

Marek A. Cichocki: Śmierć i polityka

Czy narody umierają? Historia pełna jest narodów, ściślej mówiąc – ludów, które znikają ze sceny dziejów



Czy narody umierają? Historia pełna jest narodów, ściślej mówiąc – ludów, które znikają ze sceny dziejów - przeczytaj esej Marka A. Cichockiego z 6. numeru Teologii Politycznej pt. *Śmierć i polityka*

I

Czy narody umierają? Historia pełna jest narodów, ściślej mówiąc – ludów, które znikają ze sceny dziejów. Odpowiedź jest więc oczywista. A jednak zadziwia upór, z jakim ludy (przynajmniej niektóre – tu warto odwołać się do zapomnianego pojęcia narodu historycznego, a więc takiego, który potrafi trwać w historii i zmieniać ją) poprzez politykę starają się możliwie najdłużej odsunąć w czasie ten nieubłagany werdykt dziejów – swój koniec. Codzienna polityka jest oczywiście kwestią wielu bieżących, praktycznych, potrzebnych lub niepotrzebnych spraw. W głębszym sensie, metafizycznym, jest jednak przede wszystkim sposobem odsuwania w czasie tego, co nieuchronne; pozwala obrócić śmiertelność, nieunikniony koniec, w jakąś postać nieśmiertelności, a to dzięki koncepcji trwania i rozwoju. Dlatego

pytanie, czy narody umierają, jest dla mnie pytaniem o ich polityczny, ontologiczny status, który w praktyce przejawia się w zdolności budowania konkretnych warunków trwania oraz rozwoju, a więc tego, co politolodzy w swym języku nazwą *sustainability*.

Stawianie podobnych pytań w Polsce ma oczywiście swój własny kontekst. Krytycy pewnie powiedzą, że pytania te zdradzają poniekąd punkt widzenia tego, który sprawę śmiertelności narodu stawia pod rozwagę. Ktoś o niezachwianym poczuciu pewności swego istnienia nie formułuje tego typu pytań. Natomiast ich pojawienie się wyraża w oczywisty sposób stan ontologicznej niepewności, powątpiewanie w rację swego dalszego istnienia – jakąś fundamentalną egzystencjalną niepewność. Istotnie: w przypadku polskiego doświadczenia historycznego nie jest to żadna wyjątkowa sytuacja. Pierwsze słowa narodowego hymnu Polaków wskazują, że stan ontologicznej niepewności jest stałym elementem naszego losu przynajmniej od dwustu lat. Stąd już praktycznie niedaleko do oskarżenia, iż wąsko pojęty nacjonalizm oraz kult Tanatosa jest jakimś ponurym *specialité de la maison* polskiej politycznej kultury. Albo że ontologiczna niepewność względem samych siebie wynikać musi u nas z wyuczonej słabości, zakompleksienia, lęku przed tym, co nas otacza, w końcu odrzuceniem tego i zamknięciem się w skorupie. Ktoś, kto pyta o śmiertelność narodów w polskim kontekście, może więc dzisiaj natknąć się łatwo nie tylko na zarzut ponuractwa i cierpiętnictwa (znów ta cholerna martyrologia!), ale także na podejrzenie o malkontenctwo, o to że nie wierzy w samego siebie, w swoją Polskę, która przecież tak wspaniale się rozwija, jest wreszcie wolna, „naziemna” – a więc że nie kocha jej tak, jak należy. Problem jest bardziej skomplikowany, bowiem zadając pytanie o śmiertelność narodów, a zatem – w istocie – o ich polityczny i ontologiczny status, o warunki ich *sustainability*, musimy w dzisiejszej Polsce nie tylko zmierzyć się z propagandą sukcesu obecnego obozu rządzącego, ale także z propagandą klęski, jaka proponuje opozycja.

Każde założenie podmiotowości, czy to w wymiarze indywidualnym, czy zbiorowym, obejmuje między innymi gotowość do zmierzenia się z perspektywą własnego końca. Kwestia ta nie ma więc nic wspólnego z takimi czy innymi cechami narodowymi, ale jest podstawowym wyzwaniem egzystencjalnym polityczności. Istnieją oczywiście własne, partykularne powody, dla których akurat na początku drugiej dekady XXI wieku w Polsce należy z powagą stawiać pod rozwagę problem

śmierci oraz narodu – nie zamierzam też tych przyczyn ukrywać albo maskować. Katastrofa smoleńska stanowi tak silną i gwałtowną ingerencję w pewność naszego bytu, o skali dawno niedoświadczanej, iż wymaga poważnego i głębokiego rozważenia. Jest wydarzeniem wyjątkowym ze względu na pytanie o ontologiczną, podmiotową trwałość Polaków jako wspólnoty. Katastrofy nie są niestety wydarzeniem w naszej historii wyjątkowym. Jak powiedziano, w ostatnich 250 latach nie brakowało momentów bardziej dojmujących, bardziej destrukcyjnych z punktu widzenia naszej ontologicznej trwałości niż ten 10 kwietnia 2010 roku, momentów, które z dużo większą intensywnością mogły podawać w wątpliwość perspektywę naszego istnienia. Jednak wiele takich wydarzeń w historii rozgrywało się w sytuacji walki, w agonie.

W takiej sytuacji śmierć, nawet dojmująca, nie przekreśla ontologicznego statusu ginącego. Tutaj mamy moment odmienny, moment całkowitego upokorzenia podmiotu, ginącego w całym swoim politycznym majestacie w sposób bezsensowny, tak że bez względu na przyczyny (które być może już nigdy nie zostaną wyjaśnione do końca) w swych konsekwencjach wymierzone jest to przede wszystkim do wewnątrz. To sprawia, że sprecyzowanie politycznego znaczenia zbiorowej śmierci oraz pytanie o kwestię ciągłości istnienia narodu stają się jeszcze bardziej konieczne. Jeszcze bardziej – bo katastrofa smoleńska jest w istocie kulminacyjnym, wstrząsającym wydarzeniem określonej rzeczywistości i dlatego wiąże się z pytaniem o trwałość i nietrwałość, o polityczno-ontologiczny status III Rzeczypospolitej, którą my, Polacy stworzyliśmy sobie po 1989 roku. Jakie w istocie panują w niej warunki dla trwania oraz rozwoju narodu jako politycznego podmiotu, w czym okazała się strukturą całkowicie dysfunkcyjną, a gdzie jej rola ma pozytywny charakter z punktu owego głębszego widzenia, a więc zdolności odraczania tego, co nieuniknione? Bowiem to pytanie o śmiertelność narodów, trochę dziwaczne, które zdaje się bujać gdzieś w mglistych obszarach politycznej metafizyki, może wręcz śmiesznie niepraktyczne, ma jak najbardziej praktyczny wymiar. Odnosi się do konkretnych zjawisk: tysiące młodych Polaków wypychanych przez władzę za granicę, gdzie szukają pracy, zakładają rodziny i inwestują w nieruchomości, upadających uniwersytetów, zdewastowanego systemu publicznej edukacji, zdemontowanych sił zbrojnych, zawyżonych cen nośników energii, ale także bezpieczeństwa energetycznego, atom kwestii atomowej oraz eksploatacji gazu łupkowego oraz tysiąca innych konkretnych spraw.

II

Każda polityczna podmiotowość zakłada gotowość do zmierzenia się z perspektywą swojego końca. Dlatego nie jest prawdą, że tylko nagłe poczucie słabości, klęska, mogą być przyczyną zachwiania ontologicznej pewności istnienia politycznego bytu, źródłem pytań o jego trwałość. Paradoksalnie takie pytania mogą zrodzić także chwile całkowitego triumfu, pełni mocy. Klasycznym przykładem takiego zachwiania pewności w chwili pełnego zwycięstwa jest w historii Scypion Młodszy, który przyglądając się zniszczeniu Kartaginy, miał podobno powiedzieć: „To wspaniała chwila. Ale mimo to nie mogę się oprzeć przeczuciu, że pewnego dnia taki sam los spotka mój własny kraj”. W dzisiejszym świecie, obiektywnie rzecz biorąc, Stany Zjednoczone pozostają nadal jedynym supermocarstwem, ich militarna siła przewyższa sumę trzech następnych w kolejności wojskowych potęg razem wziętych, ich zdolności technologicznego rozwoju pozostają nadal absolutnie niedoścignione. A jednak zatrzesienie na półkach księgarskich w Nowym Jorku czy Waszyngtonie książek wieszczących ostateczny koniec Ameryki świadczy o nagłej niepewności, czy państwo to ma przed sobą jakąkolwiek przyszłość. Słabość czy siła, ich subiektywne poczucie, a także obiektywne znaczenie, jakie określony naród jako podmiot polityczny może mieć dla regionalnego czy globalnego porządku, mają swoje znaczenie, ale nie zmieniają istoty samej reguły, że świadomość własnego końca oraz gotowość ze zmierzeniem się z taką perspektywą przez jej odwlekanie jest podstawową cechą narodu jako politycznego podmiotu. Wydaje mi się to po prostu ogólną zasadą opisującą naturę polityczności.

Politykę często czyni się odpowiedzialną za wszystkie nieszczęścia, tak zwykli byli czynić liberałowie i marksiści oraz wszyscy im pochodni z wyznawcami alternatywnych, antyglobalistycznych i anarchistycznych współczesnych ruchów włącznie. Polityka przynosi śmierć, na przykład przez bezsensowne wojny. Jest w tym stanowisku jakaś intuicja, tak: zdecydowanie polityka ma coś wspólnego ze śmiercią, ale niekoniecznie właśnie w tym znaczeniu, w jakim chcieliby jej przypisywać anarchiści, pacyfiści czy generalnie cała nowa lewica i podlizujący się jej liberałowie. Polityka niesie w sobie jakąś szczególną innowację, charakteryzuje się wyjątkowego typu zdobyczą, jaką jest odsuwanie w czasie śmierci, tego, co nieuniknione. W dłuższym trwaniu zdolność ta

może nawet zasłużyć na miano jakiejś ludzkiej odmiany nieśmiertelności. Nowożytnie narody w Europie potrafiły zrozumieć i docenić tę szczególną cechę polityczności, dlatego przyoblekły się w nią, zyskując zdolność przekształcenia siebie w polityczne podmioty (znów: nie wszystkie, więc pewnie należałoby – jak już pisałem – odkurzyć zapomniane pojęcie historycznego narodu).

To połączenie natury polityczności z rzeczywistością narodu sprawia, że dbałości o ontologiczną ciągłość politycznej wspólnoty nie sposób wyjaśniać wyłącznie funkcjonalnie – interesem, jaki leży w stabilności systemu. Tak samo nie da się jej uzasadnić wyłącznie przez ideologię nacjonalizmu. Narody, które istnieją dzisiaj jako polityczne podmioty, powstawały przecież na wcześniejszej glebie republikańskiej, antycznej polityczności, a przynajmniej na jej – być może już tylko szczątkowym, na pewno mocno zmodyfikowanym – wyobrażeniu, które przechowało średniowiecze. Jako że dzisiaj widzimy przede wszystkim to, co na zewnątrz, a więc silnie zmieniające się, mutujące formy danych nowożytnych form państwowości (podlegające presji globalizmu suwerenne państwo), często nie dostrzegamy już, że pod tą warstwą nadal zachodzi silny związek pomiędzy narodową wspólnotą jako produktem nowoczesności a wyłożoną przez antyczny republikanizm naturą polityczności, kierującą uwagę na zdolność odraczania tego, co nieuniknione. W tej starszej, republikańskiej tradycji szczególnie mocno obecny jest egzystencjalny wymiar polityczności, gdyż zdolność do trwania w czasie politycznych podmiotów przewyższa problem indywidualnego życia i śmierci, nadając im zupełnie inny, pozajednostkowy sens.

Działanie śmiertelnych w ramach trwałej wspólnoty politycznej pozwala im wejść w sferę nieśmiertelności dzięki chwale, która istnieje ponadpokoleniowo w pamięci wszystkich potomnych, wspominających o wielkich czynach oraz wydarzeniach. *Nota, mortuum vivere per gloriam*; śmiertelni żyją dalej przez chwałę. Taka też jest funkcja narodowego bohatera w przypadku narodów przyobleczonej polityczną podmiotowość, a więc w zdolność do trwania przez politykę. Gdyby działaniom ludzi odjąć wszelki kontekst wspólnoty (nie tylko ten polityczny i narodowy, ale też religijny, lokalny, korporacyjny lub rodzinny), ich indywidualna śmierć nieodwołalnie i ostatecznie przekreślałaby jakikolwiek dalszy sens ich działań i wysiłków podejmowanych za życia, sprowadziłaby ich do owych nietzscheańskich krów, uwiązanych na kołku chwili.

Zapewne właśnie z tych całkiem egzystencjalnych powodów w politycznej refleksji, tak dawnej, jak i współczesnej, przypisuje się często atrybut nieśmiertelności ludzkim twórcom politycznym. To czyni ich ziemski wymiar nadludzkim i prowadzi do powiązania z jakimś religijnym lub quasi-religijnym wiecznym porządkiem. Solon, a potem Ajschylos uważali, że Ateny znalazły się pod szczególną troską Ateny, a więc także Zeusa, i dlatego nigdy nie zginą. Rzym stał się w naszej europejskiej kulturze archetypem politycznej wieczności, i chociaż dawno już go nie ma, to jednak cały czas jest obecny. W słynnym fragmencie *O państwie* nazywanym „snem Scypiona” padają ze strony Cyserona ważne słowa: „Dla wszystkich, którzy strzegli ojczyzny, wspierali ją i umacniali, istnieje w niebiosach pewna kraina, gdzie zaznają wiecznej szczęśliwości, jako że najwyższe bóstwo, które włada całym światem, ze wszystkiego, co jest na Ziemi, najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska i gromady jednoczone prawem, a nazywane państwami. Ich przywódcy i obrońcy stąd przychodzą i tutaj wracają”.

Nowożytny narody otuliły się płaszczem starożytnej tradycji, stąd ta dziwna myśl o ponadludzkim charakterze politycznych podmiotów trwa nadal. Benedict Anderson w swojej analizie nacjonalizmów jako wspólnot wyobrażonych, trzymając się przecież głównie perspektywy socjologa, a nie filozofa, spostrzega intrygującą cechę nacjonalizmu – otóż udziela on odpowiedzi na najbardziej egzystencjalne z pytań człowieka, na dylemat śmierci.

Cecha ta sprawiła, zdaniem Andersona, iż nacjonalizm, choć ze swej istoty partykularny, okazał się w tradycji europejskiej o wiele bardziej żywotny i atrakcyjny od dwóch najważniejszych prądów nowoczesnego uniwersalizmu: liberalizmu oraz marksizmu. „Ani śmierć, ani nieśmiertelność nie są głównym przedmiotem zainteresowania czy to marksizmu, czy liberalizmu” – stwierdza Anderson, i na tym właśnie zasadza się ich zasadnicza słabość! „Wielka słabość wszystkich ewolucyjno-postępowych stylów myślenia, w tym marksizmu, polega na tym, że na takie pytania odpowiadają milczeniem”. Natomiast właśnie „magia nacjonalizmu polega na przekształceniu przypadku w przeznaczenie. Za Debrayem możemy powiedzieć: Tak, to jest czysty przypadek, iż urodziłem się Francuzem, ale Francja jest wieczna!”. Czyli co? Laicka Francja, twór krwawej, nieludzkiej rewolucji, też miałaby

cieszyć się szczególnymi względami bogów? Tak – bo Francja jest wielka. Musimy więc zastanowić się nad tym, jak mierzy się taką wielkość.

Słowa Scypiona czy Debraya, choć dzieli je z górą tysiąc lat, brzmią bardzo podniośle i szlachetnie, jednak łatwo je utopić w banalnym sosie patriotycznej pedagogiki, która nakazuje nam szanować narodowych bohaterów z powodu tego – jak określił to Gombrowicz w *Ferdydurke* – że są wielcy ze względu na swoją wielkość. Chodzi mi o zastanowienie się nad fenomenem, jakim jest przypisywanie politycznym twórcom ludzkim, owym „zbiorowiskom i gromadom zjednoczonym prawem”, szczególnej cechy nieśmiertelności, dzięki czemu też wszyscy ci, którzy angażują się na rzecz ich trwania, sami mają udział w tej nieśmiertelności; i chociaż są zwykłymi śmiertelnikami, którzy giną raz w otwartej walce, innym zaś razem w niewyjaśnionych okolicznościach, nie umierają nigdy. Innymi słowy, dlaczego Bóg, absolut, boska istota lub bogowie mieliby otaczać szczególną troską ludzi oddanych sprawom swej republiki i dlaczego mieliby uznać, że zbiorowiska rządzone prawem, czyli polityczne podmioty, mają cieszyć się ich szczególnym względem? Rozumiem, że robią tak za sprawą wielkości tych ludzi, ale to także nie wyjaśnia sprawy, bo czym mielibyśmy mierzyć wielkość? Na czym miałyby ona polegać? Albo jeszcze inaczej: co sprawia, że jedni do takiej wielkości wciąż aspirują, a inni z niej rezygnują lub w ogóle nie widzą jej jako realnej możliwości wyboru?

III

Łatwo jest utożsamić wielkość, jak i nadludzkość z siłą, z fizyczną potęgą, z mocą rozumianą całkiem dosłownie jako utrzymywanie permanentnej przewagi. W taki też sposób można byłoby rozumieć ową definicję polityczności – jako ciągłą gotowość do zmierzenia się z perspektywą własnego końca, do „wzięcia się z własnym losem za bary”, jak pisze Rymkiewicz. Problem jest odwieczny i określa różnicę między tymi, dla których wielkość sprowadza się po prostu do tego, by „wyrąbać” dla siebie kawałek własnego losu, a tymi, którzy poszukują innej podstawy. I o tej innej podstawie, na której moglibyśmy mierzyć wielkość należy teraz trochę powiedzieć. Szczególny status narodów jako politycznych podmiotów ujęty został w naszej kulturze przez pojęcie prawa ludów – *ius gentium*. Ten pożyczony od Rzymian termin

wraz z chrześcijańską filozofią oraz jursprudencją stworzyły nasze szczególne rozumienie politycznego ludu jako samoistnego bytu, przypisując mu szczególną, ponadczasową wartość.

Samo pojęcie *gens* jest w istocie tak samo wieloznaczne jak bliższe nam pojęcie narodu, chociaż i ono funkcjonuje już dawniej, jako *natio*, na przykład w ramach korporacyjnego porządku średniowiecznych uniwersytetów. *Gens* może znaczyć rodzaj, ród, plemię, lud, wreszcie po prostu naród i sugeruje, że ludzkość, jako ogólny ród ludzki, istnieje w rozlicznych, specyficznych zbiorowiskach. *Gens* jest więc przejawem organizowania się ludzi w oddzielnych grupach. Wypracowanie tego pojęcia w starożytności było zatem oczywistą konsekwencją sytuacji, kiedy to rozrastający się system rządów imperium rzymskiego stykał się z rzeczywistością odmiennych ludów. Zachodziła konieczność koncepcyjnego oraz prawnego ujęcia relacji między Rzymianami a obcymi w ramach imperium. I z tej konieczności wyrastały ogólne zasady składające się na *ius gentium*, a więc przekonanie o wzajemnym zaufaniu oraz sprawiedliwości między ludami. Takie ujęcie sprawy od początku zakładało istnienie jakiejś wspólnej podstawy, ale także wzajemnego uznania (które wcale nie musiało mieć charakteru równości). Było to jednak uznanie odrębności, prawa do istnienia, a co za tym idzie – jakiegoś wyobrażenia o godności ludów, jako zbiorowisk, którym należy się uznanie i respekt. Ten respekt był już obecny w pogańskiej filozofii politycznej, o czym może świadczyć choćby przytoczony cytat z Cyncerona. Za sprawą chrześcijaństwa został on niesłuchanie wzmocniony poprzez wpisanie istnienia ludów w szerszy plan stworzenia. W oparciu o antyczne i chrześcijańskie wątki można, moim zdaniem, zrekonstruować koncepcję ludu oraz *ius gentium* w następujący sposób.

Po pierwsze przyjmujemy założenie, że lud jest w swej konkretnej postaci określonym rodzajem, sposobem (*gens*) istnienia ludzkości. Z subiektywnej, grupowej perspektywy jest określonym sposobem istnienia. Przejawia się on formalnie pod postacią konkretnych praw i instytucji oraz w postaci bardziej uwewnętrznionej, jako samoświadomość: pamięć doświadczeń, zdolność do abstrakcyjnego ujęcia samego siebie przez identyfikację przyczyn oraz celów.

Po drugie, z tej perspektywy prawo do samostanowienia ludu jest niczym innym jak rozpoznaniem przez ludzkość prawem do istnienia przez określone rodzaje, sposoby bycia. Starotestamentowa opowieść o wieży Babel nie jest więc tylko historią kary, klątwy, ale może być także uważana za opowieść o boskim błogosławieństwie.

Po trzecie, lud jako określony sposób istnienia poszukuje dla siebie własnego języka kultury, dzięki czemu ludzkość jako uniwersalna postać bycia może się przejawiać w możliwie najbardziej pełny, różnorodny, bogaty, ale i zrozumiały, rozpoznawalny sposób.

Po czwarte wreszcie, na gruncie filozofii politycznej można stwierdzić, że ludy, które przyoblekają się w polityczność, które potrafią istnieć jako polityczne podmioty, nadają swojemu sposobowi bycia najbardziej świadomy charakter, szczególny status oraz trwałość, a tym samym być może szczególnie należą im się respekt, szacunek i uznanie.

Ta ostatnia uwaga wydaje mi się bardzo ważna, bowiem polityczna podmiotowość cechuje się szczególnego rodzaju świadomością, specyficzną formą samowiedzy, która warunkuje charakter owego wyjątkowego sposobu istnienia. Ono bowiem czerpie swoją wyjątkową wartość zarówno ze świadomości, iż jest wyrazem wielości (bogactwa) stworzenia, że stanowi tylko (i aż!) jeden z wielu rodzajów, sposobów istnienia ludzkości, jak też i – w równym stopniu – ze świadomości perspektywy swojego końca, podejmując wysiłki, by drogą polityczności odsuwać go w czasie.

IV

Gotowość do zmierzenia się z perspektywą własnego końca poprzez politykę zakłada więc zdolność do wytworzenia pewnego określonego poziomu świadomości. Ten typ związku jest konieczny. Zestawienie tekstów *Metafizyki* i *Polityki* Arystotelesa pokazuje wyraźnie: między zdolnością do politycznego bycia (a więc także zdolnością do działania oraz myślenia, które mają władzę chronienia nas przed nie-byciem) a określonym typem samoświadomości, to znaczy możliwością wspólnej refleksji nad własnym politycznym istnieniem, jego sensem i celem, także kresem, istnieje bezpośredni związek. Tłumaczy on nam, czym

zasadniczo różnią się wszelkiego rodzaju ludzkie zbiorowiska od wspólnot, które potrafią przyoblec się w polityczną postać, w polityczny byt. Niestety, nie wyjaśnia nam tajemnicy, dlaczego jedne taką zdolność wykazują, i czyniąc z niej użytek stają się narodami historycznymi, a inne są jej pozbawione. Przypomnijmy kluczowy fragment z *Polityki* Arystotelesa (1,7): „Rodziną jest zatem z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia (...) Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodząca poza dzień bieżący, stanowi gminę wiejską”. A potem (1,8): „Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”.

Dlaczego jednak pewne wspólnoty pozostają w swoim rozwoju wyłącznie na tym pierwszym poziomie, poziomie „zaspokajania potrzeb oraz codziennego współżycia”, zadowolając się jakąś własną formą „wszechstronnej wystarczalności”, a tylko jakaś część zdolna jest do tej drugiej, politycznej formy istnienia, która – należy to w kontekście naszego wywodu podkreślić z całą mocą: - „powstaje dla umożliwienia życia”, a jeśli tak, to wprowadza nas także w obszar świadomości własnego końca, śmierci? Arystoteles nie podaje nam satysfakcjonującej odpowiedzi i zostajemy tutaj praktycznie tak samo z pustymi rękoma, jak w przypadku Cycerona i jego stanowczego przekonania, że najwyższe bóstwo upodobało sobie szczególnie ludzkie gromady rządzone prawem. Jedno wydaje się jednak pewne: polityczność jako szczególny rodzaj intensywnej samoświadomości, autorefleksji, jest przede wszystkim obszarem pojęć, idei, oczekiwań, roszczeń, celów, a więc obszarem duchowości. Szczególna zdolność do odraczania nieuchronnego końca, jaka idzie w parze z polityką, owa *sustainability*, nie wiąże się tylko, ani nawet w pierwszym rzędzie, z naturalnym, fizycznym odruchem organizmu do utrzymania swojego życia, ale ze świadomością szczególnej wartości (i tak należy rozumieć wielkość) własnego sposobu zżycia, który właśnie ze względu na to należy chronić przed niechybnym końcem.

Istnieje oczywiście pokusa, aby rozwiązać problem przez odwołanie się do popularnego w XIX i XX wieku, prostego rozróżnienia między narodem rozumianym jako podmiot polityczny a jego etnicznym ujęciem. Mówiąc wprost, do różnicy między *demos* a *ethnos*. Często posługiwano się takim właśnie rozróżnieniem, aby podkreślić polityczną wyższość nowoczesnego Zachodu Europy nad jej zacofaną wschodnią częścią. Podstawę takiemu poczuciu wyższości dawało przekonanie, że naród polityczny jest jakąś wyższą i nowoczesną formą istnienia zbiorowości niż wspólnoty oparte wyłącznie na więzach krwi, języka czy legend. W „naukowym” ujęciu takie przekonanie znajdziemy wyrażone najdobitniej w tak zwanej dychotomii Hansa Kohna. Jego teoria idealizuje jednak zachodni, nowożytny racjonalizm, przypisując mu stworzenie narodów jako państwowych podmiotów politycznych, Wschód zaś stygmatyzuje irracjonalnym, etnicznym nacjonalizmem jej mieszkańców, niezdolnych do budowy wspólnot jako politycznych podmiotów. Sprawę tłumaczono skalą nowoczesności lub zacofania, uznając, że „nowoczesne” narody zachodnie, zdolne do tworzenia politycznych podmiotów, suwerennych państw, reprezentują szerszy, historyczny proces modernizacji zapoczątkowany przez Oświecenie, rewolucję francuską, kapitalizm oraz industrializację, do czego „agrarne” ludy Europy Środkowo-Wschodniej okazały się historycznie niezdolne, a być może są niezdolne z natury, grzęznąąc w „prymitywnych” etnicznych tożsamościach. Koncepcja ta trąciła mocnym szowinizmem kulturowym, a jej wyznawcy posługiwali się daleko idącymi historycznymi oraz społecznymi uproszczeniami (na tym gruncie zasadniczą jej krytykę przeprowadził swego czasu Andrzej Walicki w *Philosophy and Romantic Nationalism*, Oxford 1989). Teza okazała się jednak nad wyraz popularna i odporna na wszelką krytykę. Na początku XX wieku, po I wojnie światowej, uzasadniała stanowisko krytyczne wobec przyznania prawa do samostanowienia narodom naszej części Europy, a u końca XX wieku wciąż powszechnie dostarczała argumentów na rzecz tezy, że to irracjonalizm etnicznych tożsamości odpowiada za wybuch nacjonalizmów na wschodzie, ba, tłumaczy szczególną skłonność do antysemityzmu, czy wręcz należy go obarczyć winą za Holocaust.

Nie będziemy głębiej w to wchodzić. Wystarczy nam przywołanie różnicy między narodem politycznym a etnicznym, jako zasadniczego rozróżnienia (przy czym jest jasne, że pojęciem etniczności nie posługuję się tutaj w ścisłym znaczeniu). Nie interesuje nas jednak

pytanie o racjonalną wyższość jednego modelu nad drugim. Mam wątpliwości, czy można w tak jednoznaczny i pewny sposób głosić tezę, że narody jako polityczne podmioty są obiektywnie czymś lepszym, mądrzejszym sposobem bycia niż te, które od takich możliwości się odwracają. O tym, jak bardzo sprawa ta jest niejednoznaczna można przekonać się czytając Neala Aschersona, brytyjskiego historyka, zafascynowanego polską kulturą; przede wszystkim chodzi mi tutaj o jego wyśmienitą książkę o historii Morza Czarnego. Ascherson przywołuje w niej frapujący przypadek pewnego zapomnianego etnicznego narodu zamieszkującego południowo-wschodni skrawek wybrzeża Morza Czarnego: Lazów. Postaram się wyjaśnić, dlaczego Lazowie są ważni dla naszych rozważań. Przybyli w XV wieku z Kolchidy, ojczyzny Medei, Złotego Runa, i – jak twierdzili jeszcze starożytni Grecy – tygla blisko siedemdziesięciu różnych języków. Lazowie mają swoją własną kaukaską mowę, którą zapewne jeszcze kilka wieków przed Chrystusem można było usłyszeć na targach greckich kolonii w Kolchidzie. Nie należy on więc do rodziny języków tureckich, chociaż dzisiaj Lazowie są lojalnymi obywatelami tureckimi postkamelowskiej republiki. Asymilację ułatwiło im przejście na islam, chociaż mają własne zwyczaje, własne mity, animistyczne wierzenia, własny folklor.

Lazowie zajmują się uprawą ziemi i rybołówstwem i jest ich podług różnych szacunków prawdopodobnie kilkadziesiąt tysięcy. Właściwie nikt nie wie tego dokładnie, a oni sami nigdy chyba też siebie nie policzyli. No właśnie, nigdy samych siebie nie policzyli – co to znaczy? Ascherson zauważa: „Lazowie, ze swoim odrębnym językiem i kulturą ludową, mają pełną świadomość swojej odrębności. Zadawałają się jednak stwierdzeniem »Jesteśmy«, zamiast zagłębiać się w kwestię: »Kim jesteśmy?«” – nie mówiąc już o pytaniu, „Po co jesteśmy?”. Dla Aschersona, historyka przecież, ta rezygnacja z dwóch zasadniczych pytań – Kim jesteśmy? Po co jesteśmy? – oznacza rezygnację ze stworzenia odrębnej, możliwej do komunikowania narracji dotyczącej własnych korzeni oraz własnego trwania, a więc rezygnację z własnej wersji historii i tradycji; jest to wyraz niechęci do skonceptualizowania własnego specyficznego doświadczenia w czasie historycznym. Ale ta niechęć, wyrażająca się także w niepoliczeniu się, jest czymś więcej, odmową ujęcia siebie jako zbiorowości w bardziej ontologicznym, politycznym, a nie tylko historycznym znaczeniu. Wystarczy nam, Lazom, że rozpoznamy się wzajemnie w swoich strojach, słowach, bajkach przy uprawie herbaty lub łowiąc ryby. Niektórzy będą

dostrzegać w tym nie tyle niezdolność, co raczej zmyślność – ja bym powiedział: raczej pewną intuicję podpowiadającą specyficzną strategię przetrwania, bo jednak ktoś, kto nie chce się nawet policzyć, nie może się raczej cechować jakąś zbiorową przebiegłością. Może mieć natomiast intuicyjną zmyślność w postępowaniu wobec otaczających go historycznych i politycznych żywiołów. Stawianie im oporu nie miałoby sensu, skończyłoby się szybką zagładą, której świat nie zdążyłby nawet zapamiętać. Lazowie wydają mi się więc doskonałym przykładem niepolitycznej mądrości trwania w sytuacji odmowy bycia politycznym podmiotem, trwania, które polega na tym, by nie stawiać oporu rzeczywistości historycznej, ale niejako odwrócić się od niej ku samym sobie. Zapaść się w swój własny, nieprzenikniony dla nikogo innego, intymny sens zamiast brać się za zapasy z losem, z którym i tak nie możemy w żaden sposób się mierzyć. Jest w tej postawie bardzo wiele z pogodzenia się z nieuniknionym, z tym, że Lazowie – i wszystkie inne podobne etniczne wspólnoty – są jak mgławice w politycznej historii ludzkości, że pojawiają się znikąd i donikąd odchodzą. Mogą trwać w swym śnie nie niepokojone bardzo długo, czasami dłużej niż polityczne narody uzbrojone w swoje państwa. Gdy jednak dośnią do końca swój sen, zapadają się cicho w siebie. Z faktu, że już nikt tak jak Lazowie nie będzie uprawiał herbaty ani haftował obrusów, nic wielkiego dla świata czy ludzkości nie wynika.

Ten rodzaj etnicznej przebiegłości, polegającej na odwróceniu się od politycznego rodzaju bycia i ucieczce w swój własny, nieprzenikniony dla innych, intymny sen, w przypadku Lazów pozwala funkcjonować zbiorowisku w miarę bezpiecznie w intensywnym, wrogim, skoncentrowanym środowisku politycznego bytu, jakim jest tureckie państwo. Dzięki temu wielu Turków nie zauważa nawet istnienia Lazów, których traktują po prostu jako takich samych jak oni obywatele tureckiego państwa. Ważne jest jednak to, by w sposobie istnienia Lazów dostrzec nie tylko zmyślność, strategię postępowania wobec potęgi historycznych i politycznych żywiołów. Chodzi tutaj bowiem o coś więcej: o określony sposób bycia, o specyficzne podejście do świata, ludzkości, samego siebie, a co idzie z tym w parze – do swojego istnienia i do śmierci, do perspektywy własnego końca. To podejście cechuje daleko idąca obojętność, akceptacja braku znaczenia oraz wielkości, ahistoryczna i apolityczna intymność. Ascherson cytuje jednego z brytyjskich antropologów, badającego kulturę Lazów, który zauważa, że „nasze bardzo ograniczone próby nauczania się lazyjskiego często kwitowano tam rozbawieniem lub łagodną kpiną; sens miało uczenie

się takich języków obcych jak angielski czy rosyjski, ponieważ można się nimi porozumiewać ze światem, lecz lazyski jest bezużyteczny poza krajem Lazów” – jest to mowa, którą można posługiwać się w domu, w intymnym kręgu rodziny lub wioski. To jednak zasadniczo determinuje sposób rozumienia samego siebie. Wpływa także na zupełnie inne podejście do problemu własnego kresu, który tutaj przedstawia się raczej jak śmierć przychodząca we śnie, co wyklucza świadomość końca i związany z nim dramat. Pikanterii całej tej sprawie dodaje jednak fakt, że w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem Lazowie na krótko zbudowali własne królestwo. Potem już nigdy więcej. Ten fakt różni ich zasadniczo od na przykład Gruzinów, z którymi na poziomie etnicznym łączy Lazów bardzo wiele; Gruzinów, którzy dla odmiany nigdy nie chcieli zrezygnować ze swojego królestwa – i dzisiaj są państwem.

VI

Nie można jednak stwierdzić, że sposób życia Lazów pozbawiony jest głębszej mądrości, że jest bezsensowny albo wprost głupi – choć w kimś, kto swój własny naród, swoją własną wspólnotę pojmuje przede wszystkim w kategoriach politycznych, w kimś takim jak Scypion, Cynceron czy Debray, egzystencja Lazów może wręcz budzić odrazę. Bądźmy jednak sprawiedliwi dla Lazów i wszystkich innych etnicznych narodów, które odwracają się ku sobie, śnią swój własny sen zamknięte w sobie, odnajdując w tym sposób przetrwania, i nie uważajmy ich za narody prymitywne, gorsze od cechujących się przebiegłością narodów będących podmiotami politycznymi, które chcą otwarcie stawić czoła żywiołowi historycznej rzeczywistości. Jedne i drugie wybierają swój sposób życia, ale są to sposoby życia całkiem odmienne. I właśnie na zrozumieniu tej odmienności zależy mi przede wszystkim, kiedy przywołuję rozróżnienie między narodem jako politycznym podmiotem a wspólnotą *ethnosu*, plemienną czy rodową. O różnicy nie decyduje poziom nowoczesności, rozwoju cywilizacyjnego ani racjonalności, ale forma egzystencji, a więc odmienny stosunek do problemu śmierci. *Demos* przez polityczność aspiruje do nieśmiertelności, do odraczenia perspektywy własnego końca, a więc do jakiejś formy wielkości w ogólnym bilansie świata oraz ludzkości, podczas gdy *ethnos* wydaje się pogodzony z brakiem historycznego sensu swojego istnienia, wręcz jest wobec tej kwestii obojętny.

Polityczność przenosi więc zbiorowość w inny wymiar, czyniąc z niej polityczny podmiot w dziejach. Stawka istnienia bądź nieistnienia zostaje w ten sposób niebywale podwyższona. Bycie *demosem* daje przepustkę do tego, co historyczne i uniwersalne, ponadczasowe, dzięki czemu przez konkretny sposób życia *demos* może aspirować do udziału w wieczności, dążąc do bycia idealnym bytem. Jest to w dosłownym sensie rodzaj przebudzenia (Amerykanie mają w swej demokracji dobrą intuicję, posługując się pojęciem *awakeness* na opisanie wielkich politycznych poruszeń), wyjście ze snu, z intymnego stanu śnienia samego siebie. Oznacza wejście w obszar życia, otwarcie na wszystkich innych, a tym samym na pełnię bycia. Staje się jasne, dlaczego posiadanie politycznej autonomiczności, bycie *demosem*, posiadanie własnego państwa są postrzegane jako coś bardzo pożądanego, bez czego na tym poziomie istnienia żadna zbiorowość nie ma szansy trwale się utrzymać. Zmienia to ontologiczny status zbiorowiska, a tym samym ustanawia nową relację ze śmiercią, nie-bytem. Polityczność nie jest więc tylko prestiżem, możliwością brylowania na politycznych salonach, „ocierania się” o inne polityczne podmioty, nie jest tylko satysfakcją płynącą z bycia politycznie uznanym przez innych. Jest także przyjęciem do wiadomości innego poziomu, znaczenia, konsekwencji bycia i nie-bycia. Jest wejściem w sferę życia, jaźni, istnienia – ale tym samym w obszar pełny dramatyzmu śmierci.

Tak więc *demos* i *ethnos* to nie tylko dwa różne sposoby istnienia, ale także dwie różne formy samoświadomości, wyrażające się przede wszystkim w podejściu do kwestii śmierci oraz sposobów jej odraczania. Ta pierwsza czyni przedmiotem swej refleksji własne historyczne trwanie (nie w sensie przeszłości, ale w znaczeniu owej *sustainability*), ale w ten sposób wikła się w problem śmierci, musi stawić mu jakoś czoła. Ta druga rezygnuje z takiego typu oporu, zamykając się w intymnym świecie snu (wąskiego kręgu języka, praktyk codzienności, przyzwyczajień, tymczasowości i doraźności, zgody na nieuchronne przemijanie).

VII

Stosunek do śmierci, do perspektywy własnego końca, ma więc zasadniczy sens polityczny, otwiera nas na możliwość polityczności. Ci, którzy pozwalają, by trumnę z ciałem ich prezydenta, który zginął w

katastrofie w Smoleńsku, przewieźć ulicami stolicy w mieszczkańskim mercedesie karawanie z emblematami firmy pogrzebowej na szybach, takiego sensu nie uznają lub go po prostu nie rozumieją. Ale podobnie ci, którzy ciało tegoż prezydenta chcieli pochować w rodzinnym grobie na Powązkach. Nie mówiąc już o tych, którzy zlecili w stolicy przeprowadzić badanie opinii publicznej, czy należy postawić mu pomnik. Wszyscy oni, zapewne z różnych powodów, zaprzeczyli, zapomnieli, nie chcieli przyjąć do wiadomości politycznego sensu śmierci. Ta ucieczka w „intymność”, w „prywatność” bardziej przypominała strategię postępowania Lazów niż narodu przyobleczonego w polityczną postać. Istnienie narodu jako politycznego podmiotu jest przecież równoznaczne z wejściem w sferę jaźni, istnienia, a tym samym wszystkiego tego, co wiąże się ze świadomą egzystencją, wraz z wyzwaniem, jaki tworzy dla podmiotu perspektywa jej końca.

Stosunek do śmierci jest tym, co pozwala odkryć metafizyczne korzenie polityczności. Można tę kwestię zilustrować kilkoma cytataми z Heraklita, który uważał, że „dla czuwających istnieje tylko jeden jedyny i wspólny świat; we śnie jednak zwraca się każdy do swego osobnego świata”. Przy tym „wszystko, co widzimy na jawie jest śmiercią, a wszystko, co widzimy drzemiąc jest snem”. Jest to dokładny opis zajmującej nas tutaj różnicy między politycznym a niepolitycznym sensem śmierci, świadomością własnego kresu, jak i politycznym radzeniem sobie z taką perspektywą jako wyzwaniem, a odwróceniem się od takiej świadomości. Owo odwrócenie się jest odwróceniem od śmierci, ale jednocześnie od jaźni ku śnieniu – w efekcie tylko jednak pozornym, gdyż, jak zauważa Heraklit, „Także śpiący dokonują pracy i współdziałają w tym co dzieje się we Wszechświecie”. Jak można wnioskować, czynią to jednak nieświadomie, bez próby zrozumienia własnego kresu ani odroczenia go w czasie (problem ten bardzo trafnie wyłożył Rymkiewicz w rozdziale *Sen, życie i śmierć według Heraklita* swej książki o Samuelu Zborowskim).

VII

Katastrofa smoleńska jest dla mnie wydarzeniem granicznym. I nie dlatego w pierwszym rzędzie, że straciłem w niej przyjaciół, znajomych, ludzi, z którymi mogłem różnić się politycznie, ale których podziwiałem. To jest tylko indywidualne doświadczenie, które

wyczerpie swój sens wraz z moim kresem. Co innego ma znaczenie. Wydarzenie to jest graniczne, bo z całą stanowczością odsłania najgłębszą powagę polityczności. Świadomość tej powagi, świadomość zbiorowa, tworzy warunek zdolności do przyobleczenia się w polityczność, stania się politycznym bytem. Reakcja większości Polaków na tragedię smoleńską każe mi jednak snuć przypuszczenie, że w obliczu tak gwałtownego przypomnienia o tej powadze, jakim się stała, większość z nas (rządzących i rządzonych) wybrała drogę Lazów. Jest to zachowanie tyleż symptomatyczne, co paradoksalne, gdyż Polacy Lazami obiektywnie nie są, skoro mają własne państwo, za przywrócenie którego wcześniej byli gotowi oddać życie. Mają natomiast na pewno jakąś duchową skłonność, by dzisiaj postrzegać się sami w taki sposób, jakby Lazami byli. Jest to na pewno jakiś stan samoświadomości: Polacy z ducha Lazami (ważna przesłanka, by zrozumieć, że polityczność zaczyna się przede wszystkim od wychowania). Nie ma tutaj miejsca, by analizować, dlaczego tak się z Polakami dzieje. Musimy poprzestać na diagnozie, na stwierdzeniu faktu. Daje nam ona jednak jakąś ważną wiedzę o tym, jak współcześni Polacy (znów zaznaczę: rządzący i rządzeni) podchodzą do polityki, jaźni, a więc do śmierci, a tym samym jak traktują problem jej odrzucania. Wydaje mi się, że całkiem mocno przyswoili sobie przekonanie, iż polityka nie jest kwestią życia i śmierci. Przez politykę, ich zdaniem, nie ustanawia się żaden realny byt. Jest to dla nich raczej sfera albo prestiżu (a więc pozoru: pochwały lub nagany, akceptacji lub odrzucenia), albo niepowagi – polityka jako zabawa, draka, happening, pośmiewisko. Może w przypadku rządzonych nie powinniśmy być w tej kwestii nazbyt surowi w ocenie. „Udane, skończone państwo jest czymś wspaniałym, tak samo jak państwo nieudane może być w sensie moralnym i estetycznym czymś żalonym i godnym pogardy” – napisał Schmitt. Być może więc widząc codziennie swoje „nieudane państwo” i doświadczając go, Polacy radzą sobie z tym uciekając w sen, politykę zaś pozostawiając kwestiom prestiżu i draki.

Nasza wyrozumiałość w tym względzie nie zmienia jednak faktu, że przyjęcie przez Polaków takiej postawy ma całkiem realne konsekwencje, od których nie sposób nam wszystkim uciec. Pójście drogą polityczności dawałoby nam, Polakom – by posłużyć się słowami Arystotelesa – możliwość życia, czy zgodnie z określeniem Heraklita – czuwania we wspólnym świecie. Życie i czwanie, jak wyrażają się poprzez istnienie politycznego podmiotu, tak wiążą się jednak z gotowością do zmierzenia się owego podmiotu z własnym kresem, ze

swoją śmiercią przez jej odraczenie. A takiej samoświadomości, takiego wysiłku większość Polaków po katastrofie nie było gotowych podjąć. Woleli, myślę, pójść drogą snów Lazów; śpią, nie przeczuwając nawet, że są bezwolnymi robotnikami, współpracownikami, zausznikami tego, co dzieje się na świecie, a od czego chcieliby uciec – współpracują z tym, ale bez swej woli, bez swojego udziału. Wybrali samotność, codzienność samotnej pracy, krzątanie wokół swych samotnych spraw. Pogrzeżyli się w nieprzeniknionym mroku własnego świata, który śnią. Zasnęli – na jak długo?

Marek A. Cichocki