

CZY PATRIOTYZM JEST CNOTĄ?*

ALASDAIR MACINTYRE



I

Do głównych zadań filozofa moralności należy jasne wyrażenie przeświadczeń społeczeństwa, w którym żyje, tak aby owe przeświadczenia mogły stać się przedmiotem racjonalnych dociekań. Zadanie to staje się tym bardziej naglące, gdy w obrębie tej samej wspólnoty występują różne ścierające się i niedające się uzgodnić przekonania, głoszone bądź przez rywalizujące grupy, które różnią się co do zasadniczych kwestii moralnych, bądź też przez jeden i ten sam zbiór jednostek, posłusznych współzawodniczącym ze sobą moralnym zasadom. W obu wypadkach pierwszym zadaniem filozofa moralności jest ujawnienie, o co chodzi w owych sporach, i takie właśnie zadanie stawiam sobie w tym wykładzie.

Nie ma bowiem wątpliwości, że w naszym społeczeństwie patriotyzm stanowi przedmiot wielkich kontrowersji. I chociaż błędne byłoby założenie, że istnieją dwa wyraźne, proste i wzajemnie przeciwstawne zbiory przekonań dotyczących patriotyzmu, to można chyba uznać, iż szereg sprzecznych poglądów na ten temat tworzy spektrum o dwóch biegunach. Na jednym krańcu znajduje się pogląd, uznawany niemal powszechnie w wieku XIX i będący komunałem z kręgu kultury literackiej czytelników McGuffeya, że patriotyzm oznacza pewną cnotę. Na drugim krańcu sytuuje się kontrastujące z powyższym poglądem przekonanie, wyrażane z szokującą czasami wręcz jasnością w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, że patriotyzm jest występkiem. Mylna byłaby sugestia, że moim zamiarem jest podanie argumentów za przyjęciem jednego z tych poglądów. Mam nadzieję jedynie ukazać wyraziście to, co je dzieli.

Pierwszy konieczny krok w tym kierunku stanowi rozróżnienie właściwego patriotyzmu i dwóch innych postaw, które zbyt łatwo z nim się utożsamia. Pierwszą przejawiają ci, którzy są protagonistami spraw własnego narodu, ale tylko dlatego, że – jak twierdzą – ich naród jest jedynym szermierzem jakiegoś wielkiego ideału moralnego. W okresie pierwszej wojny światowej (1914–1918) Max Weber głosił, iż powinno się popierać cesarstwo niemieckie, gdyż jest ono podstawą tego, co określa się mianem *Kultur*, natomiast Emile Durkheim z równym zapałem głosił, że powinno się popierać Francję, ponieważ stanowi ona podstawę tego, co okre-

śla się mianem *civilisation*. Również i dzisiaj są tacy politycy amerykańscy, którzy głoszą, że winni jesteśmy posłuszeństwo Stanom Zjednoczonym, gdyż bronią one dobrodziejstwa wolności przed złem komunizmu. Dwie cechy odróżniają tę postawę od patriotyzmu: po pierwsze, to ideał, a nie naród jest tu pierwszoplanowym przedmiotem uwagi; po drugie zaś, jeśli troska o ideał dostarcza im argumentów za wiernością ich krajowi, to dostarcza ona racji wymagających popierania swego kraju przez każdego, bez względu na narodowość lub obywatelstwo.

W przeciwieństwie do tego, patriotyzm może być określony jako taki rodzaj lojalności wobec danego narodu, jaki przejawiają jedynie ci, którzy są owego narodu przedstawicielami. Tylko Francuzi mogą być patriotami w odniesieniu do Francji, natomiast każdy może uczynić sprawę *civilisation* swoją własną sprawą. Byłoby to jednak zbyt uproszczenie problemu, gdyby wraz z powyższym nie uczynić drugiego, równie ważnego rozróżnienia. Patriotyzmu nie należy mylić z bezmyślną lojalnością wobec własnego narodu, która nie bierze w ogóle pod uwagę jego właściwości. Patriotyzmem – i to jest jego cechą powszechną i swoistą – nie są po prostu względy okazywane własnemu narodowi, lecz względy dla określonych cech, zasług i osiągnięć własnego narodu. Te ostatnie są w istocie oceniane jako zasługi i osiągnięcia, i taki właśnie ich charakter dostarcza racji wspierających postawy patriotyczne. 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 – w każdym razie występując w roli patrioty – nie po prostu jako zasługi i osiągnięcia, lecz jako zasługi i osiągnięcia tego określonego narodu.

Stwierdzając to, zwracamy uwagę na fakt, że patriotyzm należy do klasy cnót (jeśli w ogóle jest cnotą), które polegają na okazywaniu lojalności. Klasa ta obejmuje również wierność małżeńską, miłość do własnej rodziny i rodu, przyjaźń oraz lojalność wobec takich instytucji, jak szkoła czy kluby krykietowe lub baseballowe. Wszystkie te postawy polegają na okazywaniu określonym osobom, instytucjom lub grupom względów (co pociąga za sobą specyficzne działania) opartych na określonym historycznym związku zachodzącym między osobą okazującą owe względy a stosowną osobą, instytucją lub grupą. Wiąże się z tym często, chociaż nie zawsze, uczucie wdzięczności za dobra, o których jednostka sądzi, że otrzymała je od owej osoby, instytucji lub grupy. Ale jeszcze jednym błędem byłoby przypuszczenie, że patriotyzm lub inne postawy odwołujące się do lojalności opierają się w swej istocie przede wszystkim na wdzięczności. Istnieje bowiem wiele osób, instytucji i grup, wobec których każdy z nas ma rzeczywiste powody do odczuwania wdzięczności, a mimo to w tych przypadkach ten rodzaj lojalności nie wchodzi w grę. Patriotyzm i inne tego typu postawy nie wiążą się po prostu z wdzięcznością, lecz z określonym rodzajem wdzięczności. Ci więc, którzy traktują patriotyzm i inne podobne postawy oparte na lojalności jako cnoty, nie muszą wcale wierzyć, że to, co są dłużni swojemu narodowi – czy też komu-

kolwiek lub czemukolwiek innemu – jest po prostu dopłatą za otrzymane dobra opartą na jakiejś relacji odwzajemniania dóbr.

Tak więc, chociaż ktoś może jako patriota kochać swój własny kraj czy też jako mąż lub żona dochowywać wierności małżeńskiej oraz podawać – jako powody częściowo przemawiające na rzecz tej postawy – zasługi tego kraju lub małżonka i wdzięczność za otrzymane od nich dobra, to jednak będą to wyłącznie częściowe powody, gdyż ocenia się tu właśnie zasługi mego kraju lub małżonka czy też dobra otrzymane przeze mnie od mojego kraju lub małżonka. Partykularność tej relacji jest czymś istotnym i nie da się jej usunąć. Ujmując ją jako taką określiliśmy już jeden centralny problem. Jaka jest relacja między patriotyzmem jako takim, czyli względami dla własnego narodu, a względami, jakie partia żywi dla zasług i osiągnięć tego narodu oraz dla otrzymanych dóbr? Z odpowiedzą na to pytanie należy się wstrzymać, ponieważ okaże się, iż zależy ona od odpowiedzi na z pewnością bardziej podstawowe zagadnienie. Można je sformułować w sposób następujący: jeśli patriotyzm będziemy tak pojmować, jak ja go rozumiem, to nie tylko nie będzie on cnotą, lecz musi być występkiem, bowiem tak rozumiany patriotyzm jest z moralnością nie do pogodzenia.

II

U podstaw tej tezy leży takie pojmowanie moralności, jakie w naszej kulturze cieszy się wysokim prestiżem. Zgodnie z nim osąd moralny ma charakter obiektywny. Jest to sąd właściwy dla każdej obdarzonej rozumem osoby, niezależnie od jej interesów, uczuć i pozycji społecznej. Działać moralnie – to działać zgodnie z takim bezosobowym sądem. Tak więc, aby ktoś mógł myśleć i działać moralnie, musi oderwać się od całego swojego społecznego partykularyzmu i stronniczości. Od razu staje się tutaj widoczny potencjalny konflikt między tak rozumianą moralnością a patriotyzmem. Patriotyzm żąda bowiem ode mnie, abym w szczególności poświęcił się swojemu własnemu narodowi. Żąda, abym uważał takie przypadkowe fakty społeczne, jak miejsce moich narodzin oraz fakt, kto w tym miejscu i okresie panował, kim byli moi rodzice i moi prapradziadkowie, za decydujące o cnotliwości mego działania – przynajmniej jeśli chodzi o cnotę patriotyzmu. Dlatego też moralny i patriotyczny punkt widzenia są zasadniczo ze sobą niezgodne.

Jednak pomimo takiego stanu rzeczy można by dowodzić, że oba te punkty widzenia nie muszą pozostawać w konflikcie. Możliwe jest bowiem takie ograniczenie zakresu patriotyzmu i wszystkich innych tego typu postaw lojalności, że ich okazywanie będzie się zawsze odbywać w ramach zakreślonych przez moralność. Nie należy sądzić, iż patriotyzm jest czymś więcej niż całkowicie zrozumiałym poświęceniem się dla spraw własnego narodu, które nigdy nie może naruszyć granic ustalonych przez obiektywny moralny punkt widzenia. Taki właśnie pa-

triotyzm wyznają pewni liberalni moralisci, którzy są często oburzeni, kiedy krytycy sugerują im brak patriotyzmu. Jednakże owym krytykom patriotyzm o tak ograniczonym zasięgu wydaje się jałowy, a to dlatego, że w wielu najważniejszych sytuacjach w realnym życiu społecznym postawa patriotyczna albo wchodzi w poważny konflikt z autentycznie obiektywnym moralnym punktem widzenia, albo staje się w praktyce jedynie zbiorem pustych sloganów. W jakich okolicznościach? Są one przynajmniej dwojakiego rodzaju.

Okoliczności pierwszego typu wiążą się z niedostateczną ilością podstawowych zasobów naturalnych. W historii często bywała to niedostateczna ilość ziemi nadającej się pod uprawę i na pastwiska, a w naszych czasach jest to, być może niedostateczna ilość paliw kopalnych. Materialnym warunkiem wstępnym przetrwania jakiejś wspólnoty jako wspólnoty odrębnej i rozwinięcia się jej w osobny naród może być prawo do wyłącznego korzystania z tych samych zasobów naturalnych lub z ich części, których domaga się nasza wspólnota po to, by przetrwać i rozwinąć się w osobny naród. Kiedy rodzi się tego rodzaju konflikt, obiektywny punkt widzenia moralności wymaga takiego podziału dóbr, w którym każda poszczególna osoba traktowana jest po prostu jako jednostka, podczas gdy patriotyczny punkt widzenia żąda, abym ja starał się wspomagać interesy naszej wspólnoty, a ktoś inny swojej. Niewątpliwie zaś tam, gdzie chodzi o przetrwanie jakiejś wspólnoty, a czasami tylko o jej dalekosiężne interesy, patriotyzm wiąże się z gotowością udania się na wojnę w imieniu tej wspólnoty.

Drugi typ konfliktowych okoliczności wynika z różnic między wspólnotami w odniesieniu do właściwego każdej z nich sposobu życia. Nie tylko współzawodniczenie o niewystarczającą ilość zasobów naturalnych, lecz i sprzeczności powstałe wskutek takich konfliktowych przekonań mogą doprowadzić do sytuacji, w których liberalno-moralny punkt widzenia i patriotyczny wejdą ze sobą w zasadniczy spór. Sprawowanie rządów w ramach *pax Romana* od czasu do czasu wymagało, aby rzymskie imperium ustalało swoje granice tam, gdzie mogły one być najłatwiej strzeżone, tak by ciężar związany z utrzymywaniem legionów dawał się pogodzić z dążeniem do utrzymania rządów rzymskiego prawa. Nie inaczej rzecz się miała w swoim czasie w imperium brytyjskim. Wymagało to jednak naruszania terytorium i niepodległości barbarzyńskich ludów granicznych. Różne takie ludy – szkoccy Celtowie, Irokezi, Beduini – uważały dokonywanie najazdów na teren swych tradycyjnych wrogów, żyjących w granicach owych wielkich imperiów, za istotny element swego życia. Równocześnie osiedle, miejskie lub rolnicze wspólnoty, które stawały się ofiarą ich grabieży, traktowały ujarzmienie owych ludów i przyuczanie ich do zajęć pokojowych jako jeden ze swoich głównych obowiązków. W takich sytuacjach znów niemożliwe jest pogodzenie obiektywnego moralnego punktu widzenia z patriotyzmem.

Obiektywny moralny punkt widzenia, rozumiany tak, jak rozumieli go protagoniści nowoczesnego liberalizmu, wymaga bowiem zachowania neutralności nie tylko wobec rywalizacji i konkurencji interesów, lecz także wobec rywalizujących i konkurujących ze sobą zbiorów przekonań na temat tego, jaki sposób życia jest dla ludzi najlepszy. Każda jednostka ma prawo do własnych poszukiwań sposobu życia, który wedle niej będzie najlepszy; w przeciwieństwie do tego moralność składa się z reguł obowiązujących w równym stopniu wszystkich właśnie dlatego, że każda obdarzona rozumem osoba, niezależnie od swoich interesów lub punktu widzenia na najlepszy sposób życia ludzkiego, będzie je uznawać. Stąd też w konfliktach dotyczących sposobów życia, a rodzących się między narodami lub innymi wspólnotami, punkt widzenia obiektywnego arbitra, który rozstrzyga spór, stawiając na równi potrzeby, pragnienia i przekonania etyczne każdego, podczas gdy patriota raz jeszcze musi być stronniczy.

Warto zauważyć, że mówiąc o punkcie widzenia liberalnej, bezosobowej moralności, tak jak to dotychczas czyniłem, opisywałem punkt widzenia, którego prawdziwość z góry zakładają działania polityczne i wypowiedzi większości ludzi w naszym społeczeństwie oraz który wyraźnie formułują i którego bronią liczni współcześni filozofowie moralności. W obrębie filozofii moralności ma on wiele różnych wersji – niektóre mają charakter kantowski, inne utylitarystyczny, a jeszcze inne nawiązują do koncepcji kontraktu społecznego. Nie zamierzam sugerować, że spory między tymi stanowiskami są nieważne. Niemniej jednak pięć centralnych twierdzeń, które podporządkowałem temu punktowi widzenia, pojawia się we wszystkich tych filozoficznych przebraniach: a więc, po pierwsze, moralność składa się z reguł, które uzna każdy rozumny człowiek w pewnych idealnych warunkach, po drugie, reguły te nakładają ograniczenia i są neutralne względem rywalizujących ze sobą, konkurencyjnych interesów; po trzecie, reguły te są także neutralne jeśli chodzi o rywalizujące, konkurencyjne zbiory przekonań na temat najlepszego sposobu ludzkiego życia; po czwarte, jednostkami będącymi zarówno przedmiotem moralności, jak i jej podmiotem są poszczególne istoty ludzkie, a w ocenach moralnych każda jednostka uważana jest wyłącznie za jednostkę i za nic więcej; po piąte wreszcie, punkt widzenia osoby działającej moralnie, określony przez wierność tym regułom, jest jeden i ten sam dla wszystkich działających moralnie i jako taki jest niezależny od wszelkiego społecznego partykularyzmu. Moralność dostarcza standardów, za pomocą których można z niezależnego punktu widzenia poddać osądowi wszystkie struktury społeczne. Wierność tak rozumianej moralności nie tylko daje się pogodzić z traktowaniem patriotyzmu jako cnoty, lecz wymaga, aby patriotyzm – przynajmniej w każdej ze swych mocnych wersji – był traktowany jako występki.

Czy jest to jednak jedyny możliwy sposób rozumienia moralności? Z punktu widzenia historyka odpowiedź brzmi oczywiście: nie. Takie pojmowanie moralności przyjęte zostało w swoim czasie w postrenesansowej kulturze Zachodu jako

reakcja na polityczny liberalizm i społeczny indywidualizm. Polemiczny charakter tego pojęcia, związany z jego genezą i z konfliktami wywołanymi przez owe tendencje, zakłada istnienie ujęć alternatywnych, przeciwko którym owa polemiczność kierowała się i nadal się kieruje. Pozwolą więc Państwo, że przejdę do rozważania jednego z tych alternatywnych ujęć moralności, szczególnie interesującego ze względu na miejsce, jakie zostaje w nim przyznane patriotyzmowi.

III

Wedle liberalnego ujęcia moralności to, gdzie i od kogo nauczyłem się moralnych zasad i nakazów, nie ma i nie może mieć znaczenia dla treści moralności oraz dla natury mego stosunku do niej, tak jak nie ma znaczenia dla treści matematyki i dla natury mego stosunku do prawd matematyki to, gdzie i od kogo nauczyłem się zasad i nakazów matematyki. Natomiast przy alternatywnym ujęciu moralności, które zamierzam obecnie zarysować, to, gdzie i od kogo nauczyłem się swojej moralności, ma decydujące znaczenie zarówno dla jej treści, jak i dla natury moralnego zobowiązania.

Wedle tego poglądu istotną właściwością przyjmowanej przez nas moralności jest to, iż uczy się jej w ramach i przez sposób życia jakiejś określonej wspólnoty. Rzecz jasna, reguły moralne wypracowane w określonej historycznej wspólnocie będą często podobne, a czasami identyczne z regułami, których przestrzega się w innych wspólnotach, szczególnie tych, które posiadają podobną historię lub odwołują się do tych samych kanonicznych tekstów. Jest jednak rzeczą znamieną, że zbiór reguł jako całość posiada pewne cechy, wynikające często ze sposobu reagowania członków wspólnoty na jakąś wcześniejszą sytuację lub serię sytuacji, w których to przypadkach owe cechy pozwalają zakwestionować jedną lub więcej reguł, a w konsekwencji przeformułować je albo przyjąć nowe ich rozumienie. Ponadto kształt nauczanych i przyswajanych reguł moralności będzie głęboko związany ze swoistymi układami instytucjonalnymi. Moralności różnych społeczeństw mogą być zgodne co do nakazu, iż dziecko powinno szanować swoich rodziców, lecz odmienne porządki społeczne będą się znacznie różnić co do tego, czym jest ów szacunek oraz co to znaczy być ojcem, a co matką. Przewodnikiem dla mych działań i standardem ich oceny nie będzie nigdy moralność jako taka, lecz zawsze bardzo szczególna moralność jakiegoś bardzo szczególnego porządku społecznego.

Protagoniści nowoczesnej moralności liberalnej mogliby na to odpowiedzieć następująco: bez wątpienia początkowo taki jest przebieg nabywania zasad moralnych. Na traktowanie takich specyficznych reguł, ukształtowanych w ramach określonych instytucji społecznych, jako reguł moralnych pozwala jednak fakt, że są one niczym więcej, jak tylko zastosowaniem uniwersalnych i ogólnych reguł moralnych, a jednostki przyswajają sobie właściwą moralność tylko dzięki temu

o tyle, o ile przechodzą od partykularnych, społecznie specyficznych zastosowań uniwersalnych i ogólnych reguł moralnych, do ujęcia ich właśnie jako uniwersalnych i ogólnych. Aby nauczyć się rozumieć siebie jako podmiot działania moralnego, trzeba umieć uwolnić się od społecznego partykularyzmu i przyjąć punkt widzenia niezależny od jakiegokolwiek określonego zbioru instytucji społecznych. Fakt, iż każdy lub prawie każdy musi się tego nauczyć, czyniąc punktem wyjścia stanowisko mocno skażone społecznym partykularyzmem i stronniczością, nie stanowi żadnej podstawy do tworzenia alternatywnej charakterystyki moralności.

Replika na powyższą odpowiedź może być trojaka. Po pierwsze, nie jest po prostu tak, że początkowo ujmuję reguły moralności w jakiejś społecznie specyficznej i spartykularyzowanej postaci. Wiąże się to bowiem z faktem, że również dobra, w odniesieniu do których i w imię których każdy zbiór reguł musi być uzasadniony, są dobrami społecznie specyficznymi i partykularnymi. Albowiem sprawą centralną dla tych dóbr jest korzystanie z jakiegoś określonego rodzaju życia społecznego dokonującego się w ramach pewnego zbioru relacji społecznych. Tak więc to, z czego korzystam, jest dobrem tego określonego życia społecznego, w którym przyszło mi uczestniczyć, a korzystam z niego takim, jakim ono jest. Wprawdzie może z tego wynikać, że w równym stopniu będę korzystał z podobnych postaci życia społecznego w innych wspólnotach, lecz ta hipotetyczna prawda w żaden sposób nie osłabia wagi stwierdzenia, że moje dobra znajdują się faktycznie tutaj, wśród tych określonych ludzi, w tych określonych relacjach. Tylko z takimi partykularnymi dobrami mam do czynienia. Stąd też abstrakcyjne, ogólne twierdzenie, że uzasadnieniem pewnych reguł jest to, iż przynoszą one pewne dobra i stanowią o nich, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli ten czy ów określony zbiór reguł, ucieleśniony w praktykach tej czy owej określonej wspólnoty, prowadzi lub stanowi o tych czy owych określonych dobrach, z których korzystają pewne specyficzne jednostki w określonym czasie i miejscu.

Wynika z tego, że moje uzasadnienie posłuszeństwa wobec tych reguł moralności leży w mojej partykularnej wspólnocie; poza życiem tej wspólnoty nie miałbym powodu być moralny. Ale to nie wszystko. Znamienną i powszechną rzeczą jest bowiem to, że przestrzeganie reguł moralności jest dla człowieka bardzo trudnym zadaniem. Gdyby tak nie było, nasza potrzeba moralności nie byłaby taką, jaka jest. To właśnie z tej racji, że bezustannie jesteśmy narażeni na oślepienie doraźnym pragnieniem, na odejście od naszych zobowiązań, na powrót na złą drogę oraz z tej racji, że nawet najlepsi z nas mogą czasami ulegać zupełnie niezwykłym pokusom, ważne jest w moralności to, iż ja mogę być moralnym podmiotem działania tylko dlatego, ponieważ jesteśmy nimi my wszyscy. Potrzebuję więc tych, którzy mnie otaczają, dla wzmocnienia moich sił moralnych i dla zaradzenia mojej słabości moralnej. Ogólnie biorąc, tylko w obrębie wspólnoty jednostki stają się zdolne do moralności, są w niej podtrzymywane i stają się

moralnymi podmiotami działania. Dzieje się to za sprawą tego, jak są traktowane przez innych ludzi, co mają im do zawdzięczenia i co ludzie im zawdzięczają oraz jak traktują samych siebie. Żądając ode mnie wiele pod względem moralnym, inni członkowie innej wspólnoty wyrażają wobec mnie jakiś rodzaj szacunku, który nie ma nic wspólnego z oczekiwaniem korzyści; ci zaś, od których pod względem moralnym nie wymaga się nic lub bardzo mało, traktowani są bez szacunku, co, jeśli dostatecznie często powtarzane, staje się szkodliwe dla moralnych zdolności tych jednostek. Rzecz jasna, wymagany jest niekiedy samotny heroizm moralny i bywa on niekiedy osiągany. Nie należy jednak traktować tego rodzaju wyjątkowych przypadków jako przypadków typowych. Uznawszy zaś, że typowe działanie moralne i trwałe zdolności moralne są w istocie wywoływane i utrzymywane przez określone zinstytucjonalizowane związki w określonych grupach społecznych, trudno będzie tak wypowiedzieć się przeciw wierności określonemu społeczeństwu i wierności moralności, jak to czynią protagoniści moralności liberalnej.

Powód traktowania patriotyzmu jako cnoty jest teraz wyraźny. Jeśli, po pierwsze, jest tak, że mogę pojąć reguły moralności tylko w wersji, w jakiej ucieleśnione są one w jakiejś specyficznej wspólnocie, jeśli, po drugie, jest tak, że uzasadnienie moralności musi dokonywać się za pomocą określonych dóbr, z których korzysta się w obrębie życia określonych wspólnot, oraz jeśli, po trzecie, jest tak, że w charakterystyczny sposób zaistniałem i nadal jestem podmiotem moralności tylko dzięki moralnemu wsparciu udzielanemu przez wspólnotę, to jest rzeczą jasną, że pozbawiony tej wspólnoty nie będę się prawdopodobnie rozwijał jako moralny podmiot działania. Dlatego też nie można sensownie przeciwstawiać wierności wspólnocie i obowiązкови. Wierności wspólnocie wymaga ode mnie moralność – nawet jeśli ta żąda ode mnie śmierci dla podtrzymania jej życia. Wyrwany ze swej wspólnoty łatwo utracę świadomość wszystkich prawdziwych standardów osądu moralnego. Lojalność wobec tej wspólnoty, wobec hierarchii określonego pokrewieństwa, określonej wspólnoty lokalnej i określonej wspólnoty naturalnej jest, wedle tego poglądu, wstępnym warunkiem moralności. Dlatego też patriotyzm i spokrewnione z nim inne rodzaje lojalności nie są cnotami po prostu, lecz cnotami centralnymi.

Wszystko zależy jednak od prawdziwości lub fałszywości trzech twierdzeń, które stoją u podstaw sformułowanych powyżej trzech zdań warunkowych. Rozwinięta zaś do tej pory argumentacja nie dostarcza nam żadnych argumentów pozwalających wydać werdykt w sprawie ich prawdziwości lub fałszywości. Niemniej jednak osiągnęliśmy już pewien postęp, i to nie tylko dlatego, że zasady tych rozważań stały się jaśniejsze. Okazało się bowiem, że debaty naszej nie można odpowiednio scharakteryzować, jeśli pojmie się ją po prostu jako spór między dwoma rywalizującymi ujęciami moralności – tak, jak gdyby istniał jakiś dają-

cy się niezależnie zidentyfikować fenomen, usytuowany w ten czy inny sposób w świecie społecznym, który czeka na mniej lub bardziej trafne opisanie przez spierające się strony. Mamy natomiast do czynienia z dwiema rywalizującymi, sprzecznymi moralnościami, z których każda jest w oczach jej zwolenników po prostu moralnością i w związku z tym rości sobie wyłączne prawo do naszego wobec niej posłuszeństwa. Jak mamy ocenić takie roszczenia?

Można zacząć od wyciągnięcia nauki z Arystotelesa. Ponieważ nie posiadamy żadnych jasnych i wyraźnych „zasad pierwszych” ani jakiegokolwiek innego środka epistemologicznego, który dostarczyłby nam neutralnego i niezależnego narzędzia pozwalającego rozsądzić między tymi roszczeniami, dobrze zrobimy postępując dialektycznie. Wśród użytecznych strategii dialektycznych jest taka, która poleca zwrócić uwagę na zarzuty wysuwane przez zwolenników jednego stanowiska konkurencyjnego, zarzuty, których odparcie uważane jest przez zwolenników tego ostatniego za rzecz o kluczowym znaczeniu. Zarzuty takie stanowią bowiem przynajmniej jakąś wskazówkę, co do wagi których zagadnień zgadzają się obie strony. Samo zaś stwierdzenie faktu, że zagadnienia te są sporne, sugeruje, że muszą istnieć także jakieś wspólne przekonania. Na jakich więc obszarach pojawiają się takie zagadnienia?

IV

Jeden z takich obszarów wyznaczony jest przez zarzut przeciw moralności – wysuwając go, protagoniści patriotyzmu postępują, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zupełnie rozsądnie. Moralność, dla której patriotyzm jest cnotą, nadaje racjonalnemu uzasadnieniu reguł moralnych i nakazów postać jasnej i dającej się racjonalnie obronić struktury. Reguły moralności dają się wtedy i tylko wtedy uzasadnić, kiedy są płodne i choć częściowo wpływają na kształt życia wspólnoty, z owoców którego bezpośrednio korzystają ci, którzy są członkami owej wspólnoty. Stąd też jako jej członek mogę oceniać uzasadnienie tego czego żąda ode mnie moralność, oceniać z punktu widzenia ról społecznych, które w owej wspólnocie spełniam. W przeciwieństwie do tego można by dowodzić, że moralność liberalna żąda ode mnie przyjęcia abstrakcyjnego, sztucznego, a może nawet nierealnego stanowiska. W ramach tego stanowiska zajmuję pozycję istoty w pełni racjonalnej i odpowiadam na wymogi moralności nie jako ojciec czy matka, farmer czy kierownik, ale jako racjonalny podmiot działania, który oderwał się od całej swojej społecznej partykularności i stał się nie tylko bezstronnym obserwatorem, jak u Adama Smitha, lecz odpowiednio do tego bezstronnie działającym i tym, który w swej bezstronności skazany jest na brak zakorzenienia, na całkowite pozbawienie obywatelstwa. Jak mogę sam przed sobą uzasadnić dokonywanie takiego aktu oderwania i uniezależnienia?

Odpowiedź liberalna jest jasna: takie oderwanie i uniezależnienie da się obronić, gdyż jest ono koniecznym warunkiem wolności moralnej, wyzwolenia się ze społecznego, politycznego i ekonomicznego *status quo*. Jeśli bowiem nie będę mógł zdystansować się wobec każdej właściwości tego *status quo*, włączając w to role, które sam w nim obecnie pełnię, nie będę w stanie spojrzeć nań krytycznie i rozstrzygnąć w swoim przypadku, jakie stanowisko wobec niego jest racjonalne i słuszne. Nie przesądza to, że wynikiem takiej krytycznej oceny może być aprobata całości lub części istniejącego porządku społecznego; nawet jednak taka aprobata będzie tylko wtedy wolna i racjonalna, jeśli sam do niej w ten sposób dojdę. (Aprobowanie znacznej części ekonomicznego *status quo* wyróżnia współczesnych liberalów konserwatywnych, takich jak Milton Friedman, którzy są tak samo liberalami, jak liberałowie liberalni, tacy jak J. K. Galbraith czy Edward Kennedy, dla których *status quo* pod wieloma względami jest kiepskie, lub jak liberałowie radykalni). Tak więc moralność liberalna odwołuje się ostatecznie do pewnego nadrzędnego dobra – do określonej wyzwalającej wolności. I w imieniu tego dobra jest ona zdolna nie tylko odpowiedzieć na pytanie, jak należy uzasadniać reguły moralności, lecz również sformułować wiarygodny zarzut, potencjalnie uderzający w moralność patriotyzmu.

Do istoty moralności liberalizmu należy to, że nie istnieją ani nie mogą istnieć żadne granice krytyki społecznego *status quo*. Żadnej instytucji, żadnej praktyki, żadnej lojalności nie da się uodpornić na wątpliwości i, co zawsze jest możliwe, na odrzucenie. W przeciwieństwie do tego, moralność patriotyzmu – właśnie z tej racji, że ukształtowana jest przez przynależność do określonej grupy społecznej o jakiejś społecznej, politycznej i ekonomicznej strukturze – musi uwolnić od krytyki przynajmniej niektóre podstawowe struktury życia tej wspólnoty. Ponieważ patriotyzm musi być lojalnością, która pod pewnymi względami jest bezwarunkowa, to z tych względów wykluczona jest też racjonalna krytyka. Ale jeśli tak jest, zwolennicy moralności patriotyzmu skazują się od samego początku na postawę irracjonalną, wiążąc samych siebie w obrębie tej irracjonalności. Albowiem odmowa zbadania pewnych fundamentalnych przekonań i postaw jest równoznaczna z obstawaniem przy nich, bez względu na to, czy dają się one racjonalnie uzasadnić, czy też nie, a to jest irracjonalne. Jakiej odpowiedzi mogą udzielić zwolennicy moralności patriotyzmu na ten rodzaj zarzutów? Odpowiedź musi być trojaka.

Kiedy liberalny moralista twierdzi, że patriota zobowiązany jest traktować projekty i praktyki swego narodu w pewnej mierze bezkrytycznie, chodzi nie tylko o to, że przez jakiś okres niektóre z tych projektów i praktyk będą traktowane bezkrytycznie, lecz o to, że przynajmniej część z nich musi być na stałe wyjęta spod krytyki. Patriota nie może temu zaprzeczyć, ale w wypadku patrioty decydujące jest wyraźne uchwycenie tego, co w ten sposób spod krytyki wyjęto. W tym momencie bardzo ważne okazuje się, że podając racje przemawiające za moralnością patriotyzmu – jak również podając racje przemawiające za moral-

nością liberalną – nie będziemy mieli do czynienia z wymyślonymi przeciwnikami. Liberalizm i patriotyzm nie są stanowiskami wymyślonymi przeze mnie lub przez innych komentatorów z zewnątrz; mają one swoich orędowników i swoje charakterystyczne wypowiedzi. I chociaż mam nadzieję, że jest całkowicie jasne, iż usiłuję tylko wyłożyć treść tych wypowiedzi, to szczególnie ważne jest w tym momencie wskazanie rzeczywistych, historycznych protagonistów moralności patriotycznej. Tak więc to, co dalej powiem, będzie próbą wskazania wspólnych postaw w tym względzie, zarówno Charles’a Péguy, jak i Charles’a de Gaulle’a, Bismarcka i Adama von Trotta. Warto zauważyć, że w tych parach jeden składnik stanowi ktoś, kto przynajmniej przez pewien czas był członkiem politycznej elity rządzącej narodem, drugi zaś ktoś, kto zawsze stał zdecydowanie poza tą elitą i był do niej wrogo nastawiony. Jednak nawet ci, którzy byli przez pewien czas utożsamiani ze *status quo* władzy, niekiedy się do niej zrażali. Wszystko to wyraźnie wskazuje, że niezależnie od tego, co jest wolne od krytyki patrioty, *status quo* władzy i rządu oraz ich polityka nie muszą być zawsze od tej krytyki wolne. Co jest więc od niej wolne? Odpowiedź brzmi: naród pojęty jako projekt, jako projekt zrodzony w przeszłości i tak rozwijany, że dał początek moralnie odrębnej wspólnoty, która oblekała swe roszczenie do autonomii politycznej w różne zorganizowane i zinstytucjonalizowane postaci. Tak więc można być patriotą w odniesieniu do narodu, który nie uzyskał jeszcze politycznej niepodległości – tak jak Garibaldi – lub też do narodu, który kiedyś istniał i być może zaistnieje znowu – tak jak polscy patrioci z lat sześćdziesiątych XIX wieku. Patriotą zobowiązany jest do określonego sposobu wiązania przeszłości, która nadała mu charakterystyczną moralną i polityczną tożsamość, z przyszłością projektu, którym jest jego naród, za zrealizowanie którego 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. Stąd też nie ma nic sprzecznego w tym, jeśli patriotą mocno przeciwstawia się współczesnym władcom swego kraju, jak Péguy, lub spiskuje na rzecz ich obalenia, jak Adam von Trott.

Chociaż może to stanowić częściową odpowiedź na zarzut liberalnego moralisty, że patriotą musi być w pewnych obszarach całkowicie bezkrytyczny, a więc irracjonalny, z pewnością nie stanowi to odpowiedzi pełnej. Albowiem wszystko, co powiedziałem o moralności patriotyzmu, daje się pogodzić z faktem, że w pewnym wypadku patriotyzm będzie żądał ode mnie poparcia i pracy na rzecz realizacji jakiegoś przedsięwzięcia mego narodu, które jest istotne dla jego całościowego projektu, być może istotne dla jego przetrwania, a którego realizacja nie będzie w interesie ludzkości, o ile oceni się to z bezstronnego i bezosobowego punktu widzenia. Dobrze ukazuje to przypadek Adama von Trotta.

Adam von Trott był niemieckim patriotą, który został stracony po nieudanej próbie zamachu na Hitlera w 1944 roku. Trott z rozmysłem wybrał działalność

wewnętrzna w Niemczech z bardzo nieliczną, lecz zajmującą wysokie stanowiska konserwatywną opozycją przeciw nazistom, zamierzając usunąć Hitlera w rezultacie tych wewnętrznych działań i nie dążąc do obalenia Niemiec nazistowskich, gdyż to mogłoby doprowadzić do destrukcji Niemiec powstałych w 1871 roku. Postępując tak, musiał się jednak utożsamić ze sprawą, o którą walczyły nazistowskie Niemcy i wspomagać w ten sposób nie tylko sprawę własnego kraju, co było jego zamiarem, lecz również, co było nieuniknioną konsekwencją, sprawę nazistów. Ten przykład jest szczególnie wymowny, ponieważ twierdzenie, że taki a taki kierunek działania „leży w najlepszych interesach ludzkości”, jest zazwyczaj w najlepszym razie dyskusyjne, a w najgorszym – mętne i retoryczne. Istnieje wszelako kilka przypadków, gdzie chodziło o tak wiele (fakt, iż okazuje się to na ogół o wiele bardziej oczywiste po upływie pewnego czasu niż wtedy, gdy rzecz miała miejsce, nic tu zmienia), że zwrot „w interesie ludzkości” wyraźnie się do nich stosuje. Obalenie nazistowskich Niemiec było jednym z nich.

Jak powinien odpowiedzieć na to patriota? Możliwe są tu dwie drogi. Punktem wyjścia pierwszej jest ponowne podkreślenie, że z faktu, iż moralność patrioty zakorzeniona jest w określonej wspólnotie i nierozzerwalnie wiąże się z życiem społecznym tej wspólnoty, nie wynika, że owa moralność nie jest w stanie dostarczyć racjonalnych podstaw do odrzucenia wielu cech aktualnej organizacji życia społecznego tego kraju. Koncepcja sprawiedliwości, zrodzona z idei obywatelskiej przynależności do określonej wspólnoty, może dostarczyć kryteriów, w świetle których określone instytucje polityczne okażą się wadliwe. Kiedy na przykład nazistowski antysemityzm stanął wobec problemu byłych żołnierzy pochodzenia żydowskiego odznaczonych Żelaznym Krzyżem, musiał odrzucić niemieckie, partykularne standardy wyższości (jako że przyznanie Żelaznego Krzyża symbolizowało uznanie dla poświęcenia się sprawie niemieckiej). Ponadto koncepcja własnego narodu, który posiada specjalną misję, nie wyklucza, że może tutaj chodzić o rozszerzenie sprawiedliwości, która w ojczyźnie ma pierwotnie miejsce tylko w określonych instytucjach. I oczywiście określone rządy czy agendy rządowe mogą zdradzić tę misję i tak radykalnie od niej odejść, że patriota dojdzie do wniosku, iż nadszedł czas, aby wybrać między wymogami projektu, który stanowi o jego narodzie, a wymogami moralności, którą nabył jako członek wspólnoty, której życie opiera się na tym projekcie. Zgoda, odpowie liberalny krytyk patriotyzmu, może to rzeczywiście mieć miejsce, ale może również się nie zdarzyć i często się nie zdarza. Patriotyzm okazuje się więc stałym źródłem moralnego niebezpieczeństwa. I tego twierdzenia, jak uważam, *de facto* nie da się skutecznie odeprzeć.

Drugi możliwy, ale całkowicie odmienny typ odpowiedzi broniącej patriotyzmu, będzie wyglądał następująco. Dowodziłem wcześniej, że takie względy, jakimi darzy się własny kraj, które dadzą się pogodzić z obiektywną i bezstronną liberalną moralnością, będą zbyt mało ważne, zbyt mocno ograniczone, aby

można je było uważać za wersję patriotyzmu w sensie tradycyjnym. Ale z tego nie wynika, że nie może istnieć jakaś wersja tradycyjnego patriotyzmu, która dałaby się uzgodnić z jakąś inną moralnością, odwołującą się do uniwersalnego prawa moralnego i ustalającą granice oraz sankcjonującą i korygującą partykularną moralność patrioty. Czy coś takiego ma rzeczywiście miejsce, to zagadnienie zbyt obszerne i odrębne, aby podejmować je w obecnych rozważaniach. Powinniśmy jednak zauważyć, że jeśli nawet tak faktycznie jest – a wszyscy ci, którzy są zarówno patriotami, jak i chrześcijanami lub patriotami i wyznawcami tomistycznego prawa naturalnego, lub też patriotami i wyznawcami praw człowieka, zobowiązani są przyjąć, iż tak jest – nie zmniejszy to w żadnym razie siły liberalnego twierdzenia, że patriotyzm jest fenomenem niebezpiecznym moralnie.

Fakt, że racjonalny protagonista moralności patriotyzmu zmuszony jest to przyznać, przy założeniu, że moja argumentacja jest poprawna, nie znaczy, że nie można już nic więcej powiedzieć w tym sporze. A należy powiedzieć, że bezstronna i obiektywna liberalna moralność okazuje się również, i co ciekawe, w podobny sposób, moralnie niebezpiecznym fenomenem. Przyjmijmy bowiem, że zanikną więzy patriotyczne. Czy liberalna moralność będzie w stanie dostarczyć na to miejsce coś odpowiednio trwałego? Do największych zalet moralności patriotyzmu należy bowiem to, iż dostarcza ona jasnego wytłumaczenia i uzasadnienia partykularnych więzi i lojalności, które składają się na znaczną część substancji życia moralnego. Czyni to przez podkreślenie moralnej wartości różnych członków jakiejś grupy, przyznających się do wspólnej historii. Każdy z nas pojmuje swoje życie jako pewną narrację, z racji zaś związków z innymi traktujemy samych siebie jako postacie w rozgrywających się narracjach życia innych ludzi. Ponadto, co znamienne, fabuła życia każdego z nas wpleciona jest w fabuły o wiele obszerniejsze. Fabułę mego życia widzę jako część dziejów mojej rodziny, tej farmy, tego uniwersytetu lub tego regionu kraju; również fabułę życia otaczających mnie jednostek traktuję jako wplecioną w te same obszerniejsze fabuły tak, że jak i oni zajmujemy wspólne miejsce w fazie końcowej tej fabuły oraz mamy swój udział w tym, jaki ma lub będzie miała charakter – tragiczny, heroiczny czy komiczny.

Główne twierdzenie moralności patriotyzmu mówi, iż zniszczę i utracę zasadniczy wymiar życia moralnego, jeśli nie potraktuję narracji mego własnego, indywidualnego życia jako osadzonej w historii mego kraju. Nie rozumiejąc jej, nie pojmę bowiem, co zawdzięczam innym i co inni mnie zawdzięczają, jakie zbrodnie mego narodu zobowiązany jestem naprawić, za jakie dobrodziejstwa wyświadczone memu narodowi powinienem czuć wdzięczność. Zrozumienie tego, co zawdzięczam innym i co inni mnie zawdzięczają, oraz zrozumienie historii wspólnot, których część stanowią, jest wedle tego poglądu jednym i tym samym.

Warto podkreślić, że w konsekwencji patriotyzm, w takim sensie, w jakim mówi się o nim w tych rozważaniach, możliwy jest w pewnych typach wspólnoty

narodowej i pod pewnymi warunkami. Na przykład wspólnota narodowa, która systematycznie wypiera się swojej własnej, prawdziwej historii lub wprowadza w jej miejsce historię w dużym stopniu fikcyjną, czy też wspólnota narodowa, w której więzi wyprowadzone z historii nie są w żadnej mierze więziami rzeczywistymi (bo zostały na przykład zastąpione przez więzi obustronnej własnej korzyści), będzie wspólnotą, wobec której patriotyzm byłby – z jakiegokolwiek punktu widzenia – postawą irracjonalną. Z tych samych powodów, dla jakich rodzina, której wszyscy członkowie uważają, iż przynależność do niej wynika tylko z obustronnego własnego interesu, przestaje być rodziną w tradycyjnym sensie, naród, którego członkowie zajęli podobną postawę, nie będzie już narodem, dostarcza odpowiednich podstaw do twierdzenia, że stanowiący go projekt po prostu się załamał. Ponieważ wszystkie nowoczesne państwa biurokratyczne zmierzają ku sprowadzeniu wspólnot narodowych do tego stanu, wszystkie te państwa zmierzają do stanu, w którym nie będzie miejsca na prawdziwą moralność patriotyzmu, a to, co będzie afiszować się jako patriotyzm, okaże się niemającym rzeczywistych podstaw pozorowaniem.

Dlaczego ma to znaczenie? W nowoczesnych wspólnotach, w których członkostwo jest pojmowane tylko lub przede wszystkim w kategoriach obustronnej korzyści własnej, jedynie dwa środki są na ogół dostępne, kiedy takiej obustronności zagrażają destrukcyjne konflikty interesów. Jednym jest arbitralne narzucenie siłą jakiegoś rozwiązania, drugim – odwołanie się do neutralnych, bezstronnych i bezosobowych standardów moralności liberalnej. Trudno byłoby nie docenić wagi tego ostatniego środka, ale jak wiele można przy jego pomocy uzyskać. Problem tkwi w tym, iż mamy dostarczyć motywacji dla wierności standardom bezstronności i obiektywizmu, które zarówno posiadałyby racjonalne uzasadnienie, jak i miałyby większe znaczenie od względów korzyści. Ponieważ poważna potrzeba takiego posłuszeństwa rodzi się dokładnie wtedy i o tyle, o ile upadła możliwość odwoływania się do obustronności w interesach, taka obustronność nie może już dłużej dostarczać stosownego rodzaju motywacji. Trudno zaś znaleźć cokolwiek innego, co mogłoby zająć jej miejsce. Odwołanie się do moralnych podmiotów działania jako istot racjonalnych, które mają postawić wierność bezosobowej racjonalności wyżej niż ich interesy, musi podać, właśnie dlatego, że jest to odwołanie się do racjonalności, odpowiedni powód takiego postępowania. To jest znany słaby punkt liberalnego ujęcia moralności. Ów słaby punkt staje się wyraźnym niebezpieczeństwem praktycznym w jednym z kluczowych miejsc porządku społecznego.

Każda wspólnota polityczna, pominąwszy wyjątkowe warunki, wymaga stałych sił zbrojnych dla swego minimalnego bezpieczeństwa. Od członków tych sił zbrojnych musi się wymagać zarówno gotowości poświęcenia własnego życia w imię bezpieczeństwa wspólnoty, jak i chęci czynienia tego nie z uwagi na ich indywidualną ocenę słuszności lub niesłuszności postawy własnego narodu w jakiejś konkretnej sprawie, oceny mierzonej za pomocą pewnych kryteriów, które są

neutralne i bezstronne w stosunku do interesów ich własnej wspólnoty i interesów innych wspólnot. Znaczy to, że dobrzy żołnierze nie mogą być liberałami i muszą uosabiać w swoich działaniach, przynajmniej w znacznym stopniu, moralność patriotyzmu. Tak więc polityczne przetrwanie jakiegokolwiek państwa, gdzie moralność liberalna stanowi na dużą skalę gwarancję wierności, uzależnione będzie od ciągłego istnienia dostatecznie dużej liczby młodych mężczyzn i kobiet odrzucających moralność liberalną. W tym właśnie sensie moralność liberalna zmierza do rozkładu więzi społecznych.

Dlatego też zarzut, który moralność patriotyzmu może z powodzeniem wysunąć przeciw moralności liberalnej, jest lustrzanym odbiciem zarzutu, który moralność liberalna może z powodzeniem wytoczyć przeciw moralności patriotyzmu. Gdy bowiem moralista liberalny może dojść do wniosku, że patriotyzm jest stałym źródłem niebezpieczeństwa moralnego z uwagi na to, że umieszcza związki łączące nas z naszym narodem poza zasięgiem racjonalnej krytyki, to moralista, który broni patriotyzmu, może dojść do wniosku, że moralność liberalna jest stałym źródłem niebezpieczeństwa moralnego, gdyż nasze społeczne i moralne więzi stają się w niej zbyt podatne na rozkład w drodze racjonalnej krytyki. I obie strony mają tutaj słuszość.

V

Podstawowe zadanie, przed którym staje każdy filozof uważający tę konkluzję za nieodpartą, jest jasne. Polega ono na dociekaniu – chociaż główne twierdzenia wypowiedziane z punktów widzenia obu tych rywalizujących, nowoczesnych moralności nie mogą być równocześnie prawdziwe – czy nie byłoby zbyt pochopne wnosić, że oba zbiory twierdzeń są w rzeczywistości fałszywe. I są to dociekania, w których poczyniono już poważny postęp. Ale niecierpliwa historia nie czeka, aż filozofowie moralności zrealizują swoje zamierzenia, nie mówiąc już o przekonaniu swoich współobywateli. Polis przestała być kluczową instytucją w polityce greckiej, chociaż Arystoteles ciągle jeszcze przedstawiał racje jej bytu. A i każdy współczesny filozof, który rozważa kluczowe pojęcia ożywiające nowoczesne życie polityczne od XVIII wieku, narażony jest na powtórzenie przypadku Arystotelesa, chociaż być może w mniej widoczny sposób. Wydaje się, że sowa Minerwy rzeczywiście wylatuje o zmierzchu.

Czy oznacza to więc, że moja argumentacja pozbawiona jest jakiegokolwiek bezpośredniego znaczenia praktycznego? Byłoby to prawdą tylko wówczas, gdyby sama konkluzja, zgodnie z którą obiektywna moralność liberalna i moralność patriotyzmu muszą pozostawać w głębokiej niezgodzie, nie miała praktycznego znaczenia dla zrozumienia naszej codziennej polityki. Być może jednak systematyczne uznanie tej niezgodności pozwoli nam rozpoznać jedną z głównych usterek, charakterystycznych dla życia politycznego nowoczesnych państw Zachodu, które szukają oparcia w ideałach amerykańskiej i francuskiej rewolucji. Takie

ustroje starają się bowiem przeciwstawiać dawniejszym, usuniętym formom rządów, twierdząc, że jeśli wszystkie wcześniejsze ustroje wyrażały w swym działaniu stronniczość i jednostronność lokalnych zwyczajów, instytucji i tradycji, one po raz pierwszy w swych konstytucyjnych i instytucjonalnych formach dały wyraz obiektywnym i bezstronnym regułom moralności jako takiej, wspólnej wszystkim istotom racjonalnym. To Robespierre obwieścił, że w rezultacie Rewolucji Francuskiej sprawa Francji i sprawa praw człowieka stały się jedną i tą samą sprawą. W XIX wieku zaś Stany Zjednoczone wypracowały własną wersję tego twierdzenia, twierdzenia, które na poziomie retoryki dostarczyło treści dla wielu przemówień wygłaszanych z okazji amerykańskiego Dnia Niepodległości, a na poziomie edukacji ustaliło standardy amerykanizacji imigrantów z XIX i początków XX wieku, szczególnie tych, którzy przybywali z Europy.

Hegel posługuje się użytecznym rozróżnieniem, oddawanym za pomocą słów *Sittlichkeit* i *Moralität*. *Sittlichkeit* jest wedle niego zwyczajową moralnością każdego poszczególnego społeczeństwa, które nie rości sobie pretensji do bycia czymś więcej. *Moralität* króluje w dziedzinie racjonalnej, uniwersalnej, bezosobowej moralności, czyli moralności liberalnej, tak jak ją tu określiłem. W rzeczy samej pouczano więc imigrantów, że opuścili kraje i kultury, gdzie *Sittlichkeit* i *Moralität* były bez wątpienia odmienne i często przeciwstawne, a przybyli do kraju i kultury, których *Sittlichkeit* jest właśnie tożsama z *Moralität*. W taki oto sposób dla wielu Amerykanów sprawa Ameryki, rozumiana jako przedmiot patriotycznej troski, i sprawa moralności, rozumiana tak, jak rozumieją ją moralisci liberalni, została utożsamiona. Dzieje tego utożsamienia nie mogą być niczym innym, jak tylko dziejami pomieszania i braku konsekwencji, jeśli tylko argumentacja podana w tym wykładzie jest poprawna. Moralność partykularnych więzi i solidarności została bowiem połączona z moralnością uniwersalnych, bezosobowych i bezstronnych zasad w sposób, który nie może uniknąć niekonsekwencji.

Jednym ze sprawdzianów, czy skonstruowana przeze mnie argumentacja ma empiryczne zastosowanie i praktyczne znaczenie, jest w takim razie zbadanie, jaką moc wyjaśniającą miałoby opisanie politycznej i społecznej historii współczesnej Ameryki w znacznej mierze jako dziejów tego zasadniczego pojęciowego pomieszania, pomieszania może potrzebnego dla przetrwania dużego, nowoczesnego państwa, które musi być liberalne w wielu ustaleniach instytucjonalnych, ale które, jeśli tylko ma dalej efektywnie funkcjonować, musi być również przedmiotem patriotycznej troski dostatecznej liczby swoich obywateli. Ustalenie, czy jest to prawdziwe, czy też nie, wiąże się z ryzykiem odkrycia, że żyjemy w takim państwie, którego porządek moralny wymaga systematycznego braku konsekwencji, a mianowicie publicznego posłuszeństwa wobec wzajemnie niespójnych zbiorów zasad. Ale jest to zadanie, które – na szczęście – wykracza poza zakres tego wykładu.

Przełożył Tadeusz Szubka

PRZYPISY:

* Tytuł oryginału: *Is Patriotism a Virtue?* Jest to tekst wykładu im. Ernesta Lindleya, wygłoszonego na Uniwersytecie Kansas 26 marca 1984 roku i opublikowanego w formie osobnej broszury.

Niniejszy przekład ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „Res Publica” 1990, nr 4, s. 144–155, a następnie został przedrukowany w antologii: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk i T. Szubka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 285–304.