostrzec poprawę lub regres. Sens działań nie polega na finalnym urzeczywistnieniu celu, lecz jest już obecny, tu i teraz. Z tego rodzaju postępowaniem (B) można mieć do czynienia np. w sytuacji nauki gry na instrumencie muzycznym lub uprawiania tradycyjnych sztuk walki (ale nie jako dyscypliny sportowej).

Przywołany podział ma swoje źródło w filozofii Arystotelesa, w rozróżnieniu dwóch rodzajów ludzkich działań: *praxis* i *poiesis*. Postęp typu A związany jest z wytwarzaniem (*poiesis*) – ma sens tylko jako etap do celu ostatecznego i usprawiedliwiony jest jedynie przez osiągnięcie tegoż. Postęp typu B można zrozumieć jako poprawę istniejącej *praxis*, poprawę żywego organizmu, człowieka lub wspólnoty.

Katastrofalne skutki – zarówno w polityce, jak i w edukacji – przynosi brak świadomości tego rozróżnienia, co nierzadko prowadzi do forsowania postępu typu A kosztem regresu w sferze *praxis*. Postęp A zawsze jest czymś umownym i powinien być związany z postępowaniem B i w żadnym razie nie może powodować, ani nawet wspomagać regresu B. Przykład: skoro okres dzieciństwa i młodości nie jest jedynie przygotowaniem do dorosłości, lecz jest jednym z aspektów ujawniania się człowieczeństwa, edukacja na żadnym etapie nie może skupiać się jedynie na wytwarzaniu i egzekwowaniu „efektów kształcenia”. Znacznie istotniejsze jest, w jaki sposób te „efekty” zostały osiągnięte, czy proces ten przyczynił się do poprawy, rozwoju (B) człowieczeństwa, czy też zdegradował je, ucząc oszukiwania, egoizmu i manipulacji.

Postęp typu A kończy się wraz z wytworzeniem domu lub wprowadzeniem np. komunizmu (uznanego za jedyny sprawiedliwy społecznie system) i ma sens jedynie wtedy, gdy zamysł został urzeczywistniony. Jednak postęp typu B w pewnym sensie również ma swój kres – chociaż innego rodzaju; instrumentalista kiedyś straci swą biegłość, podobnie jak okinawski mistrz karate, mimo że zachowuje zadziwiająco długo sprawność bojową, również w końcu ją utraci. Dlaczego tak się dzieje? „Czemu w ogóle istnieje koniec? Dlaczego systemy nie są *perpetua mobilia*?” (Spaemann, 1999, s. 67).

Patriotyzm i śmierć

Wszystkie istniejące struktury: biologiczne, społeczne i duchowe nie są strukturami fizycznymi, ale jednocześnie ich budowa i reprodukcja muszą być

zgodne z prawami fizyki, muszą mieścić się w obrębie tego, co fizycznie możliwe. Struktury są nietrwałą nadbudową odcisniętą w pierwotnym chaosie i dlatego entropia, wyczerpanie stale im zagraża i w końcu triumfuje. Właściwe pytanie nie dotyczy zatem tego, czy wszystkie jednostki, wspólnoty i kultury przestaną istnieć, ale raczej – kiedy i w jaki sposób? Trwanie uporządkowanych struktur niejako wbrew chaosowi wymaga nieustannych starań. Z codziennego doświadczenia wiemy, ile wciąż ponawianych zabiegów wymaga utrzymanie porządku w kuchni, w domu, w ogrodzie. O porządek trzeba dbać, nieporządek robi się sam.

Dlaczego zatem zmywamy naczynia, skoro niebawem znowu będą brudne? Dlaczego mimo świadomości nieuchronności śmierci dbamy o zdrowie? Samo przetrwanie, nie mówiąc już o dążeniu do doskonałości, wymaga wysiłku, co jest zatem rzeczywistym celem tego wysiłku, skoro na końcu czeka nas kapitulacja? O jaki jednak koniec chodzi? Jaki rodzaj końca? Co lub kto się kończy?

Żeby odpowiedzieć na podobne pytania Spaemann odwołuje się do filozofii Platona i Arystotelesa. Przywołuje odróżnienie pojęć *telos* i *eidos*. Nie każdy stan końcowy jest jednocześnie celem. Celem jest stan najlepszy (Aristoteles, 1968, s. 41). Śmierć, mimo iż jest końcem życia, nie może być uznana za jego cel. Prawdziwym celem jest trwanie przy swej formie i odraczanie końca; zachowanie własnej istoty mimo nieuchronności fizycznego rozpadu.

Problem samozachowania nie dotyczy tylko jednostek, ale również kultur, wspólnot, narodów, plemion. Jonathan Lear, filozof i psychoanalityk, w studium *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego* (2013) analizuje sytuację jednego z plemion rdzennych Amerykanów, plemienia Wron. Przedstawiciele tego wyjątkowo wojowniczego ludu prowadzili życie całkowicie uzależnione od stad bizonów. Polowali na bizona i toczyli walki o przetrwanie z sąsiednimi plemionami, szczególnie Siuksami. Cenili męstwo, odwagę, wojowniczność i grabież. Jednak w pewnym momencie materialne podstawy ich kultury i sposobu życia zostały zniszczone. Wedle słów wodza Wron o imieniu Wiele Przewag „Odkąd [...] odeszły bizona, serca moich ludzi upadły na ziemię i nikt ich już nie podniósł. Później nic już się nie wydarzyło” (Lear, 2013, s. 4–5).

Można powiedzieć, że – zdaniem wodza – wraz z zamknięciem w rezerwacie i porzuceniem dawnego wojowniczego sposobu życia, historia plemienia Wron się zakończyła. Nie był to jednak optymistyczny „koniec historii” przepowiadany i wyczekiwany przez nowożytnych myślicieli, włącznie z Francisem Fukuyamą (1996). „Koniec historii” plemienia Wron wynikał z wyczerpania się sensu ich sposobu życia, z destrukcji materialnych i przyrodniczych podstaw

ich kultury. Plemię Wron było świadkiem śmierci własnej kultury. Historia tego ludu pokazuje nam również, że każda wspólnota i jej kultura podatna jest i zagrożona upadkiem. Jak należy żyć, mając świadomość tego zagrożenia? Jak można i czy warto dalej żyć po takim wydarzeniu?

Zdaniem Leara, Wrony tak długo, jak długo były silnym plemieniem, nie rozumiały tej szczególnej podatności na zranienie związanej z niebezpieczeństwem końca kultury, własnego sposobu życia (Lear, 2013, s. 13). Jeśli chodzi o drugie pytanie, dwóch różnych odpowiedzi udzieli i – w związku z tym – prezentowali dwie różne postawy: wódz płamienia Wron Wiele Przewag i wódz konkurencyjnego plemienia Siuksów – Siedzący Byk. Ten drugi postanowił zbrojnie przeciwstawić się najeźdźcom, walczył do końca i przegrał; nie zdołał obronić modelu życia swojego i innych Siuksów. Inaczej Wiele Przewag: dzięki snom i wizjom doszedł do przekonania, że jego współplemieńcy posiadają zdolność uczenia się od innych i dzięki temu będą potrafili żyć w nowej rzeczywistości.

Piotr Nowak we wstępie do książki Leara zauważa, że strategię, którą obrał wódz Wiele Przewag można uznać za „konformizm, układanie się z silniejszym. Lub realizm oparty na chłodnej kalkulacji sił własnych i przeciwnika” (Nowak, 2013, s. XII). Można by zatem zarzucać Wielu Przewagom oportunizm i słać niezłomność Siedzącego Byka. Należy jednak zauważyć, że obaj wodzowie zasadniczo zgadzali się, że trzeba działać tak, by zachować *eidos*. Mieli jednak odmienne zdania na temat tego, co jest istotą tożsamości ich i ich współplemieńców.

Wódz wojowniczych Siuksów, jeszcze do niedawna dążących do eksterminacji Wron i całkowitej zagłady tego plemienia (Lear, 2013, s. 28), w obliczu zagrożenia ze strony białych nawoływał do zjednoczenia rdzennych plemion i stworzenia nowej wspólnoty, swoistej unii panindiańskiej połączonej nową religią pejotlu, która położyła podwaliny pod wszechindiański Kościół rdzennych Amerykanów. „Siedzący Byk starał się ocalić tradycyjny styl życia Siuksów. Posłużył się jednak w tym celu rytuałem, który był całkowicie nowy – i powstał w odpowiedzi na dotkliwą klęskę” (Lear, 2013, s. 162).

Inaczej Wiele Przewag, przekonany o specyfice swojego ludu, chciał się odwoływać do tych elementów tradycji i tożsamości swych rodaków, które pozwolą przetrwać i zachować własną istotę, mimo zniszczenia materialnych i przyrodniczych podstaw ich kultury.

Wiele Przewag musiał uznać destrukcję telosu – fakt, że dawne sposoby dobrego życia odeszły w przeszłość. Aby to uznać, musiał zdać sobie sprawę, że tradycyjne sposoby konstruowania znaczenia [...] zostały unicestwione. Wiele Przewag zdał sobie z tego sprawę i nie wpędziło go to w rozpacz, a wręcz przeciwnie – stało się jedynym sposobem na jej uniknięcie. Trzeba rozpoznać zniszczenie, które się dokonało, jeśli chce się je przekroczyć (Lear, 2013, s. 163).

Przekroczenie to stało się możliwe również dzięki temu, że wodzowi Wron udało się przenieść w radykalnie nowy kontekst i dzięki temu ocalić niektóre z tradycyjnych wzorców kultury wojowników. Miało to istotne znaczenie dla edukacji formującej poczucie tożsamości współczesnych młodych przedstawicieli plemienia Wron, którzy – według Leara, podczas rozmowy – „wyrażali się sceptycznie o ruchu panindiańskim. Uważali go za symptom porażki, jaką poniosły inne plemiona. Wrony w swoim przekonaniu potrafiły zachować rytuały własnego plemienia, więc uważały panindiańskie ceremonie za rozwadnianie ich unikalnego Wroniego dziedzictwa” (Lear, 2013, s. 162).

Wodzowi Wiele Przewag udało się odroczyć upadek własnego ludu, odroczyć jego koniec. Zdaniem Roberta Spaemanna: „Odraczanie końca jest podstawową strukturą wszelkiej godziwej polityki” (Spaemann, 1999, s. 80). W tym sensie można uznać Wiele Przewag za wybitnego polityka i patriotę. W ludzkich możliwościach nie leży bowiem uniknięcie końca, lecz jedynie jego odroczenie. Podobnie pokój, o który zabiegać może polityk będzie długotrwałym pokojem, gdyż wieczny pokój – wbrew np. nadziejom Immanuela Kanta wyrażonym już w tytule dzieła *O wiecznym pokoju* – również nie leży w ludzkich możliwościach. W klasycznym rozumieniu „Polityka oznacza: czujne trzymanie w szachu tendencji, które sprzyjają wybuchowi «przedwiecznego chaosu»” (Spaemann, 1999, s. 80).

Kiedy uciążliwa i mozolna walka z chaosem, przejawiająca się w tak różnych czynnościach, jak: zmywanie naczyń, sprzątanie, dbanie o zdrowie, korygowanie niesprawiedliwości społecznych, staje się nie do zniesienia? Gdy pojawia się nadzieja na ostateczne zwycięstwo; posprzątanie „raz na zawsze”, nieśmiertelność, nieodwracalne ustanowienie ustroju sprawiedliwości społecznej, wieczystego pokoju itp. Pojawia się też wtedy, opisywane przez Delsol w książce *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność* porzucenie – jako niespełniającego oczekiwań – świata spraw ludzkich, świata danego człowiekowi, na rzecz świata wytworzonego.

Porzucenie świata może się dokonywać na różne sposoby. Niektórzy roszczą sobie prawo do całkowitego zawładnięcia przyrodą; inni chcą zmienić człowieka w cyborga. Byli tacy,

którzy chcieli stworzyć społeczeństwo bezklasowe, i tacy, którzy stworzyli społeczeństwo składające się wyłącznie z wysokich blondynów o barbarzyńskich manierach (Delsol, 2017, s. 17).

W każdym razie *praxis* została zastąpiona przez *poiesis*.

Zakończenie

Odraczanie tego, co nieuchronne, odraczanie końca, samozachowanie, troskę o siebie, wspólnotę, kulturę, można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze może ono być rozumiane jako zachowanie samego siebie „za wszelką cenę”, to znaczy nawet za cenę podstaw tożsamości tego, co należy zachować – podstaw, które to, co należy zachować czynią wartym zachowania. Po drugie zaś, może jednak „oznaczать coś przeciwnego: utrzymanie się w *eidos*, w «istocie», nawet za cenę skończonej, ziemskiej egzystencji” (Spaemann, 1999, s. 69). Każdy byt może zdradzić siebie, swoją istotę, jednak jeśli nie nastąpi to przed końcem jego fizycznego istnienia, to znaczy, że nie nastąpi nigdy.

Jednak zdrada z istoty swej jest możliwa w każdym momencie, zaś wszystko co jest możliwe zdarzy się w odpowiednio długim czasie. Śmierć, fizyczny koniec jawi się zatem jako ratunek i nadzieja na zachowanie do końca własnej istoty. Każdy kiedyś w końcu ulegnie, zdradzi – ale jeszcze nie teraz. Jeszcze nie dziś. Fizyczny koniec, śmierć, ratuje przed zdradą – śmiercią moralną.

Mimo to ludzie słusznie cieszą się, gdy unikną wypadku drogowego, wyleczą się z choroby lub odzyskają niepodległość narodową – odroczą nieuchronny koniec. Utrzymanie się w *eidos* i odroczenie końca zawsze jest powodem do radości, gdyż to jest najwięcej, co mogą osiągnąć jednostka i wspólnota polityczna. Przynajmniej w ziemskiej perspektywie.

Uwzględnienie przedstawionych w tym tekście wybranych aspektów złożonych relacji zachodzących między patriotyzmem a takimi pojęciami, jak: mit, tożsamość, moralność, postęp i śmierć pozwala lepiej zrozumieć istotę patriotyzmu i daje większą szansę na udzielenie adekwatnych odpowiedzi na wyzwania, przed jakimi staje współczesna teoria i praktyka pedagogiczna, szczególnie w obszarach wychowania obywatelskiego, patriotycznego i moralnego.

References

- Arystoteles (1968). *Fizyka*, tłum. K. Leśniak. Warszawa: PWN.
- Delsol, Ch. (2017). *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Delsol, Ch. (2020). *Czas wyrzeczenia*, tłum. G. Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fukuyama, F. (1996). *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Habermas, J. (1993). *Obywatelstwo a tożsamość narodowa: rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kadłubek, W. (1862). *Mistrza Wincentego, zwanego Kadłubkiem, biskupa krakowskiego, Kronika polska*. Kraków: Wytłoczono u Ż. J. Wywialkowskiego. Pobrane z: <https://pbc.gda.pl/dlibra/doccontent?id=43988&from=FBC>
- Kant, I. (1995). *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, wstęp i red. K. Bal. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lear, J. (2013). *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, tłum. M. Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre, A. (1999). Social Structures and their Threats to Moral Agency. *Philosophy*, nr 74(289), 311–329.
- MacIntyre, A. (2004). Czy patriotyzm jest cnotą?, tłum. T. Szubka. W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów* (s. 285–304). Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- MacIntyre, A. (2009). *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, tłum. A. Chmielewski, P. Machura, Ł. Nysler, K. Liszka, D. Dralus, J. Nalichowski, A. Orzechowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mickiewicz, A. (1860) *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie*. Wydawnictwo Fundacja Nowoczesna Polska. Pobrane z: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pan-tadeusz>
- Nowak, P. (2013). Wstęp. W: J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, tłum. M. Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Nowak, A. (2014). *Dzieje Polski. Skąd nasz ród*, t. 1. Kraków: Biały Kruk.
- Nussbaum, M. (1989). Recoiling from Reason. [Review of Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*]. *The New York Review of Books*, Dec. 7 1989, 36–41.
- Nussbaum, M. (2008). *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Patriotism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/patriotism/>
- Spaemann, R. (1999). *Ten, który powstrzymuje – i ostatni bój*, tłum. X. Dolińska. W: K. Michalski (red.), *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności* (s. 66–82). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Stabińska, J. (1973). *Mistrz Wincenty*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.