

## EDUKACJA DLA BEZPIECZEŃSTWA



### OBYWATELSKIE UWARUNKOWANIA EDUKACJI DLA BEZPIECZEŃSTWA

**dr Marcin MAZUREK**

Wydział Bezpieczeństwa Narodowego AON

---

#### Abstract

*The purpose of the article is to trace the reasons in favor of security education based on supporting creativity, ingenuity, activity, courage and civic competence of the young generation. Education, for which the starting point would be the suspension of traditional ethical judgments on the structure and aims of a democratic society, with all the matters associated with them. Usefulness of these considerations justifies widely known phenomenon consist in that the previous culture of western democracy has generated civilization of permanent crisis against it which shows pitiful helplessness.*

**Key words** – security education, society

*Problem edukacji w świecie współczesnym polega na tym, że z samej natury nie może ona wyrzec się ani autorytetu, ani tradycji, niemniej musi przebiegać w świecie, którego struktury nie wyznacza już autorytet ani nie spaja tradycja.*

H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*

Zarówno edukacja jako nieodłączna praktyka wszelkich wspólnot ludzkich posiadających historię i mierzących w przyszłość, jak i samo bezpieczeństwo, zrozumiałe pozostają jedynie w obrębie historycznej samoświadomości społeczeństwa. Współcześnie jednak oba pojęcia mają charakter niezwykle problematyczny, tym samym jednak również symptomatyczny. To, w jak niewielkim stopniu współcześni Europejczycy potrafią identyfikować cele edukacji, jest równie frapujące, co niemalże podręcznikowy brak zgody na temat istoty samego bezpieczeństwa. Oba pojęcia zostały w sposób nieunikniony zaangażowane w nierozstrzygalne na poziomie teorii spory natury ideowej, stanowiąc kolejną arenę dla walki o sposób

rozumienia społecznej sprawiedliwości, rozwoju, nieprzekraczalnych norm moralnych, znaczenia patriotyzmu, funkcji i aktualności państwa narodowego, ludzkiej natury, czy właściwej formy gospodarki mającej realizować ogólnoludzkie lub, w wersji skromniejszej, narodowe interesy, które również identyfikowane są zresztą na wiele konkurencyjnych sposobów. Ponadto dynamika zmian współczesnego świata stawia człowieka w sytuacji niemal beznadziejnej w wysiłkach zrozumienia wciąż pojawiających się i zanikających wymiarów życia, obejmujących przecież problem zarówno bezpieczeństwa, jak i tego, w jaki sposób edukacja zdolna jest je kształtować, wpływając na postawę przyszłych pokoleń.

Nie jest możliwe rozważanie problemu edukacji dla bezpieczeństwa poza zagadnieniem tego, jakich wartości, postaw, norm, oraz jakiej wiedzy, ma ona dotyczyć. Czy liberalna postawa obywatela Europy, „świadomego” potencjału multikulturowego społeczeństwa stanowi mądrą alternatywę wobec wzorców klasycznego wychowania, opartego na przywiązaniu do narodowo-historycznej tradycji, w coraz mniejszym stopniu dającej się uzgodnić z modelem współczesnej kultury europejskiej? Czy tradycyjny model rodziny i wychowania przygotowują skutecznie do życia młodego człowieka, w świecie, w którym dążenie do sukcesu zawodowego wymusza reorientację podstawowych norm kulturowych, jednocześnie stanowiąc najskuteczniejszy środek osiągnięcia indywidualnego bezpieczeństwa w wymiarze materialnym i psychicznym? Czy biegła umiejętność poruszania się po współczesnym rynku pracy jest w stanie zapewnić bezpieczeństwo egzystencjalne, gwarantowane dotychczas przez tradycyjne wychowanie?

Nie sposób odpowiedzieć na powyższe pytania przed upływem co najmniej kilku dekad, sedno sprawy zaś w tym, że decyzje podejmuje się niezmiennie w teraźniejszości. Stąd celem niniejszych rozważań jest prześledzenie racji mogących przemawiać za nieuchronnością edukacji dla bezpieczeństwa, oderwanej od wychowania, biorącej w nawias normy, zasady, reguły i przekonania świata przeżytego już przecież przez wychowawców, którzy dla wychowanków z kolei stanowią nieomal „przodków”. Jakie racje przemawiają za celowością podobnego eksperymentu? Niesposób nie zgodzić się z Hanną Arendt w jej diagnozie istoty edukacji: „w samej naturze kondycji ludzkiej leży to, że każde nowe pokolenie wzrasta w starym świecie, w związku z czym przygotowanie nowego pokolenia dla nowego świata może znaczyć jedynie to, że chce się wytrącić z rąk przybyszy ich własną szansę na to, co nowe”<sup>1</sup>. Dlaczego jednak to, co nowe, miałyby być istotowo konkurencyjne wobec świata przeżywanego/przeżytego, nie zaś jego kontynuacją? W tym właśnie leży istota problemu – świat, w którym wychowywanie polegało na przekazywaniu kolejnym pokoleniom niepodważalnych dla nich wzorców zachowań zaklętych i uświęconych w tradycji, świat w którym wychowawca mógł liczyć na pozycję mistrza i przyjaciela zarazem należy do przeszłości, o wiele dalszej, być może, niż na ogół przyjęto uważać.

<sup>1</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 215.

W tym kontekście pouczający jest przykład Immanuela Kanta, który u progu nowoczesności postulował wychowywanie człowieka dla trwałego pokoju oparte-  
go na ludzkiej autonomii moralnej i niezbywalnej godności, których praktyczną realizację stanowić ma obywatelskość. Edukacja obywatelska, przekształcenie poddanego w obywatela świadomego swych praw lecz i obowiązków, wiązał z przekonaniem, że nowoczesny ustrój republikański gwarantuje trwały pokój i powszechne bezpieczeństwo z trzech zasadniczych powodów. Pierwszym jest uzyskanie władzy ustawodawczej przez społeczeństwo, które, z racji tego że ponosi cały ciężar wojen, jest, w przeciwieństwie do państwa i władzy, nieskore do siłowego rozwiązywania konfliktów, jak i odnajdywania ich tam, gdzie „w rzeczywistości nie istnieją”. Drugi to istnienie, nieodłącznej od obywatelskości, sfery wolnej opinii publicznej, której nacisk na władzę stanowi najpotężniejszy oręż przeciwko politycznej ignorancji i agresji. Trzeci z kolei i ostatni, to rozwój, również nieodłącznego od nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego, międzynarodowego handlu, który, wymagając ładu i porządku, ostatecznie wymusi, jak twierdzi Kant, pokój w ludzkim świecie<sup>2</sup>.

Błędem anachronizmu byłoby wytykanie Kantowi naiwności, choć nie pozostaje tajemnicą, że wszystkie trzy wymienione przez niego racje zachowują swą ważność, mówiąc oględnie, jedynie w sensie czysto formalnym. Jürgen Habermas, uzasadniając ich nieaktualność, wskazuje na istotę przemian społecznych Europy, które zmuszają do poważnej refleksji na temat aktualności tradycji, zarówno jako fundamentu edukacji, jak i kryterium rozstrzygania sposobu pojmowania środków zapewniania powszechnego bezpieczeństwa. Niewiele czasu minęło od momentu, gdy Kant ogłosił swoje słynne tezy, a państwa europejskie zaczęły organizować się w oparciu o zasadę tożsamości i suwerenności narodowej, zaś ich obywatele z rzadko spotykanym entuzjazmem i niezachwianym przekonaniem o słuszności własnej sprawy, starli się w dwóch następujących krótko po sobie wojnach światowych w imię walki o sprawy narodowe, doprowadzając Europę do całkowitej niemal ruiny; sfera opinii publicznej również nie odgrywa powierzonego jej przez Kanta zadania – zamiast poważną i odpowiedzialną wymianą argumentów między dobrze wykształconymi obywatelami (jak miało to rzekomo miejsce jeszcze za czasów Kanta), została wypełniona i przepełniona niepojętą i niezgłębianą, na ogół bezwartościową papką ideologiczno-marketingową, częściej destabilizującą życie społeczne niż organizującą; nie inaczej sprawa przedstawia się w przypadku światowego handlu, który, jak się okazało i wciąż okazuje, wspiera się na wojowniczym imperializmie, prowadzonym środkami militarnymi, jak i quasi-dyplomatycznymi<sup>3</sup>. Jakie wnioski wynikają z porażki filozofii politycznej Kanta?

---

<sup>2</sup> Zob. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005.

<sup>3</sup> Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Imego*, tłum. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 2009, s. 167–203.

Przed wszystkim, XIX i XX w. zdominowane zostały przez proces polegający na rozpadzie przednowoczesnego świata wielkich imperiów, lecz równolegle należących do nich kultury prawnej i politycznej a także zasady społecznej samoidentyfikacji. Jako dziecko oświecenia i romantyzmu, pojawił się twór nowy – państwo narodowe. Dotychczasowe imperia: carska Rosja, Monarchia Austro-węgierska czy Cesarstwo Niemieckie przestały istnieć, rozsądzone przez wewnętrzne napięcia o podłożu narodowo-wyzwoleńczym. Zasada narodowej tożsamości i dążenie do uzyskania opartej na niej suwerenności stały się niepohamowanym motorem rozwoju dziejów. Ta nowa, gwałtowna i nieokiełznana siła stała się w niezwykle krótkim czasie podstawą społecznej samoidentyfikacji na terenie całej Europy. Kantowska zasada kosmopolityzmu przysła niczym bańka mydlana w zetknięciu z potęgą nacjonalizmów.

Nowość zasady tożsamości narodowej opiera się na dwóch zasadniczych elementach. Pierwszym z nich jest egalitaryzm – by lud mógł przekształcić się w naród, wszyscy jego przedstawiciele muszą zyskać jednakowe prawo do wspólnej tożsamości, jednakiego statusu moralnego, przy wykluczeniu legalnej hierarchii społecznej. Powodowało to w praktyce stopniową polityczną mobilizację mas, zaś „(...) przynależność do <narodu> ufundowała więź solidarności między osobami, które dotąd postrzegały siebie wzajemnie jako obce”<sup>4</sup>. Drugi element stanowi ideologia, identyfikująca tożsamość narodu oraz jego prawo do samostanowienia. Ideologia ta może przybrać formę racjonalistyczną (Francja), dziejowo-moralną (Polska), czy rasową (Niemcy). Zupełnie niezależnie jednak od swojej postaci ma ona niezmiennie za zadanie definiowanie narodu, wskazywanie na jego wyjątkowość i niepowtarzalność, odróżnianie go zatem od innych narodów i nadawanie mu prawa (niekiedy wręcz obowiązku) do samostanowienia<sup>5</sup>. „Nacjonalizm stał się zatem cennym spoiwem wiążącym scentralizowane państwo i zatowarowane społeczeństwo i w gruncie rzeczy okazał się jedynym skutecznym, żywym łącznikiem między jednostkami a państwem narodowym”<sup>6</sup>. Stąd jedność genetyczna nacjonalizmu, demokracji i państwa narodowego: „państwo narodowe stworzyło infrastrukturę dla prawnie zdyscyplinowanego zarządzania i zagwarantowało wolny od ingerencji państwowej obszar działania indywidualnego i zbiorowego. Stworzyło ono (...) podstawy homogeniczności kulturowej i etnicznej, która od końca XVIII wieku pozwoliła – za cenę ucisku i ograniczenia praw mniejszości – na demokrację samej istoty państwa. Z Rewolucji Francuskiej demokracja i państwo narodowe wyłoniły się jako syjamscy bracia”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, s. 119.

<sup>5</sup> Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, t. I. Autorka wskazuje jednocześnie na dążenie do uzyskania miana narodu wybranego, jako istotne źródło współczesnego antysemityzmu, więc nieuniknionego konfliktu właśnie z narodem wybranym.

<sup>6</sup> Tamże, s. 327.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, tłum. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 8.

W świetle powyższego jasnym staje się, że antagonizmy narodowe są z definicji nieuniknione. Wszak narodowość jest dziedziczona, i w tym sensie, stanowi dobro ekskluzywne, nie dające się przekazać, upowszechnić, zinternacjonalizować, zakorzenieć poza jej naturalnym podłożem – „narody są najpierw wspólnotami pochodzenia, zintegrowanymi geograficznie przez siedzibę i sąsiedztwo, kulturalnie przez wspólny język, obyczaj i tradycję (...)”<sup>8</sup>. Dopiero wówczas, gdy naród zyskuje polityczną suwerenność, etnos staje się podstawą obywatelstwa, obciążoną jednak przedpolitycznym pojęciem wyczuwanego, oczekiwanego, bezustannie pulsującego interesu narodowego, którego odnalezienie i zidentyfikowanie jest obowiązkiem i prawem wyłącznie samego narodu. W tym sensie interes narodowy nie może być przedmiotem sporów, dyskusji i negocjacji, jest samo-oczywisty dla wszystkich, którzy posiadają etniczne kompetencje, by w nim uczestniczyć. W niezwykle plastyczny sposób ujął to José Ortega y Gasset: „Idea narodu, w odróżnieniu od idei innych społeczności, zawiera w sobie wiarę w możliwości ciała zbiorowego, sprawiającą, iż jego członkowie oczekują od niego wielkich rzeczy. Lecz wiara w owe możliwości nie żywi się tym, co w narodzie jest widoczne, ale mniemanymi bogactwami ukrytymi w niewidocznym narodowym łonie”<sup>9</sup>. Określenia takie jak „ciało zbiorowe”, „narodowe łono”, tak znamienne dla retoryki narodowej odkrywają jednocześnie przedpolityczny, lecz również przedspołeczny wymiar narodowości, którego charakterystyka z istotnych powodów jest bardziej wiarygodna, gdy posługuje się językiem biologii, odwołującym się do racji innych niż polityczne – „Wyraz <naród> jest nadzwyczaj szczęśliwy, w oczywisty bowiem sposób daje do zrozumienia, że jest on czymś uprzednim wobec wszelkiej ustanawiającej woli jego członków”<sup>10</sup>. Polityczna wola członków narodu służy jedynie realizacji założonego już jako oczywistego interesu wspólnotowego, nie zaś jego odkryciu, skonstruowaniu poprzez dyskusję i polityczne negocjacje.

Z istotnych względów istnieje niezaprzeczone napięcie między demokratyczną zasadą parlamentaryzmu, opartą na wierze w dyskusję i kompromisy, w którą wpisana jest ochrona praw mniejszości wyłaniających się nieustannie w praktyce życia społecznego, a zasadą narodowej tożsamości. O ile zatem w demokratyczną formę rządów wpisany jest z definicji dyskurs społeczno-polityczny, idee narodowe, traktowane jako raz na zawsze dane dziedzictwo są właśnie doskonale niedyskursywne. Do jakich prowadzi to wniosków? Jak można określić istotę wychowania obywatelskiego? Czy obywatelskość wyklucza etniczność, otwierając pole do konfliktów wokół kwestii z gruntu niedyskursywnych, więc nierozstrzygalnych? Czy edukacja dla bezpieczeństwa, z jednej strony, oparta na tradycyjnych wzorcach narodowych, z drugiej zaś, przygotowująca nowe pokolenie do aktywnego i skutecznego udziału we współczesnym świecie multikulturowej komunikacji i kooperacji ponadnaro-

<sup>8</sup> J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, wyd. cyt., s. 117.

<sup>9</sup> J.O. y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 43.

<sup>10</sup> Tamże, s. 44–45.

dowej, jest w ogóle możliwa do pomyślenia? Czy możliwe jest określenie istoty i podmiotu bezpieczeństwa w sytuacji, w której tożsamość narodowa staje się albo folklorystycznym dodatkiem ubarwiającym życie, albo fundamentalnym wyzwaniem, którego istoty i celów z definicji niesposób przełożyć na międzynarodowy język powszechnej komunikacji? Pytania te zdają się prowadzić do smutnej skądinąd konkluzji: „państwo narodowe było swego czasu przekonującą odpowiedzią na historyczne wyzwanie, by znaleźć jakiś funkcjonalny ekwiwalent dla wczesno nowoczesnych form integracji społecznej, które zaczynały się rozpadać. Dziś стоимy wobec analogicznego wyzwania. Globalizacja ruchu i komunikacji, produkcji gospodarczej i jej finansowania, transferu technologii i broni, a przede wszystkim zagrożeń ekologicznych i militarnych stawia nas wobec problemów, których nie można już rozwiązać w ramach państw narodowych (...)”<sup>11</sup>.

Od dawna nie ulega wątpliwości, że współczesne zagrożenia natury ekonomicznej, ekologicznej czy demograficznej wymuszają skuteczną współpracę międzynarodową. Doświadczenie pokazuje jednocześnie, że współpraca ta jest nieskuteczna ze względu na ograniczone możliwości wyznaczania dla niej celów, które nie byłyby jedynie sumą poszczególnych egoizmów, lecz określeniem dobra wspólnego społeczności międzynarodowej. Dobra, które nie może być determinowane przez ten lub inny etnos, lecz wypracowane dzięki komunikowaniu i negocjowaniu treści, które podlegają zarówno komunikacji jak i politycznym negocjacjom. Działanie państwa w myśl interesu narodowego jest we współczesnym świecie po prostu nieskuteczne, a przecież skuteczność w zapewnianiu suwerenności i bezpieczeństwa jest źródłem społecznej legitymizacji państwa narodowego.

Powyżej naszkicowana nieadekwatność horyzontu działania państwa narodowego i zagrożeń natury międzynarodowej, to niestety nie jedyny problem wiążący się z kwestią wyznaczania istoty i celów edukacji dla bezpieczeństwa, a także postaw i wartości jakie miałyby realizować. Równoległe wyłania się kolejny problem, również ściśle związany z demokratyczną formą państwa narodowego. Chodzi oczywiście o umasowienie społeczeństwa i polityki. Naród, zrównując wszystkich swych członków w prawach do udziału we wspólnej tożsamości jest jedynie innym obliczem demokratycznej zasady powszechnej równości. O tym jak rewolucyjne były to idee jeszcze w początkach XX w. świadczą przerażające i pełne niekłamanego patosu prognozy upadku cywilizacji europejskiej wraz z chwilą przejęcia nad nią władzy przez demokratyczną formę organizacji społecznej, tzn. wraz z początkami władzy mas, początkowo rozumianych bardziej jako tłumy. Autorami tych prognoz byli ówczesni przedstawiciele starego porządku – politycznego, intelektualnego i etycznego, aby wymienić klasyków: José Ortega y Gasset, Gustav Le Bon czy Elias Canetti. Wszyscy trzej zasłynęli ze swoich przełomowych analiz istoty masowości. Gasset wskazał na bunt, jako podstawowy mechanizm powstania i umacniania się masowych społeczeństw – bunt przeciwko klasycznej kulturze, jej perfekcjonizmowi i celowości jako zasad, które dotychczas wyznaczały cywiliza-

<sup>11</sup> J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, s. 114.

cyjne standardy Zachodu, które wreszcie stanowiły dotychczas źródło sukcesów państw europejskich. Wraz z rozwojem nauki i przemysłu, oraz demokratycznej organizacji społeczeństw opartej na prawach człowieka, jak twierdzi Gasset, w ciągu XIX w. nie tylko liczba ludności starego kontynentu zwiększyła się niemal trzykrotnie, lecz również ludność ta zyskała charakter roszczeniowy i bezkompromisowy. Przeciętny człowiek i poziom jego satysfakcji życiowej stał się jedynym wiarygodnym kryterium prawdy, sprawiedliwości, dobra i normalności<sup>12</sup>. Doszło do sytuacji, w której, jak zauważa Arendt, pojęcie równości różnych aktorów życia publicznego przeobraziło się w nieodróżnialną jednakowość<sup>13</sup>, zaś Peter Sloterdijk określił równość, nieco złośliwie, jako „(...) sprawiedliwy przydział małoważności, której nikomu się nie odmawia”<sup>14</sup>.

Spółeczeństwo stało się masą. Zarówno Le Bon jak i Canetti wykazywali, jak wielkie zagrożenia się z tym wiążą. Skoro nowoczesne społeczeństwo demokratyczne to masa, zaś masa to zaledwie „leniwy” tłum, wystarczy zdać sobie sprawę z tego jak niebezpieczną „duszę” ma ten ostatni. Le Bon, z podziwu godną przenikliwością, określił niezmiennie cechy tłumy jako: drażliwość, brutalność, naiwność, skłonność do konserwatyizmu, zmienność, brak krytycyzmu i autokrytycyzmu, zanik poczucia odpowiedzialności, arogancję, okrucieństwo, konformizm oraz brak umiaru w ocenie sytuacji. Przede wszystkim jednak tłum, wchłaniając jednostki, z których się składa upodabnia je do siebie i poddaje wspólnej, przemożnej potrzebie podlegania autorytetowi. Tłum, masa, szuka rozpaczliwie przywódcy, ideologii historycznej, rasowej, narodowej, jakiegokolwiek, której może się poddać i dać ponieść, w którą może włożyć cały swój entuzjazm, poczucie misji i nieśmiertelności<sup>15</sup>. Canetti zauważa ponadto, że stałymi cechami masy są: niepohamowane pragnienie stałego rozszerzania, wzrostu gęstości, absolutnej równości i jasno określonego kierunku działania, którego sama nie jest w stanie wyznaczać – wszystkie te warunki charakteryzują niezmiennie masę w tym sensie, że zanik któregokolwiek z nich wiąże się z rozpadem samej masy<sup>16</sup>.

Krytycy masowych społeczeństw niezmiennie wskazują na ich zagubienie, dezorientację, naiwność, lecz jednocześnie na bezkompromisową i brutalną lekkość. Stąd już tylko mały krok do odkrycia istotnych źródeł XX wiecznych totalitaryzmów. Wilhelm Reich ostrzegał przed równie łatwym co naiwnym odnajdywaniem źródeł nazizmu, faszystów i komunizmu w nieszczęśliwym splocie wypadków, bądź w skuteczności politycznej propagandy – w rzeczywistości, jak twierdzi – nie dyktatorzy stworzyli masy lecz masy dyktatorów. To masy poszukiwały rozpaczliwie przywództwa, które przekona ich do tego, że reprezentują praw-

<sup>12</sup> Zob. J.O. y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, MUZA, Warszawa 2008.

<sup>13</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000.

<sup>14</sup> P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012, s. 144.

<sup>15</sup> Zob. G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Antyk, Kęty 2004.

<sup>16</sup> Zob. E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 32–33.

dę dziejową, rasową, jakąkolwiek, która musi zostać odkryta i chroniona. Reszta to zaledwie konsekwencje<sup>17</sup>.

Erich Fromm poświęcił wiele wysiłku, by ukazać, w jaki sposób mechanizmy, które stanowiły podstawę wyłaniania się społeczeństw totalitarnych, nie zniknęły wraz z upadkiem państw totalitarnych, lecz uległy demokratyzacji opartej modelu konsumpcji<sup>18</sup>. W nieodłączny sposób wiąże się to z powszechnym złudzeniem indywidualizmu, fałszywą spontanicznością i zakodowanymi społecznie pragnieniami, postawami i reakcjami o charakterze konformistycznym. Towarzyszy tym zjawiskom zacieranie się granicy między sferą publiczną i prywatną sprawiając, że społeczeństwo staje się jedną wielką rodziną połączoną wspólnymi korzyściami osobistymi, nie wykraczającymi poza reprodukcję i konsumpcję. Cytując Sloterdijka: być masą, to „(...) odróżniać się tak, by nie robiło to różnicy (...). Skoro wszystko, co czynimy, by być innymi, w rzeczywistości nic nie znaczy, możemy czynić, co tylko zechcemy (...) Tylko dlatego mogliśmy w ciągu minionego półwiecza zmienić się z czarnej zwartej masy w barwną cząsteczkową”<sup>19</sup>.

Skoro zaś dobro powszechne zostało raz na zawsze ustalone jako zbiór identycznych egoizmów, nie aktywność publiczna, polityczna bądź kulturowa wyznacza model przyzwoitego, szczęśliwego życia, lecz rynek, zyskujący rangę politycznego autorytetu. Klasyczna reguła: „popyt kształtuje podaż”, uległa istotnemu przekształceniu: „reklama kształtuje popyt, podaż jest nieograniczona”. Sukces życiowy zależy już nie od osobistych talentów, wiedzy i umiejętności, lecz użycia odpowiednich kosmetyków, zaś odpowiedzialność za przyszłość i bezpieczeństwo najbliższych ogranicza się do wyboru określonej marki samochodu. Reklama przestała być obiektem krytycznej oceny, by stać się sposobem oceny swojego miejsca w świecie. Kwestie natury społecznej, moralnej i kulturowej, z perspektywy rynku stały się kosztami, zaś z perspektywy społeczeństwa masowego funkcjami rynku. Arendt konstatuje ten stan rzeczy w sposób niezwykle wymowny: „zniknięcie przyjmowanych z góry sądów oznacza po prostu, że utraciliśmy odpowiedzi, na których zazwyczaj polegaliśmy, nie zdając sobie nawet sprawy, że pierwotnie były one odpowiedziami na pewne pytania”<sup>20</sup>. Można dodać, że normą stała się nieadekwatność odpowiedzi w stosunku do sytuacji, w których dodatkowo nikt nie posiada kompetencji zadawania pytań.

W XIX wieku państwo narodowe spełniło rolę politycznej mobilizacji mas, organizacji życia zbiorowego na demokratycznej zasadzie równości, by w drugiej połowie XX wieku przejść do roli opozycji wobec społecznego kosmopolityzmu i rynkowej ekspansji, wymagających rozszczelniania, następnie relatywizowania granic państw narodowych dla nieuniknionego, coraz intensywniejszego przepływu ludzi, informacji, towarów i kapitału. Jak zauważa Michael Foucault, władza pań-

<sup>17</sup> Zob. W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Aletheia, Warszawa 2009.

<sup>18</sup> Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2001.

<sup>19</sup> P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012, s. 142.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 212.



stwowa straciła charakter polityczny, w klasycznym znaczeniu tego słowa i przeszła w technikę skutecznego zarządzania populacją, w myśl następującej logiki ewolucji kultury politycznej Zachodu: „(...) państwo sprawiedliwe, związane z feudalną zasadą terytorium i, najogólniej rzecz biorąc, ze społeczeństwem opartym na prawie, zarówno zwyczajowym, jak i pisanim, wraz ze wszystkimi kwestiami spornymi, które tu powstają; po drugie – państwo administracyjne, powstające w XV i XVI wieku na terytorium otoczonym przez granice, nie zaś na terytorium typu feudalnego, i odsyłające do społeczeństwa poddanego regulacji i dyscyplinie; i wreszcie państwo rządzące, zasadniczo definiujące się nie przez terytorium, zajmowaną powierzchnię, tylko przez masę pewnego rodzaju, masę populacji o określonej wielkości i gęstości, populacji zajmującej, rzecz jasna, pewne terytorium, zarazem jednak zawierającej je w sobie jako swą część składową”<sup>21</sup>. Masa jako populacja stała się podmiotem polityki i obiektem troski państw, które od czasu upadku europejskich totalitaryzmów nie zajmują się już wychowywaniem obywateli, lecz zarządzaniem wielkością, mobilnością, zamożnością i zdrowiem populacji. Państwowa strategia bezpieczeństwa międzynarodowego została oddana na łup ślepych i nieokiełznanych procesów globalnego rynku, zaś rządy skoncentrowały się na profilaktyce nowotworowej, długości życia, płodności, stopniu i kierunkach migracji oraz na produktywności populacji ludzkiej mieszczącej się w ramach historycznych granic. Zygmunt Bauman stwierdza wprost, że państwa narodowe zostały sprowadzone do roli nadzorców populacji, stanowiącej obiekt działalności międzynarodowego rynku towarowego i kapitałowego<sup>22</sup>. Sytuację tę przedstawia zresztą jako nieuniknioną ze względu na systemowe uzależnienie administracji państwowej od rynkowych możliwości zapewniania dobrobytu – jedyne wiarygodnego celu i sensu istnienia współczesnego społeczeństwa demokratycznego.

W tym świetle pytanie o istotny cel edukacji dla bezpieczeństwa prowadzi do wniosku, iż może nim być jedynie społeczna, obywatelska aktywacja młodego pokolenia tak, by nie było ono dłużej stawiane wobec smutnego wyboru między antysystemowym i reakcyjnym, w tym sensie – jałowym nacjonalizmem, a intelektualnym i moralnym konformistycznym konsumeryzmem. Kategoria obywatelskości jest już jednak sama w sobie obciążona tak wyraźnym piętnem ideologicznym, że właściwie znaczyć może wszystko, na ogół nie znacząc nic. Pojęcie obywatelskości związane jest zarówno z lewicowymi, prawicowymi, zarówno konserwatywnymi jak i postępowymi ideologiami, które z kolei spychają obywatelskość na tory bezrefleksyjnej nowoczesnej poprawności lub reakcjonizmu lewicowego lub prawicowego, o charakterze nacjonalistycznym czy chrześcijańskim, co zresztą ostatecznie nie stanowi żadnej istotnej różnicy w kwestii możliwości otwierania intelektualnych i moralnych perspektyw dla rzeczywistej aktywności społecznej. Rzeczywistej, czyli operującej realnym i konkretnym doświadczeniem terażniejszości, nie zaś

<sup>21</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010, s. 129.

<sup>22</sup> Zob. Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000.

zmanipulowanej i sfalszowanej przeszłości, czyli nieadekwatnymi kategoriami poznawczymi i aksjologicznymi. Nie chodzi, rzecz jasna, o relatywizację doświadczenia życia społecznego – wszak już starożytni wiedzieli, że negowanie istnienia prawdy, jest wyrażeniem opinii roszczącej sobie pretensje do prawdziwości. Rzecz po prostu w tym, że operowanie pojęciami, schematami poznania i myślenia o rzeczywistości społecznej jest drogą do jej interpretacji, nie poznania. Interpretowanie zaś zasadza się na nakładaniu na rzeczywistość gotowego schematu, szablonu, który umożliwi dostrzeżenie jedynie tego, co zostało założone jako istniejące – istniejące w z góry przyjęty sposób. Przekonanie o istnieniu niezmiennego natury ludzkiej, obiektywnego celu ludzkiego życia lub fundamentalnych interesów społecznych, gatunkowych bądź klasowych, prowadzi zawsze i tylko do manipulacji rzeczywistością społeczną, niezmiennie wbrew podobnym próbom zmierzającym do odmiennych celów i podejmowanych na podstawie innych przesłanek. Ostatecznie prowadzi to do permanentnego konfliktu, oderwanego od realnego doświadczenia życia społecznego, konfliktu, w trakcie którego, jak stwierdził okiem znawcy Thomas Hobbes, „siła i podstęp są (...) dwiema kardynalnymi cnotami”<sup>23</sup>.

Zwykłym złudzeniem byłoby mniemanie, iż człowiek, tym bardziej społeczeństwo, jest w stanie istnieć i działać inaczej niż w oparciu o pewien horyzont myślowy, wiarę w słuszność i skuteczność określonych norm i postaw. Jednakże równie złudne przekonanie polegałoby na założeniu, iż normy te i postawy zostały już raz na zawsze ustalone. Przeciwnie – ich wartość i skuteczność dla bieżącego życia człowieka osadzonego w konkretnej rzeczywistości, uzależniona jest od tego, w jakim stopniu są na tę rzeczywistość odpowiedzią, więc, *de facto*, czy z niej i doświadczenia jej wynikają. W tym kontekście zrozumiała jest uwaga Alberta Camusa, w myśl której fundamentalnym mechanizmem przemian dziejowych ostatnich dwustu lat jest bunt<sup>24</sup>. Bunt jako naczelną kategorię, którą posługiwali się już intelektualiści XIX wieku nie był po prostu projektem intelektualnym, lecz prognozą współczesności. Bankructwo horyzontu metafizycznego w życiu człowieka i społeczeństw, tradycyjnych kategorii wychowania i wykształcenia opartych na przedawnionych autorytetach, wyzwolenie ogromnych mas ludzkich, skoncentrowanych i zorganizowanych jedynie w oparciu o kryterium wydajności, oznaczało karykaturalną w swym radykalizmie, ale jednak realizację ideałów oświeceniowych – wyzwolenie człowieka. Wyzwolenie to, polegające na uwolnieniu człowieka od przeznaczenia politycznego, etycznego bądź religijnego, poskutkowało jednocześnie tym, że został on oddany w ręce przypadku, tracąc wiarygodne punkty odniesienia dla swoich wyborów. Wartości stały się przedmiotem negocjacji i sporów między niezliczoną liczbą partii i ruchów, zaś pojęcie dobra powszechnego zaczęło podlegać ideologicznej korupcji tradycyjnego państwa, które przybrało charakter nihilistyczno-konserwatywny w obliczu świadomości własnego upadku.

<sup>23</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, WN PWN, Warszawa 1954, s. 122.

<sup>24</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka, Kraków 1993.

Co najistotniejsze jednak, istotą buntu jest nie sprzeciw wobec ładu i porządkowi, lecz „(...) żądanie jasności i jedności. Najbardziej elementarny bunt wyraża paradoksalne dążenie do porządku”<sup>25</sup>. Dążenie wynikające z braku akceptacji świata, który zawiódł, świata rozbitego i niewiarygodnego, żądającego posłuszeństwa i akceptacji tym silniejszych, im mniej jest w stanie za nie zaoferować. Jednocześnie bunt, prowadzący do wyzwolenia jednostki z pęt przedawnionego, więc niewiarygodnego już porządku społecznego, początkowo entuzjastyczny i pełny nadziei na przyszłość, pchnął ludność Europy w objęcia nacjonalizmów i totalitaryzmów, które obiecywały bunt totalny, wymierzony przeciwko niesprawiedliwości i uciskowi, przeciwko starymu porządkowi. Upadek systemów totalitarnych nie oznacza jednak końca buntu. Negacja zastanego porządku w imię wyczekiwanej, bardziej przejrzystej i wiarygodnej przyszłości, stała się podstawowym mechanizmem przemian społecznych współczesnego świata.

Zrozumienie anatomii buntu stanowi zatem warunek konieczny dla dostrzeżenia potencjału kryjącego się w negacji, jako sposobu samoidentyfikacji następujących po sobie współcześnie pokoleń. Fryderyk Nietzsche, którego z całą pewnością uznać należy za wirtuoza buntu, ujawnia nie tylko intelektualne i moralne zaplecze sprzeciwu wobec tradycji, ale i sam ten sprzeciw poddaje skutecznej krytyce, wykazując jego, w pewien istotny sposób, prowizoryczny charakter. Nawet anarchizm, jak zauważa, sprowadza się ostatecznie do „uległości wobec arbitralnych praw”<sup>26</sup>. Każda ideologia jako taka, stanowi jedynie ekspresję i uzasadnienie położenia psychologicznego twórcy czy propagatora. Dopiero za fasadą doktryny, politycznej, moralnej czy naukowej kryje się jej prawda – właściwy przedmiot wartościowej refleksji moralnej. Stąd dla Nietzschego punktem wyjścia jest spostrzeżenie, iż „w całej dotychczasowej <nauce moralności> brakowało jeszcze, jakkolwiek dziwnie by to brzmiało, problemu samej moralności: brakowało podejrzenia wobec faktu, że istnieje tutaj coś problematycznego”<sup>27</sup>. Zasygnalizowany problem, to „coś”, przejawia się w tym, iż współczesnego człowieka cechuje „(...) formalne sumienie, które nakazuje: <powinieneś coś bezwarunkowo uczynić, powinieneś czegoś bezwarunkowo zaniechać>, krótko mówiąc, <powinieneś>. Potrzeba ta usiłuje się nasycić i wypełnić swą formę jakąś treścią; przy tym (...) chwyta niezbyt wybrednie, jako prymitywny apetyt, i przyjmuje to, co zostaje jej wkrzyczane w uszy przez jakiegoś rozkazującego – rodziców, nauczycieli, prawa, przesady stanowe, opinię publiczną”<sup>28</sup>.

Uległość, jak diagnozuje Nietzsche, stanowi wyraz wyższej moralności, nowoczesnej moralności, wymagającej nieustannej pracy intelektu i sumienia w przyswajaniu i pielęgnowaniu wyuczonych reakcji, również wówczas, gdy uchodzą one za przejaw krytycznej samodzielności i dojrzałości, nagradzanych jako indywidu-

<sup>25</sup> Tamże, s. 29.

<sup>26</sup> Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 93.

<sup>27</sup> Tamże, s. 91–92.

<sup>28</sup> Tamże, s. 101–102.

alne osiągnięcia. Pokora i uległość jako prawidła myślenia i działania przejawiają się nawet w tej sferze, która zwyczajowo rezerwowana była dla działania charyzmatycznego – w sferze przywództwa, która podszyta jest obecnie „moralną obłudą rozkazujących”. Rozkazywać potrafi się jedynie wówczas, gdy rozkazowanie przedstawione zostanie jako słuchanie, jedynie pośredniczenie, odkrywanie i przekazywanie praw historii, natury, przodków, gospodarki, konstytucji czy Boga<sup>29</sup>.

Nietzsche ujawnia istotę i potencjał nowoczesnego modelu moralności poprzez konfrontowanie jej z moralnością tradycyjną, moralnością panów i panowania, która współczesnemu człowiekowi jawi się niezwykle odległą. Jak zauważa, „(...) ledwie dziś wyobrazić sobie można, w jakim stopniu wszystkie pojęcia dawniejszej ludzkości rozumiano początkowo z gruba, niezgrabnie, zewnętrznie, ciasno własnie i szczególnie niesymbolicznie. <Czysty> jest to zrazu jedynie człowiek, który się myje, wyrzeka się pewnych potraw, powodujących choroby skórne, który nie sypia z brudnym kobietami z motłochu, który ma odrazę do krwi – nic więcej, niewiele mniej!”<sup>30</sup>. Mało ma to wspólnego ze współczesnym pojęciem czystości, obarczonym chrześcijańską eschatologią, „pogardą”, jak twierdzi Nietzsche, wobec ciała, cielesności, zmysłowości i zaufania dla naturalnych instynktów. Kontrast staje się widoczny gdy uświadomić sobie, iż „założeniem ocen rycersko-arystokratycznych jest potężna cielesność, kwitnące, bogate, nawet przelewne zdrowie, a zarazem to, co jest warunkiem ich utrzymania, więc wojna, przygody, łowy, taniec, igrzyska i w ogóle wszystko, w czym tkwi silna, swobodna, radosna czynność”<sup>31</sup>. W odróżnieniu zaś od moralności panów, duchową podstawą współczesnej kultury jest resentment, mechanizm psychiczny polegającym na przekuwaniu słabości w cnoty – *tchórzostwo*, *brak charyzmy*, *zanik hartu ducha*, *zdecydowania i siły*, zyskują nowe znaczenie, przestają być wadami dyskwalifikującymi z życia światowego, przybierając imię *pokory*, *wstrzemięźliwości*, *miłości bliźniego*, *roztropności*, *opanowania* i *tolerancji*. Ich wartość staje się niepodważalna, oczywista.

Moralność społeczna obraca się przeciw wartościom dotychczas cenionym, nagradzanym, uświęcanym, a przede wszystkim „hodowanym”, wypełniającym żywą treścią etos (choćby rycerski), wynikającym z konieczności pokładania bezpieczeństwa społecznego w cnotie wybranych jednostek – wyróżnionych i wywyższonych. Wartości te nie są jednak odrzucane, uznawane za przedawnione przez społeczeństwo nowoczesne „niepotrzebujące” już wielkich wychowawców i potężnych panów, ale reinterpretowane, następnie zaś potępiane w imię moralności masy, „stada”<sup>32</sup>, pragnącego już jedynie spokoju i codziennego bezpiecznego samozadowolenia: *duma* staje się arogancją, *szaleńcza odwaga* – bezmyślną brawurą,

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 20.

<sup>31</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>32</sup> „(...) poczyta nam się za winę, że właśnie w odniesieniu do ludzi <nowoczesnych idei> stale używamy wyrazów <stado>, <instynkt stadny> i tym podobnych. Cóż poradzić! (...) tym, co mnie ma, że wie, co swoją pochwałą i naganą samo siebie gloryfikuje, co nazywa siebie dobrym, jest instynkt zwierzęcia stadnego (...)” (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 105).

*nieustępliwość* – głupotą, *surowość* – okrucieństwem, *żądza panowania* – tyranią i barbarzyństwem, *szlachetność* to już zaledwie naiwność. Określeniom tym towarzyszy bądź pewne swego oburzenie, bądź pobłażliwość, nie pozbawiona małosłownej chytryści.

W świetle etyki panów, *dobry* oznacza udanego, silnego, sprawnego, godnego zaufania, zaś jego przeciwieństwem jest lichy, nieudany, mierny. Oceny te mają charakter bardziej estetyczny niż moralny, zaś punktem wyjścia jest dla nich zawsze samoafirmacja dobrego, samoafirmacja ufnego w swe siły i zmysły działania – działający i działanie stanowią jedność, życie jest pewną swego aktywnością. W przypadku etyki człowieka nowoczesnego, etyki resentymentu, mamy do czynienia z odwróceniem porządku uznania. Człowiek opanowany przez resentyment, (...) i w tym właśnie jest jego czyn, jego twórczość: powziął koncepcję <złego wroga>, <złego>, i to jako zasadnicze pojęcie, z którego, jako odbicie i przeciwieństwo, wymyślił sobie <dobrego> – samego siebie!...<sup>33</sup>. Ten „nowoczesny dobry” zna swoją wartość jedynie jako przeciwieństwo złego, więc nieobliczalnego i niebezpiecznego – pojawia się pojęcie *podmiotu*, które przybiera charakter wtórny wobec rzeczywistości, budowane jest poprzez jej negację. Już chrześcijańscy prorocy, zdaniem Nietzschego, zafałszowali rzeczywistość wiarą w istnienie *podmiotu*, następnie „(...) stopili w jedno <bogaty>, <bezbożny>, <zły>, <gwałtowny>, <zmysłowy>, i po raz pierwszy ze słowa <świat> ukuli słowo hańby”<sup>34</sup>.

Te czyste ideowe źródła moralności resentymentalnej pozostają w sprzeczności z typem moralności przednowoczesnej, wyrastającej z życia, z ziemi, utwierdzonej dziejami jako sumą śmiertelnych zmagania o samozachowanie, dla których walka jest świętością zaś możliwość klęski mobilizującą oczywistością. Etyka przednowoczesna poucza, mówiąc wprost, iż „(...) nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawaniem się; czyniciel jest tylko zmyśleniem do czynienia dodanym – czynność jest wszystkim”<sup>35</sup>. Czyniciel, czyli *podmiot*, wytwór nowoczesnej moralności, zyskuje poczucie bezpieczeństwa jako beczynnej beztroski i fałszywej niewinności, dzięki społeczeństwu przypisującemu mu stały zestaw cech, zdolności i wad oraz przeznaczenie moralne, dziejowe, jakiegokolwiek. Wszelkie konflikty i kryzysy, stany wyjątkowe i klęski zyskują charakter moralny i ideowy i właśnie za pomocą tych środków są rozwiązywane, zażegnywane, więc ostatecznie fałszowane i ignorowane, w myśl zasady, że największym i najbardziej autentycznym pragnieniem nowoczesnego człowieka jest spokój, wypoczynek, sytość i jedność. Gdy zaś nowoczesny człowiek zmuszony zostaje do działania, przybiera ono formę ideową, uwikłaną w banalne i skompromitowane półprawdy odwołujące się do wojowniczego, infantylnego nacjonalizmu, tkliwego i płacznego sentymentalizmu religijnego, lub groteskowego i wielkopańskiego samozadowolenia obywatela nowoczesnego świata multikulturowego i wolnorynkowego ładu. Prorocze okazały

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 27.

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 100.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 31.

się prognozy Nietzschego na temat skutków społecznej i politycznej mobilizacji szerokich mas, odwołującej się do ideologii egalitarystycznych o charakterze chrześcijańskim, demokratycznym, socjalistycznym, bez różnicy: „(...) ogólnym odbiciem przyszłego Europejczyka będą prawdopodobnie różnorodni, gadatliwi, ubodzy w wolę i nadzwyczaj sprawni wyrobnicy, którzy pana, rozkazującego potrzebują niczym chleba codziennego (...) demokratyzacja Europy jest zarazem mimowolnym przygotowywaniem do hodowli tyranów – we wszelkim tego słowa znaczeniu, również najbardziej duchowym”<sup>36</sup>.

Tym co jednak dla filozofii Nietzschego charakterystyczne, to przejście od nihilizmu biernego do nihilizmu aktywnego; wszak bunt przeciwko uciskowi i niesprawiedliwościom świata wielkich panów, przeciwko przerażającym nierównościom społecznym i okrucieństwu, przybrał ostatecznie formę społecznej pasywności i bierności, opartej na złudnym poczuciu spełnienia i doskonałości, jako reakcji na zanik wiary w istnienie obiektywnych norm i zasad. Człowiek nowoczesny nie mogąc polegać na prawach bożych, uznawanych niegdyś za wieczne i niezienne fundamenty całego uniwersum, zdał sobie jednocześnie sprawę z kruchości ludzkich porządków, i popadając w nihilizm przestał brać siebie i uniwersum na serio. Jak zauważa Camus, Nietzsche „pytanie: <być wolnym od czego?> zastępuje: <być wolny po co?> (...) Zasadnicze odkrycie Nietzschego kryje się w stwierdzeniu, że jeśli prawo wieczne nie jest wolnością, brak prawa nie jest nią tym bardziej. Skoro nie ma prawdy a świat pozbawiony jest reguł, nie ma też żadnych zakazów; żeby zakazać jakiegoś działania, trzeba bowiem wartości i celu. Jednocześnie jednak nic nie jest dozwolone; wartości i celu trzeba również, aby wybrać inne działanie (...) Tam, gdzie nikt nie potrafi już orzec, co jest czarne, a co białe, światło gaśnie i wolność staje się dobrowolnym więzieniem (...). Jeśli człowiek nie chce wówczas udusić się w pętających go więzach, musi je przeciąć i od razu stworzyć własne wartości”<sup>37</sup>.

W świetle powyższego pojawia się fundamentalne dla niniejszych rozważań pytanie: co tak naprawdę oznacza tworzenie własnych wartości? Czy wartości w ogóle można stworzyć? W jaki sposób to, z pozoru beznadziejne zadanie, miało by wypełniać treścią edukację dla bezpieczeństwa jako istotne wyzwanie dla nowoczesnego społeczeństwa? Nietzsche ukazał, że *podmiot*, tj. człowiek jako nosiciel określonego, założonego z góry i przesądzającego życie zbioru cech i postaw, jest tworem społecznym, zaś społeczeństwa nowoczesne popadły w intelektualny i moralny nihilizm z chwilą gdy uwolniły się od tradycyjnych, elitarnych form organizacji społecznej. Konformizm stał się wyzwoleniem od ciężaru twórczej aktywności społecznej, wolność straciła swe znacznie stając się sprawą prywatną, zaś wszystko stało się możliwe dopiero wówczas, gdy wybory przestały mieć znaczenie. Autentyczne zaangażowanie w życie, wraz z nieodłącznymi od niego wyśiłkiem, niepewnością, konfliktem i zmaganiem, zastąpiła pozorna i reaktywna

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 155–156.

<sup>37</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, s. 73–74.

aktywność obracająca się wokół wytartych światopoglądowych schematów bezustannej reinterpretacji. Idee zyskały charakter życzeniowy – świat przeżywany rozumiany jest jednie jako lepsza bądź gorsza kopia ideału, będącego tworem fantazji zmęczonego i niepewnego człowieka Zachodu.

Autentyczne wyzwolenie, poprzez bunt przeciwko społecznej inercji nie może zatem sprowadzać się do wyboru pomiędzy jednym a drugim horyzontem ideowym wraz z przynależnymi mu „obiektywnymi” normami i zasadami. Może przyjąć jedynie formę buntu przeciwko obiektywizacji, w imię autentycznego i adekwatnego oglądu rzeczywistości i działania, niezaangażowanego w skompromitowane już w punkcie wyjścia ideologie społeczne, quasi-naukowe, religijne bądź dziejowe. Jean Paul Sartre wskazuje na swobodne zaangażowanie jako nieodłączne oblicze działania opartego na wolności autentycznego wyboru. Swobodne zaangażowanie stwarza działającego, ustanawia relacje zależności wobec innych i w ten sposób ich samych. W tym świetle relacje międzyludzkie to w rzeczywistości wzajemne samostwarzanie się we wzajemnej grze uznania. Wszak, jak twierdzi Sartre, „zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym. Z tego widać, że istnieje możliwość stworzenia wspólnoty ludzkiej”<sup>38</sup>, „(...) ale nie jest ona dana z góry, lecz bezustannie się tworzy”<sup>39</sup>. Działający człowiek stwarza zatem siebie i rzeczywistość dzięki wyborom, nie zaś poprzez uzależnianie wyborów od z góry przyjętej koncepcji siebie i rzeczywistości. Mówiąc wprost, „(...) nie ma innej rzeczywistości, jak tylko działanie”<sup>40</sup>. Moralność formalna natomiast niezawodnie zawodzi w każdej konkretnej sytuacji i ostatecznie prowadzi do podejmowania decyzji opartych na czynnikach subiektywnych, lecz ukrytych pod zasłoną konieczności, przyzwoitości, powszechności itp. – to znaczy jest decyzją unikającą zaangażowania i odpowiedzialności, jest usprawiedliwioną samowolą. Okazuje się, że istnieje jedynie wybór między autonomicznym, wolnym działaniem, które angażuje działającego i nakłada na niego odpowiedzialność za samo działanie, oraz samowolą, która wyzbywa się zaangażowania i odpowiedzialności za drugiego człowieka, ukrywając się za pojęciami konieczności, tradycji, przyzwoitości, zwyczajności, normalności itp. Mówiąc wprost, człowiek skazany jest na wolność, a „(...) rzeczy będą takimi, jakimi człowiek zadecyduje, że mają być”<sup>41</sup>.

Pozorny, bądź raczej wypaczony charakter oświeceniowego buntu przeciwko tradycji, w imię wyzwolenia od represyjności kultury i społecznej niesprawiedliwości, na który wskazywał już Nietzsche, a który poskutkowało dwudziestowiecznymi ruchami totalitarnymi, w świetle filozofii Sartre’a zasada się na tym, że choć, jak twierdzi, „w ateizmie filozofów XVIII wieku usunięto Boga, nie usunięto

<sup>38</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, MUZA, Warszawa 1998, s. 78–79.

<sup>39</sup> Tamże, s. 64.

<sup>40</sup> Tamże, s. 52.

<sup>41</sup> Tamże, s. 51–52.

przekonania, że istota poprzedza egzystencję<sup>42</sup>. Rozumna, społeczna, niespołeczna, nierozumna, istota człowieka jako biernego, egoistycznego, altruistycznego itd. wciąż wyznacza już w punkcie wyjścia to, czym człowiek jest i będzie, czym może się stać. W tym sensie, na gruncie tradycji, istota wyprzedza konkretne istnienie, egzystencję ludzką. Zwalnia to człowieka z odpowiedzialności za to czym jest i może się stać sprawiając, że życie zostaje urzeczowione, zaś sam człowiek staje się obiektem, przedmiotem, konsumentem, podatnikiem, wyznawcą, zwolennikiem, wrogiem, czymkolwiek, co oddziela go od autentycznej, twórczej i spontanicznej aktywności. I przeciwnie, jeżeli „(...) egzystencja wyprzedza istotę, to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest”<sup>43</sup> i czym się stanie. Cytując Giorgio Agambena: ludzki „byt nie jest jakimś założeniem uprzednim wobec swych jakości bądź skrywającym się za nimi. Byt który jest tak oto, nieodwracalnie, *jest* swoim *tak oto*, jest wyłącznie własnym sposobem istnienia”<sup>44</sup>.

W świetle powyższej optyki życie człowieka jest, bądź raczej powinno być, uwolnione od przeszłości i przyszłości, w imię teraźniejszego działania, dla którego niesposób odnaleźć usprawiedliwienie zwalniające od niepewności wyboru i konieczności brania za nie odpowiedzialności. Pojęcia takie jak *prawda*, *falsz*, *obiektywizm* i *normalność* stają się jedynie narzędziami opresji wobec podejmującego działanie. Na gruncie egzystencjalnym mogą one mieć wyłącznie takie znaczenie, jakie nadaje im choćby Edward Stachura: „Prawda jest jedna i zawsze nowa. Prawda jest żywa. Życie się nieustannie zmienia i wszystko, co żyje w życiu, żyje zawsze po raz pierwszy w życiu. Prawda jest jednorazowa. Prawda jest niepowtarzalna”<sup>45</sup>. Stąd kłamstwo nie istnieje, ponieważ „kłamstwo musiałoby negocjować fakt. Prawda jest faktem. Kłamstwo musiałoby zatem negocjować prawdę. Cóż by to była za prawda, którą można by zanegować! To by nie była prawda. Prawdy nie da się zanegować. Faktu nie da się zanegować”<sup>46</sup>. „Obiektywność jest tam, gdzie nie ma centrum”<sup>47</sup>.

Z tej perspektywy, intelektualną i moralną reakcją obronną wobec faktu konieczności podejmowania wysiłku wolnego samostanowienia, w interesujący sposób ukazuje Leszek Kołakowski. Konserwatysta, jak zauważa, deklaruje nicość świata mając na myśli to, że wszelkie pozytywne wartości zostały już zrealizowane, stąd jakikolwiek wysiłek zmierzający do reformowania świata ludzkich relacji jest bezwartościowy i szkodliwy – ostateczną pożądaną konsekwencją praktyczną jest tutaj, podobnie jak w przypadku nihilizmu, unikanie jakiegokolwiek odpowiedzialności, podejmowania jakichkolwiek decyzji w tchórzliwym samozadowoleniu. Oficjalnie postawa taka kryje się za pustymi i wyświechtanymi hasłami, takimi jak: dobro zostało już zrealizowane a zło jest nieusuwalne, każda zmiana jest zmianą na

<sup>42</sup> Tamże, s. 25.

<sup>43</sup> Tamże, s. 28.

<sup>44</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 101.

<sup>45</sup> E. Stachura, *Fabula rasa*, C&T, Toruń 2000, s. 29–30.

<sup>46</sup> Tamże, s. 31.

<sup>47</sup> Tamże, s. 21.



gorsze, wszelka reforma to tylko niebezpieczne i przelotne nowinki, itp. Stąd „nihilista ostatecznie redukuje świat do samego siebie, konserwatysta redukuje siebie do zastanego świata”<sup>48</sup>, zaś „pragnienie posiadania moralnego kodeksu (...) jest składnikiem owej dążności do bezpieczeństwa, owej ucieczki od decyzji; jest pragnieniem życia w świecie, gdzie wszystkie decyzje zostały już raz na zawsze podjęte”<sup>49</sup>. Problem ten, w niezwykle wymowny i dobitny sposób skwitował Agamben: „Punktem wyjścia wszelkiego dyskursu etycznego powinno być stwierdzenie, iż człowiek nie posiada żadnej istoty, którą mógłby urzeczywistnić, żadnego historycznego ani duchowego powołania, które mógłby wypełnić, żadnego zdeterminowanego biologicznie celu, który miałby osiągnąć. I właśnie to pozwala istnieć temu, co zwiemy etyką: jasne jest bowiem, że gdyby człowiek był lub miał być tą lub inną substancją, miał przed sobą ten czy inny cel, do którego powinien dążyć, nie byłoby możliwe jakiegokolwiek etyczne doświadczenie – istniałyby jedynie zadania do wypełnienia”<sup>50</sup>.

Zadania te skompromitowały się już jednak w momencie, w którym w przeciągu życia jednego pokolenia prywatne i społeczne warunki bytowania podlegają przemianie na tyle głębokiej, iż wymagają, niekiedy całkowitej, reorientacji. Z tego powodu właśnie sytuacja współczesnej edukacji jest zasadniczo nowa. O ile, jak przekonuje Arendt, w epokach klasycznych nauczanie i wychowywanie polegało na przekazywaniu umiejętności sprostania tradycji i jej normom, zaś wychowawca autorytet czerpał po prostu stąd, iż reprezentował sobą tradycję, o tyle autorytet w świecie współczesnym nie może być budowany na reprezentowaniu przeszłości. Dynamika zmian społecznych oraz trwałe i nieodwracalne oddzielenie prawa publicznego i moralności prywatnej na to w żaden sposób nie pozwalają. Rola współczesnego wychowawcy jest paradoksalna i oscyluje pomiędzy dwiema zasadniczymi tendencjami: wychowawcy jako przyjaciela wychowanka, który „wraz z nim” odkrywa świat, czyli wychowawcy, który nie może cieszyć się autorytetem epistemicznym, oraz wychowawcy jako przedstawiciela przeszłości, który nie może liczyć na posiadanie autorytetu jako niemalże przodek – być może godny szacunku, lecz nieporadny w posługiwaniu się narzędziami współczesnego świata, włączając w to język. Dlatego trudno nie zgodzić się z Arendt, iż rolą edukacji powinno być pośredniczenie między tym, co stare, a tym, co nowe; przekazywanie orientacji w zastanym świecie wraz z jego kulturą po to, by nowe pokolenie było zdolne ją podważać w sposób twórczy i dojrzały, ucząc się jednocześnie odpowiedzialności za świat i przyszłe pokolenia. Wszak „nasza nadzieja spoczywa zawsze w nowym, które przynosi ze sobą każde pokolenie; ale właśnie dlatego, że tylko na tym możemy opierać nasze nadzieje, niweczymy wszystko, kiedy my, starzy, próbujemy roztaczać nad tym, co nowe, kontrolę dyktującą, jak ma ono wyglądać”. Edukacja „(...) musi chronić tę nowość i wprowadzać ją do starego świata, który

<sup>48</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, WN PWN, Warszawa 1967, s. 153–154.

<sup>49</sup> Tamże, s. 168.

<sup>50</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, s. 49.

niezależnie od tego, jak rewolucyjne podejmuje działania, jest zawsze z punktu widzenia kolejnej generacji przestarzały i bliski zniszczenia”<sup>51</sup>.

Przyjęcie podobnego stanowiska napawa często obawami o przyszłość nowych pokoleń. Obawy te na ogół opierają się na założeniu, że istnieją normy nieprzekraczalne i wartości obiektywne, uświęcone tradycją i uzasadnione doświadczeniami wielu pokoleń – odejście od tych norm i wartości, czy wręcz ich negowanie musi rzekomo zakończyć się katastrofą. Doskonałym przykładem ilustrującym błędny charakter podobnych obaw jest kwestia tolerancji. Panuje powszechne przekonanie, że tolerancja jest podstawą porządku demokratycznego, stąd nauka tolerancji i jej pielęgnowanie jest jednym z istotnych zadań wychowawców wobec ich podopiecznych. Przekonanie to zakłada jednocześnie w sposób nieodłączny pogląd, iż istnieją granice tolerancji, wyznaczone przez „fundamentalne interesy społeczne”, „dobro powszechne” itp. Kwestia tolerancji jest jednak problemem wychowawców, często nawet niezrozumiałym dla obecnego nowego pokolenia, wkraczającego w dorosłość. W przypadku tolerancji, punktem wyjścia jest zawsze podstawowe, subiektywne, wewnętrzne doświadczenie *inności*. Spostrzeżenie, że *inny* jest w jakimś istotnym aspekcie życia różny ode mnie. Natomiast to, czy przyjmę postawę tolerancji bądź nietolerancji jest kwestią zupełnie drugorzędną. To, czy decyduję się akceptować to, że świat zamieszkuje ktoś, czyje życie jest pod pewnym zasadniczym względem gorsze od mojego, czy też postanowię się go pozbyć (w sensie fizycznej eksterminacji lub eksterminacji moralnej, bez znaczenia) jest wtórne wobec zasadniczego faktu stwierdzenia, że *istnieje inny*, sytuujący się po stronie innej niż dobro, po stronie zła. W tym sensie dobro stwarza zło – cementuje je stawiając w nieprzewyciężonej opozycji. Sedno sprawy tkwi więc w tym, że zdobyć się na tolerancję, cierpliwie znosić istnienie kogoś, czyje życie jest w jakiś istotny sposób złe, może jedynie człowiek „obdarzony” wiarą w istnienie obiektywnych, więc niezmiennych, raz na zawsze ustalonych, norm i zasad postępowania, wyznaczających „normalne”, „przyzwoite” życie. Tolerancja, bądź jej brak, jest więc zasadniczo problemem pokolenia wychowawców, którzy wkładają niekiedy mnóstwo wysiłku, by rozwiązywać problemy młodego pokolenia, których ono po prostu nie ma. Czy tzw. relatywizm obecnego młodego pokolenia jest problemem wychowawczym? Z pewnością tak, dla wychowawców. Trudno jednak pozbyć się wrażenia, że pokolenie, które przejmie niebawem we władanie zastany świat, żyje w myśl przekonania, które tak trafnie wyraził Georg Simmel: „W okresach szczęśliwych różnorodność (...) tworzy harmonię, ale nawet sprzeczności i walka nie są przeszkodą dla pracy ludzkiej, lecz wezwaniem do dalszej manifestacji sił, do nowych aktów twórczości”<sup>52</sup>.

Współczesne kryzysy, następujące po sobie z coraz większą częstotliwością, obejmujące swym zasięgiem gospodarkę, kulturę i politykę, napawają obawami o przyszłość przede wszystkim z powodu tego, że dostępne obecnie środki zapo-

<sup>51</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 232.

<sup>52</sup> G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, WN PWN, Warszawa 2005, s. 63.

biegania im okazują się po prostu nieskuteczne. Dotychczasowa kultura rozwiniętych państw zachodnich wygenerowała cywilizację permanentnego kryzysu, nad którym nie jest w stanie zapanować poprzez doskonalenie, zwiększanie precyzji i przejrzystości dostępnych jej procedur prawnopolitycznych i społecznych. Stąd głównym zadaniem edukacji dla bezpieczeństwa może być jedynie umożliwienie nowemu pokoleniu stworzenie nowej, adekwatnej formy obywatelskości, poprzez uwalnianie jego inwencji, pomysłowości, odwagi i samodzielności, by było ono zdolne w sposób dojrzały i twórczy obnażać, podważać i odrzucać, niekiedy brutalnie i bezwzględnie, schematy myślenia i działania oczywiste dla wcześniejszych generacji, które w imię dobra kolejnych pokoleń muszą zrozumieć przestroagę Arendt: „Kryzys staje się katastrofą tylko wówczas, gdy odpowiadamy nań za pomocą sądów przyjętych z góry, czyli przesądów. Postawa taka nie tylko zaostrza kryzys, ale pozbawia nas możliwości doświadczenia rzeczywistości i stwarzanej w ten sposób okazji do refleksji”<sup>53</sup>.

## Bibliografia

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka, Kraków 1993.
- Canetti E., *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gasset J.O., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, MUZA, Warszawa 2008.
- Gasset, J.O., *Rozmyślenia o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, tłum. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego*, tłum. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, WN PWN, Warszawa 1954.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kołąkowski L., *Kultura i fetysze*, WN PWN, Warszawa 1967.
- Le Bon G., *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Antyk, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005.

<sup>53</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 212.

- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Reich W., *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Aletheia, Warszawa 2009.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, MUZA, Warszawa 1998.
- Simmel G., *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, WN PWN, Warszawa 2005.
- Sloterdijk P., *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012.
- Stachura E., *Fabula rasa*, C&T, Toruń 2000.
- 

## CIVIC DETERMINANTS OF SECURITY EDUCATION

### Abstract

*The purpose of this article is to determine the reasons in favour of security education based on supporting the creativity, ingenuity, activity, courage and civic competence of the young generation. Education is of vital importance, for which the starting point would be the suspension of traditional ethical judgments on the structure and aims of a democratic society, with all the matters associated with them. The usefulness of these considerations demonstrates the existence of the widely known phenomenon: that the previous culture of western democracy has generated a civilization of permanent crisis; a problem against which it shows pitiful helplessness in overcoming.*

**Key words** – security education, society

*The problem of education in the modern world lies in the fact that by its very nature it can give up neither authority nor tradition, nevertheless it must still take its place in a world which structure is not determined by authority or any longer bound by tradition.*

H. Arendt, *Between Past and Future*

Both education as an integral practice of all human communities with history and measure in the future, as well as security itself, are understood only within the historical self-consciousness of a society. Today, however, the two concepts are extremely problematic, they are also symptomatic. The inability of modern Europeans to identify the aims of education, causes that equally puzzling phenomenon of that well known lack of agreement on the nature of the security. Both concepts have been inevitably involved in intractable theoretical disputes of an ideological nature, acting in another arena for the struggle for understanding social justice, development, insurmountable moral standards, the meaning of patriotism, function, and relevance of the national state, human nature, or the

appropriate form of economy implemented universal, or, more modest version, national interests, which are, moreover, also identified in a number of competing ways. In addition, the dynamics of the modern world puts people in a situation where they must make almost hopeless efforts at understanding still emerging and disappearing aspects of life, including the problem of security and of how education is able to shape it, affecting the attitude of future generations.

It is not possible to consider the problem of security education beyond the problem of what kind of values, attitudes, norms, and what knowledge, it has affected. Is the liberal attitude of the European citizen, the “conscious” potential of a multicultural society; a wise alternative to the classical models of education, based on a commitment to national and historical tradition, giving less and less to agree with the model of modern European culture? Is the traditional model of the family and education able to effectively prepare a young person for life in a world where the pursuit of professional success forces the reorientation of the basic cultural norms while acting in the most effective means of achieving individual safety materially and mentally? Is the fluent ability to take part in the modern labor market able to ensure the existential safety, yet be guaranteed by the traditional education?

It is impossible to answer these questions for at least a few decades, but the crux of the matter is that decisions are invariably taken in the present. Hence, the purpose of this reflection is to trace arguments for the inevitability of security education, separated from upbringing, taking in parentheses standards, principles, rules and beliefs of the world in which educators have lived longer, who for the pupils are almost “ancestors”. What are the reasons which militate in favour of an expediency experiment like this? It is impossible to disagree with Hannah Arendt in her diagnosis of the essence of education “in the nature of the human condition is that each new generation is increasing in the old world, and therefore prepares a new generation for a new world can only mean that it wants to knock the chance at what is new out of the new generation's hands”<sup>1</sup>. Why, however, what is new, is essentially competing against the lived world, not its continuation? In this lies the essence of the problem – a world in which education was a transfer to the next generation of irrefutable patterns for them of enchanted and sacred traditions, a world in which the teacher could count on the position of the master and friend who at the same time belongs to the past, much later, perhaps than is generally assumed.

In this context, there is an instructive example of Immanuel Kant, who at the threshold of modernity called for raising a man for a lasting peace based on human moral autonomy and inalienable dignity, which constitutes a practical implementation of citizenship. Civic education, the transformation of subjects into a citizen conscious of their rights and duties, connected with the belief that the modern

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym* (original title: *Between Past and Future*), Aletheia, Warszawa 2011, p. 215.

republican system guarantees lasting peace and security for three main reasons. The first is to establish a Legislature out of the society which, by virtue of the fact that they bear the entire cost of war, is in contrast to the state and the power, and will forcibly seek conflict resolution, as well as finding them where they “do not actually exist”. The second is the existence, inseparable from citizenship, of a sphere of free public opinion, the emphasis on power is the most powerful weapon against political ignorance and aggression. The third and final, is the development, also inseparable from modern civil society, of international trade, which requiring law and order, ultimately forces, according to Kant, peace in the human world<sup>2</sup>.

It would be an anachronistic mistake to point out Kant's naivety, though it is not a mystery that all three reasons mentioned by him are valid, to put it mildly, only in a purely formal meaning. Jürgen Habermas, showing their irrelevance, indicates the nature of social changes in Europe, that force us to think seriously about the relevance of tradition, both as the foundation of education, as well as the settlement of the way of understanding the criterion of providing public security. Not much time has passed since the moment when Kant proclaimed his famous thesis, European countries began to organize themselves on the basis of identity and national sovereignty, and their citizens with rare enthusiasm and unwavering conviction of the rightness of their own affairs, clashed in the two world wars which followed shortly in the name of the struggle for national issues, leading Europe to almost total ruin. The sphere of public opinion also does not fulfil the tasks entrusted to it by Kant – instead of a serious and responsible exchange of arguments between the well-educated citizens (as it was supposed to be in Kant times), it was filled and overflowing with inconceivable and unfathomable, and generally worthless, ideological and marketing pulp, more destabilizing than organizing social life; not unlike the case presented in the issue of global trade, which, as it turned out, and still turns out, is supported by a militant imperialism, led by military and quasi-diplomatic means<sup>3</sup>. What are the conclusions from the failure of Kant's political philosophy?

First of all, the nineteenth and twentieth century's were dominated by the process of the collapse of the pre-modern world of great empires, but at the same time there existed the legal and political cultures belonging to them, as well as the principles of social self-identification. As a child of the Enlightenment and Romanticism, there was a new creation – the nation-state. Previous empires: Tsarist Russia, the Austro-Hungarian Monarchy and the German Empire ceased to exist, blow away by the internal tensions of the beginnings of national liberation. The principle of national identity and the desire to achieve, based on sovereignty became an unstoppable engine of history. This new, violent and unbridled power

---

<sup>2</sup> See I. Kant, *Do wiecznego pokoju* (original title: *Zum ewigen Frieden*), Antyk, Kęty, 2005.

<sup>3</sup> See J. Habermas, *Uwzględniając Innego* (original title: *Die Einbeziehung des Anderen*), WN PWN, Warszawa 2009, pp. 167-203.

has become, in a very short time, the social basis of self-identification in the whole of Europe. The Kantian principle of cosmopolitanism creatures shattered like a soap bubble when it came into contact with the power of nationalism.

The novelty of the principle of national identity is based on two fundamental elements. The first is egalitarianism – that people could turn into a nation, all its representatives must gain an equal right to a common identity, a similarly moral status, in exclusion of the legal social hierarchy. This resulted in the practice of progressive political mobilization of the masses, and “(...) belonging to <nation> founded a bond of solidarity between people who were previously perceived as alien to each other”<sup>4</sup>. The second element is an ideology that identifies the identity of the nation and its right to self-determination. This ideology can take the form of rationalism (France), moral-historicism (Poland) or racialism (Germany). However, quite apart from its form it is invariably the task of defining the nation, pointing to its uniqueness, thus distinguishing it from other nations and giving it the right (sometimes even the obligation) to self-determination<sup>5</sup>. “Nationalism has become a precious binder binding a centralized state and atomized society, and in fact turned out to be the only effective method, a living link between the individuals and the nation-state”<sup>6</sup>. This is the origin of the genetic unity of nationalism, democracy and the nation state: “the nation state has created an infrastructure for the legally disciplined management and existence of an area of individual and collective action guaranteed free from state interference. It created (...) the grounds of cultural and ethnic homogeneity, which since the late eighteenth century allowed – at the price of oppression and restrictions on the rights of minorities – the very essence of a democratic state. With the French Revolution, democracy and the nation state emerged as Siamese brothers”<sup>7</sup>.

In light of the above it becomes clear that national antagonisms are by definition inevitable. After all, nationality is inherited, and in this sense, is a good exclusive, which can not be transferred, disseminated, internationalized; nor is it a root beyond its natural substrate – “nations are at first communities of origin, integrated geographically by neighbourhood resident and culturally by a common language, custom and tradition (...)”<sup>8</sup>. Only then, when the nation gained political sovereignty, does ethos become the basis of citizenship. However laden by pre-political concept it is a sensed, anticipated, constantly pulsating national interest, which locates and identifies with the duty and the right only of the nation in it. In

<sup>4</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>5</sup> See H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* (original title: *The Origins of Totalitarianism*), Wydawnictwa Naukowe I Profesjonalne, Warszawa 2008. Author indicate as important source of modern anti-semitism on aspiration for obtainment of name of nation chosen, so, with nation chosen inevitable (unavoidable) conflict exactly.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 327.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* (original title: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*), IFiS PAN, Warszawa 1993, p. 8.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, p. 117.

this sense, the national interest can not be the subject of disputes, discussions and negotiations, it is self-evident to all who have the ethnic competence to participate. In a very vivid way it was described by José Ortega y Gasset: “The idea of the nation, in contrast to the ideas of other communities, includes a belief in the possibility of a corporate body, giving that its members expect great things from it. But the belief in these possibilities does not feed on what is visible in the nation, but the riches believed to be hidden in the invisible national womb”<sup>9</sup>. Terms such as “corporative body”, “national womb”, so characteristic for the national rhetoric, discovering the pre-political but also pre-social dimension of nationality, which characteristics are for the main ever the more credible when speaking of biology, referring to reasons other than political – “the word <nation> is extremely well-chosen, because it obviously shows that it is something prior to the establishment of any will of its members”<sup>10</sup>. The political will of members of the nation is useful only for realization of the community interest as obvious, not to discover or construct it through discussion and political negotiations.

For significant reasons, there is an undeniable tension between the democratic principle of parliamentarianism, based on faith in discussion and compromise, in which a lot is written to protect the rights of minorities and is constantly emerging in the practice of social life, and the principle of national identity. Unless, therefore, the democratic form of government is inscribed with the definition of socio-political discourse, national ideas, regarded as a once and for all legacy data are just completely un-discursive. To what conclusions does it lead? How can the essence of civic education be defined? Does citizenship exclude ethnicity, opening the field to conflicts around the un-discursive issue, so undecidable? Is security education, on the one hand, based on traditional patterns of the nation on the other hand, able to prepare a new generation for active and effective participation in the modern world of multicultural communication and transnational cooperation even conceivable? Is it possible to determine the nature and subject of security in a situation in which national identity becomes either a folkloric additional embroider of life or a fundamental challenge, which nature and purposes can not be translated into the universal international language of communication? These questions seem to lead to an otherwise sad conclusion: “the nation state was at one time a convincing answer to the historical challenge to find a functional equivalent to early modern forms of social integration that began to crumble. Today we are facing the same challenges. The globalization of movement and communication, economic production and its financing; the transfer of technology and arms, and above all ecological and military threats confronts us with problems which can not be solved within the framework of national states (...)”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> J.O. y Gasset, *Rozmyślenia o Europie* (original title: *Mediación de Europa*), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, p. 43.

<sup>10</sup> Ibidem, pp. 44-45.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, op. cit, p. 114.



For a long time there is no doubt that contemporary threats to economic, ecological or demographic principles require effective international cooperation. Experience shows, however, that cooperation is ineffective because of the limited possibilities for the purposes of determining which would not be merely the sum of individual selfishness, but the definition of the common good of the international community. A good, that can not be determined by this or another ethos, but worked out through the communication and negotiation of content, which are subject to both communication and political negotiation. The actions of a state in accordance with its national interests in the modern world is simply ineffective, but effectiveness in ensuring its sovereignty and security is a source of the social legitimacy of the nation state.

The outlining of the inadequacy of the horizons of the nation state actions and the threat of an international nature is unfortunately not the only problem with regards to the issue of determining the nature and objectives of security education, as well as attitudes and values that would follow. In parallel, another problem emerges, also closely associated with the democratic form of the nation state. The point is, of course, the massification of society and politics. A nation, by giving all of its members the right to participate in a common identity is merely another face of the democratic principle of universal equality. In fact revolutionary ideas in the early twentieth century testified to the scary and dark forecast of the collapse of European civilization, from the moment of the acquisition of power by a democratic form of social organization, that is, together with the beginnings of the power of the masses, initially understood more as the crowds. The authors of these forecasts were the then representatives of the old order – political, intellectual, and ethical, including the classics: José Ortega y Gasset, Gustav Le Bon and Elias Canetti. All three became known for their groundbreaking analysis of the essence of massification. Gasset pointed to the rebellion as the primary mechanism for the creation and strengthening of the mass societies – a rebellion against classical culture, its perfectionism and purpose as the rules that have marked western civilization standards, which developed into what was previously the source of the success of European countries. With the development of science and industry, and the democratic organization of societies based on human rights, says Gasset, during the nineteenth century, not only the old continent's population almost tripled, but the population gained the character of a claim and uncompromising. The average man and his level of life satisfaction has become the only reliable criterion of truth, justice, goodness and normality<sup>12</sup>. It got to a situation where, as Arendt notes, the concept of the equality of different actors in public life has turned into an indistinguishable sameness<sup>13</sup>, and Peter Sloterdijk

---

<sup>12</sup> See J.O. y Gasset, *Bunt mas* (original title: *La rebelión de las masas*), MUZA, Warszawa 2008.

<sup>13</sup> See H. Arendt, *Kondycja ludzka* (original title: *The Human Condition*), Aletheia, Warszawa 2000.

defined equality, somewhat maliciously, as “(...) a fair allocation with less-validity that everyone can come to”<sup>14</sup>.

Society has become mass. Both Le Bon and Canetti showed how great was the risks associated with it. Since modern democratic society is the mass, and the mass is just a “lazy” crowd, it last to realize how dangerous a “soul” has the latter. Le Bon, with admirable lucidity, described the immutable characteristics of the crowd as irritability, brutality, naivety, a tendency to conservatism, variability, lack of criticism and self-criticism, loss of sense of responsibility, arrogance, cruelty, conformity and a lack of moderation in judgment. Above all, the crowd, absorbing units, of which it consists likens them to each other and subjected to a common exposure to the overwhelming need for authority. The crowd, mass, desperately looking for leaders, historical, racial, national ideology, whatever that may be, and give the bear, in which it can put all its enthusiasm, a sense of mission and immortality<sup>15</sup>. Canetti further notes that the permanent features of the mass are: an uncontrollable desire for constant expansion, an increase in density, absolute equality and a clear course of action, which it is not itself able to set – all of these conditions are characterized by the consistency of the mass in the sense that the loss of any of them is associated with the disintegration of the same mass<sup>16</sup>.

Critics of mass societies invariably point to their loss, confusion, naivety, but at the same time uncompromising and brutal recklessness. There is only a small step to the discovery of the twentieth century's significant sources of totalitarianism. Wilhelm Reich warned of the sources of Nazism as being an easily naive discovery: fascism and communism in plain are unfortunate accidents, or the effectiveness of political propaganda – in fact, he says – dictators did not create masses but masses created dictators. Masses desperately looking for leadership that will convince them that they represent historical, racial truth: whatever needs to be discovered and protected. The rest is just the consequences<sup>17</sup>.

Erich Fromm has devoted much effort to showing how the mechanisms that form the basis of the emergence of totalitarian societies have not disappeared with the collapse of totalitarian states, but lie in the democratization of the consumption based model<sup>18</sup>. The inherent way it is in the common illusion of individualism, a false spontaneity and socially encoded desires, attitudes and reactions of a conformist; accompanied by these phenomena blurring the boundary between public and private spheres, making the society becomes one big family connected

---

<sup>14</sup> P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, (original title: *Die Verachtung der Massen*), Aletheia, Warszawa 2012, p. 144.

<sup>15</sup> See G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, (original title: *Psychologie des foules*), Antyk, Kęty 2004.

<sup>16</sup> See E. Canetti, *Masa i władza* (original title: *Masse Und Macht*), Czytelnik, Warszawa 1996, pp. 32-33.

<sup>17</sup> See W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu* (original title: *Die Massenpsychologie des Faschismus*), Aletheia, Warszawa 2009.

<sup>18</sup> See E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, (original title: *Escape from freedom*), Czytelnik, Warszawa 2001.

to common personal gain, not beyond reproduction and consumption. Quoting Sloterdijk: be mass, then “(...) differ so that it did not make a difference (...). Since everything we do, to be different, in fact, does not mean anything, we can do what we want (...) That is the reason, we could in the past half-century change from black compact mass in molecular color”<sup>19</sup>.

Since the common good is forever established as a set of identical selfish acts, no public activity, political or cultural model sets a decent, happy life, but rather the market, gaining the rank of political authority. The classic rule: “demand shapes supply”, has significantly transformed: “commerce increases demand, the supply is unlimited”. Success in life does not depend any longer on our talents, knowledge and skills, but the use of appropriate cosmetics; responsibility for the future and safety of the next generation depends on the selection of a particular brand of car. Commercialism has ceased to be an object of critical evaluation and has become a way of assessing one’s place in the world. Issues of a social, moral and cultural aspect, from the perspective of the market, have become a cost, and from the perspective of mass society, only functions of the market. Arendt concludes this state of things in a meaningful manner, “the disappearance of taking up the issues simply means that we have lost response, which we usually relied upon, not even realizing that they were originally the answers to certain questions”<sup>20</sup>. Additionally it has become the normal inadequacy of response in relation to the situation in which no one has additional competence questions.

In the nineteenth century the nation state fulfilled the role of the political mobilization of the masses, the organization of collective life on the democratic principle of equality. In the second half of the twentieth century there was a move to the role of opposition to social cosmopolitanism and market expansion, requiring unsealing, then a relativisation of the borders of nation states to the inevitable and ever-increasing flow of people, information, goods and capital. As noted by Michel Foucault, the state authorities have lost a political nature, in the classic sense of the word, and passed into the technique of effective population management, according to the following logic of the evolution of the political culture of the West: “(...) the state fair, linked to the feudal principle of territory and, generally speaking, the society based on law, both customary and written, with all the conflicting issues that arise here, and secondly – the administrative state arose in the fifteenth and sixteenth centuries, the territory surrounded by borders, not a type of feudal territory, and referring to a society under regulations and discipline, and finally the State governing, essentially defining not by territory, occupied space, but by a kind of mass, the mass of the population of a certain size and density; of the population engaged, of course, in a certain territory, but at the same time containing them in

---

<sup>19</sup> P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, p. 142.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, p. 212.

itself as its part of<sup>21</sup>. Mass as the population became the subject of policy and the object of concern for states that since the collapse of European totalitarianism no longer engaged in bringing up citizens, but managing the size, mobility, wealth and health of the population. The state's international security strategy was commissioned to spoil the blind and uncontrollable processes of the global market, while governments have focused on cancer prevention, life expectancy, fertility, the extent and direction of migration and on the productivity of the human population comprised within the historical borders. Zygmunt Bauman states explicitly that the nation state has been reduced to the role of the supervisors of the population, which is the object of the activity of the international commercial and capital market. This situation is presented as inevitable anyway due to the dependence of the state administration system on market opportunities ensuring prosperity – the only credible purpose and meaning of existence of the modern democratic society<sup>22</sup>.

In this light, the question of an important goal for security education leads to the conclusion that it can only be the social, civic activation of the young generation, so that it was no longer presented with the choice between sad and reactionary anti-system, in the sense that – pointless nationalism, and intellectual and moral conformist consumerism. The category of citizenship is, however, already in itself so clearly fraught with ideological stigma that it might actually mean everything, generally not marking anything. The concept of citizenship is linked with both the left-wing and right-wing, both conservative and progressive ideologies, which in turn push citizenship on the course of unreflective modern accuracy or left-wing or right-wing reactionism: nationalistic or Christian; as indeed ultimately they do not make any significant difference in terms of the possibility to open up intellectual and moral vistas for real social activity. Real means operating with concrete experience of the present, not the past manipulated and falsified, or the inadequate cognitive and axiological categories. It is not, of course, about the promotion of the relativism of the experience of social life – after all, the ancients already knew that the negating of the truth, is an expression of the opinion which claims to be the truth. In fact, operating concepts, patterns of cognition and thinking about social reality is the way to its interpretation, not to its cognition. Interpreting consists in applying a template on reality which allows it to perceive only what has been established as existing – existing in a pre-approved manner. The belief in the existence of an immutable human nature, an objective purpose of human life or the fundamental interests of society, quality or class, always and only leads to the manipulation of social reality, in spite of similar attempts invariably aimed at different targets and undertaken on the basis of other evidence. Ultimately, this leads to constant conflict detached from the experience

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* (original title: *Sécurité, territoire, population*), WN PWN, Warszawa 2010, p. 129.

<sup>22</sup> See Z. Bauman, *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2000.

of real social life; a conflict where, and during which, as maintained the expert in this matter, Thomas Hobbes, “strength and deceit are (...) the two cardinal virtues”<sup>23</sup>.

The usual illusion would be the notion that a man is, the more a society is, able to exist and to act otherwise than in accordance with a horizon of thought or belief in the validity and effectiveness of the standards and attitudes. However, an equally false belief exists in the assumption that these norms and attitudes have already been fixed once and for all. On the contrary – their value and effectiveness of the current human life embedded in concrete reality, is dependent upon the extent to which they are a response to this reality, therefore, *de facto*, whether it and experience its result. In this context, the comment of Albert Camus is understandable, that rebellions are in accordance with the fundamental mechanism of the historical changes of the last two hundred years<sup>24</sup>. Rebellion as a chief category, which was already used by the nineteenth century intellectuals was not simply an intellectual project, but the forecast of present. The bankruptcy of the metaphysical horizon of human and society life, traditional categories of upbringing and education based on outdated prominent figures, the liberation of huge masses of people, concentrated and organized solely on the basis of the criterion of efficiency, meant it was caricatured in its radicalism, but the realization of the ideals of the Enlightenment – the liberation of man. Liberation consisting of freeing man from the political, ethical or religious purposes, resulted in the fact that at the same time he handed over the case, losing a reliable reference points for his choices. The values have been the subject of negotiations and disputes between the myriad of parties and movements, and the concept of the common good began to be ideologically corrupted by the traditional countries which took by nature the nihilistic-conservative view in the face of awareness of their own downfall. Most importantly, however, the essence of rebellion is no objection to the order, but they “(...) demand clarity and unity. The most elementary rebellion expresses the paradoxical desire for order”<sup>25</sup>. Striving resulting from the lack of acceptance of the world, which failed, the world shattered and unbelievable, claiming obedience and acceptance of the stronger, the less it is able to provide for them. At the same time the rebellion, leading to the liberation of the individual from the shackles of an outdated, so incredible a social order, initially enthusiastic and hopeful for the future, pushed the population of Europe to embrace nationalism and totalitarianism, which promised total rebellion, directed against injustice and oppression, against the old order. The collapse of totalitarian regimes does not mean the end of the rebellion. The negation of the existing order in the name of the anticipated, more

---

<sup>23</sup> T. Hobbes, *Lewiatan* (original title: *Leviathan*), WN PWN, Warszawa 1954, p. 122.

<sup>24</sup> See A. Camus, *Człowiek zbuntowany* (original title: *L'Homme révolté*), Oficyna Literacka, Kraków 1993.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 29.

transparent and credible future, has become a basic mechanism of the social transformation of the modern world.

Understanding the anatomy of rebellion is thus a necessary condition for noticing the potential of negation as a means of self-identification for successive generations today. Friedrich Nietzsche, who certainly should be acknowledged a virtuoso of rebellion, reveals not only the intellectual and moral facilities of rebellion against tradition, but also criticises effective rebellion, showing its, in a significant way, provisional character. Even anarchism, as he says, ultimately boils down to “submission to arbitrary laws”<sup>26</sup>. Any ideology as such, is only the expression and justification of the psychological position of the creator or promoter. Behind the facade of the doctrine, political, moral or scientific, hides the truth - the real object of valuable moral reflection. Thus, for Nietzsche, the starting point is the observation that “in all `science of morals' hitherto the problem of morality itself has been *lacking*: the suspicion was lacking that there was anything problematic here”<sup>27</sup>. A signalled problem, that “something” is manifested in the fact that modern man is characterized by “(...) the formal conscience which tells: 'there is something you should definitely do, there is something you should definitely give up', in short, 'you should'. This need tries to satisfy and fulfil its form of some content, at the same time (...) captures very politely, as a primitive appetite, and accepts what is it ordered by some imperative – parents, teachers, law, state prejudices, public opinion”<sup>28</sup>.

Submissiveness, as diagnosed Nietzsche, is an expression of a higher morality, modern morality, requiring continuous work of the intellect and conscience in the acquisition and nurturing of learned reaction, even when they are considered as a manifestation of critical independence and maturity, winning as an individual achievement. Humility and submissiveness as regulation of thought and action are manifested even in this area, which traditionally has been booked for the charismatic actions – in the area of leadership, which is now lined with a “moral imperative hypocrisy”. It is possible to order only when giving orders will be presented as listening, only mediation, discovery and communication of the laws of history, nature, ancestors, the economy, the constitution and God<sup>29</sup>.

Nietzsche reveals the essence and the potential of a modern model of morality, by confronting it with the traditional morality, the morality of masters and rule that modern man has seem to be extremely remote. As noted, it's “(...) hardly possible to imagine the extent to which all mankind understood the concept of an earlier beginning of the thick, clumsy, externally, just tight and especially un-symbolic kind. Surely it is at first only man who washes, renounces certain foods that cause diseases of the skin, who does not sleeping with dirty women of the mob, who has

---

<sup>26</sup> See. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, (original title: *Jenseits von Gut und Böse*), Zielona Sowa, Kraków 2005, p. 93.

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 91-92.

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 101-102.

<sup>29</sup> Ibidem.

aversion to blood – nothing more, a little less!”<sup>30</sup>. It has little in common with the modern concept of purity, burdened with Christian eschatology, “contempt”, according to Nietzsche, to the body, physicality, sensuality and confidence in the natural instincts. The contrast becomes apparent when we realize “that the foundation of knightly-aristocratic ratings is powerful physicality, blooming, rich, even overflowing health, and also what is the condition of their maintenance, so the war, adventure, hunting, dancing, games and everything, which is a strong, free, joyful activity”<sup>31</sup>. In contrast to the morality of lords, the spiritual foundation of modern culture is a resentment, mental mechanism consisting of changing weakness into virtue – *cowardice*, *lack of charisma*, *the disappearance of fortitude*, *determination* and *strength*, gaining a new meaning, ceases to be defective, disqualifying the life of the world, taking the name of *humility*, *temperance*, *charity*, *prudence*, *self-control* and *tolerance*. Their value becomes indisputable, obvious.

Social morality is rotated against the values hitherto respected, award-winning, and above all “cultured”, filling the ethos by a living content (for example chivalrous), resulting from the laying of the need for social security in the virtue of the chosen units – honored and exalted. These values are not rejected, considered outdated by modern society which do not need great teachers and mighty men, but reinterpreted, then the condemned, in the name of mass morality, “herd”<sup>32</sup>, wanting only have peace and everyday safe complacency: the *pride* becoming an arrogance, *mad courage* – mindless bravado, *tenacity* – stupidity, *austerity* – cruelty, *lust reign* – tyranny and barbarism, *nobility* it's just naivety. These expressions are accompanied by some of his indignation, or indulgence, not devoid of petty cunning.

In light of the ethics of masters, *good* means successful, strong, efficient, trustworthy, and its opposite is paltry, puny, mediocre. These assessments are more aesthetic than moral, and the starting point for them is always a self-affirmation of good, a self-affirmation of being confident in one's strength and senses of action – acting and action are one, life is certain of its activity. In the case of modern human ethics, ethics of resentment, there is a reversal of the order of recognition. A man possessed by resentment, “(...) and that is what his act, his art: concept learned 'bad enemy', 'bad', and it is a fundamental concept, which, as a reflection and contrast, came up with a 'good' – himself!”<sup>33</sup>. This “modern good” knows its value only as the opposite of bad, so unpredictable and dangerous – there is the concept of the

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności* (original title: *Zur Genealogie der Moral*), Zielona Sowa, Kraków 2003, p. 20.

<sup>31</sup> Ibidem, pp. 21-22.

<sup>32</sup> It will read for blame “(...), that we permanently use words with reference to people of <modern idea> <herd>, < herd instinct > and it similar. What advise! (...) It, that supposes, that it knows, that accolade and reprimand just sanctifies itself, that calls itself good, is an instinct of gregarious animal (...)” (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, p. 105).

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, p. 27.

*subject* which takes the form of a secondary against reality, is being built by its negation. Even Christian prophets, according to Nietzsche, adulterated the reality of faith in the existence of the *subject*, then “(...) melted in one 'reach', 'ungodly', 'bad', 'violent', and the first time the word 'world' coined the word shame”<sup>34</sup>.

These purely ideological sources of sentimental morality are in contradiction with the type of premodern morality which stems from life, from the ground, confirmed by history as the sum of the deadly struggle for self-preservation, for which the fight is sacred and the possibility of defeat is a mobilizing natural course. Premodern ethics teaches, saying simply, that “(...) there is no existence outside-doing, action, becoming; the doer is just a fabrication added to action – action is everything”<sup>35</sup>. The doer, or *subject*, a product of modern morality, gaining a sense of security as idle carelessness and a false innocence of society assigns to him a fixed set of features, capabilities and weaknesses and for moral, historical, whatever purpose. All conflicts and crises, emergencies and disasters gain a moral and ideological character, and that by these means are resolved, so ultimately falsified and ignored so, in principle, the greatest and most authentic desire of modern man is calm, leisure, satiety and unity. When the modern man is forced to act, this takes the form of ideological acts, implicated in the banal and compromised half-truths that relate to the militant, infantile nationalism of tender and tearful religious sentimentalism, or a grotesque and lordly complacency citizen of a world of multicultural and free-market order. Nietzsche's predictions proved prophetic about the effects of the social and political mobilization of the broad masses, appealing to the egalitarian ideology of a Christian, democratic, socialist, without distinction: “(...) a general reflection of the future Europeans will probably be diverse, talkative, poor in will, and extremely fit labourers who master the imperative needs like daily bread (...) the democratization of Europe is also the unwitting preparation for breeding tyrants – in every sense of the word, also the most spiritual”<sup>36</sup>.

But how is the philosophy of Nietzsche's characteristic, the shift from passive nihilism to active nihilism, after all, a rebellion against oppression and the injustices of the world of the great lords, against the terrifying social inequality and cruelty, finally took the form of social passivity and inaction, based on an illusory sense of accomplishment and excellence, as a reaction to the loss of faith in the existence of objective standards and principles. Modern man not be able to rely on God's rights, once regarded as eternal and immutable foundations of the entire universe, he himself also aware of the fragility of human orders, and, falling into nihilism, stopped taking himself and the universe seriously. As noted by Camus, Nietzsche's “question: 'what to be free for?' replaces: 'be free what for?' (...) The essential discovery of Nietzsche lies in the finding that if the eternal law is not

---

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, p. 100.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, p. 31.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, pp. 155-156.



freedom, it is not right all the more. Since there is no truth, and the world is devoid of rules, nor is there any prohibition, to prohibit some action, but a need for value and purpose. At the same time, however, nothing is permitted, the values and the need also to select a different action (...) There, where no one can no longer say what is black and what is white, the light goes off and freedom becomes a voluntary prison (...). If a man does not want to then suffocate in restriction then his ties must be cut and immediately he must create his own values<sup>37</sup>.

In light of the above a question appears fundamental to these considerations: what does it really mean to create your own values? Is it in general possible to create the values? How can this seemingly hopeless task, give substance to security education as a major challenge to modern society? Nietzsche showed that *subject*, a man as bearer of a specific and decisive set of characteristics and attitudes established in advance, is a creation of a society, and that modern society had fallen into the intellectual and moral nihilism once they were freed from the traditional elite forms of social organization. Conformism has become a liberation from the burden of creative social activity, freedom lost much becoming a private matter, and everything became possible only after the choices ceased to have meaning. Authentic commitment to life, along with the inevitable effort from him, uncertainty, conflict and struggle, replaced apparent and reactive activity revolving around a threadbare ideological scheme's continual reinterpretation. The ideas gained wishful thinking – the world is understood leaves only lives to be a better or worse copy of the ideal, which is a creation of a fantasy tired and uncertain western man.

Authentic liberation through rebellion against social inertia, therefore, can not come down to a choice between one and the other ideological horizon, along with the associated “objective” standards and principles. It may take only a form of rebellion against objectification, in the name of the genuine and adequate inspection of reality and action, not involved in the social, quasi – scientific, religious or historical ideologies compromised already at the starting point. Jean Paul Sartre points to free involvement as an inevitable face action based on genuine freedom of choice. Free involvement creates a doer, establishes dependency relationships to others and thus themselves. In this light, relationships are in fact mutually self-creating in a mutual recognition game. After all, according to Sartre, “before we live, life was nothing, only up to us to give it meaning, and value is the only sense that we selected. From this it is clear that it is possible to create a human community”<sup>38</sup>, “(...) but it is not given in advance, but is constantly created”<sup>39</sup>. Acting man, doer, creates himself and reality through elections, not by making choices from a preconceived concept of himself and reality. Strictly speaking, “(...)

---

<sup>37</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, pp. 73-74.

<sup>38</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, (original title: *L'existentialisme est un humanisme*), MUZA, Warszawa 1998, p. 78-79.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 64.

there is no other reality than the action”<sup>40</sup>. Formal morality while reliably fails in any particular situation and ultimately leads to making decisions based on subjective factors, but hidden under the veil of necessity, decency, universality, etc. – that is, the decision avoids commitment and responsibility, is justified arbitrary. It turns out that there is only a choice between an autonomous, free activity that involves acting and imposes on him a liability for the same action, and lawlessness, which disposes of involvement and responsibility for other people, hiding behind the concepts of necessity, tradition, decency, custom, normality, etc. Strictly speaking, the man is condemned to freedom, and “(...) things will be as the man decides that they have to be”<sup>41</sup>.

The apparent, or rather distorted nature of Enlightenment's rebellion against tradition, in the name of liberation from the repressive culture, and social injustice, which has already been indicated by Nietzsche, and which caused twentieth-century totalitarian movements, on the grounds of Sartre's philosophy is based on the fact that although “the philosophers of the eighteenth century atheism removed God, they did not remove the conviction that the essence precedes existence”<sup>42</sup>. Intelligent, social, unsocial, irrational, the essence of man as the passive, selfish, altruistic, etc. still setting already at the starting point is what man is and will be, what might happen. In this sense, on the basis of tradition, essence ahead of concrete existence, human existence. This frees man from responsibility for what it is and can become, making life becomes reified, and the man himself becomes the object, subject, consumer, taxpayer, follower, supporter, enemy, anything that separates it from the authentic, creative and spontaneous activity. And conversely, if the “(...) existence precedes essence, man is responsible for what it is”<sup>43</sup> and what will happen. Quoting Giorgio Agamben: a human “being is not an assumption prior to their quality or concealing behind them. Being that it is so here, irreversibly, so here is his, only his, own way of being”<sup>44</sup>.

In view of the above optics, human life is, or rather should be, freed from the past and the future, in the name of present actions for which it is impossible to find justification released from the uncertainty of choice and necessity to take responsibility for them. Concepts such as *truth*, *falsehood*, *objectivity* and *normality* become mere tools of oppression against an action. On the basis of existentialism they only have the meaning which is made for them by for example Edward Stachura: “Truth is one, and always new. Truth is alive. Life is constantly changing, and every living thing in life, always living for the first time in life. The truth is disposable. The truth is unique”<sup>45</sup>. Hence, a lie does not exist, because “a lie

<sup>40</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>41</sup> Ibidem, pp. 51-52.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>44</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi* (original title: *La comunità che viene*), Sic!, Warszawa 2008, p. 101.

<sup>45</sup> E. Stachura, *Fabula rasa*, C&T, Toruń 2000, pp. 29-30.

would negate the fact. The truth is a fact. A lie would therefore negate the truth. What would become of the truth, which could be negated! It would not be true. Truth can not be negated. The fact you can not deny”<sup>46</sup>. “Objectivity is where there is no centre”<sup>47</sup>.

From this perspective, the intellectual and moral defensive reaction to the necessity of taking up the free self-determination, in an interesting way is shown by Leszek Kołakowski. A conservative, he notes, declares nothing in the world to mean that any positive value had already been made, so any effort to reform the world of human relationships is worthless and harmful – the ultimate desired practical consequence is here, as in the case of nihilism, avoiding any responsibility to take any decision in a cowardly complacency. Officially, this attitude lies behind the empty and well-known slogans, such as: good has been accomplished and the evil is indelible, every change is a change for the worse, any reform is just dangerous and fleeting news, etc. Thus, the “nihilist ultimately reduces the world to himself while a conservative reduces himself to the existing world”<sup>48</sup>, and “the desire to have the moral code (...) is a component of this tendency to be safe, to escape from making decision; is the desire to live in a world where all the decisions have already been taken once and for all”<sup>49</sup>. This problem, very eloquently and pointedly summed Agamben: “The starting point of any ethical discourse should be a statement that the man has no essence, you could achieve, no historical or spiritual vocation that could fill, no biologically determined order, which would achieve. And this is what allows to be what we call ethics: it is a clear fact that if man was or had to be this or that substance, had this or that purpose, which should endeavour there would not be possible any ethical experience – there would exist only tasks to fill”<sup>50</sup>.

These tasks are already compromised, when within a single generation, private and social housing conditions are subject to transformations so profound that they require sometimes the total reorientation. This is why the situation of contemporary education is essentially new. As Arendt argues, in eras of classical learning and education was to transfer skills to cope with the tradition and its norms, and a teacher's authority derived simply from the fact that he represented the tradition. But authority in the modern world can not be built on the representation of the past. The dynamics of social change and the persistent and irreversible separation of public law and private morality, do not permit it. The role of the modern educator is paradoxical and oscillates between two fundamental trends: the educator as a friend of the pupil who “with him” discovers the world, this means an educator who can not have the epistemic authority, and an educator as a representative of the past, which can not rely on formal authority as almost ancestor – perhaps worthy of

<sup>46</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>48</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, WN PWN, Warszawa 1967, pp. 153-154.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>50</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, p. 49.

respect, but awkward in using the tools of the modern world, including language. Therefore, it is difficult not to agree with Arendt that the role of education should be to mediate between what is old and what is new; transfer orientation in the present world and its culture so that the new generation was able to undermine it in a creative and mature manner, learning the responsibility for the world and next generations. After all, “our hope rests always on new things that bring together every generation, but precisely because only on this can we base our hopes, we old spoil everything, when try to spread over what new a control dictating how it should look like. Education “(...) must protect this newness and introduce it to the old world that no matter how revolutionary the action taken, it is always from the perspective of the next generation of obsolete and close to destruction”<sup>51</sup>.

The adoption of the presented point of view fills often concerns about the future of the new generations. These concerns are generally based on the assumption that the standards are impassable and that the objective, time-honored tradition and reasonable experience of many generations – a departure from the norms and values, or even their alleged denial must end in disaster. An excellent example illustrating the erroneous nature of similar concerns is the issue of tolerance. There is a widespread belief that tolerance is the foundation of the democratic order, hence the care of tolerance and its cultivation is one of the important tasks of teachers with regards to their pupils. This belief implies at the same time the inherent notion that there are limits to tolerance, determined by “the fundamental interests of society”, “the common good”, etc. The issue of tolerance, however, is the problem of educators, often incomprehensible to a present new generation stepping into adulthood. In the case of tolerance, the starting point is always the fundamental subjective inner experience of *otherness*. The observation that the *other* is in some important aspect of his life different from me. It is a matter quite secondary whether I take on the attitude of tolerance or intolerance. Whether I decide to accept that in the world exists someone whose life is in some essential terms worse than mine, or I decide to get rid of it (in the sense of physical extermination or moral extermination, no matter) is secondary to the basic fact of finding that *there is another*, existing on the side other than the good side, on the bad side. In this sense, good creates evil – cemented by putting it in insurmountable opposition. The crux of the matter lies in that the gain of the tolerance to endure the existence of someone whose life is in some significant way bad; may only a man “gifted” belief in the existence of an objective, so immutable, once and for all established norms and rules of conduct, defining “normal”, “decent” life. Tolerance, or the lack of it, is essentially a problem of generations of educators who sometimes put a lot of effort in solving the problems of the young generation, which it simply does not have. Is the so called relativism of the present young generation the educational problem? Certainly yes, for educators. It is difficult to get rid of the impression that the generation that will soon take over the possession

---

<sup>51</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, p. 232.

of the existing world, living under the belief that was so aptly expressed by Georg Simmel: "(...) times of happy diversity (...) creates harmony, but even the contradictions and struggle are not an obstacle for human activity, but call for further manifestation of forces, to new acts of creativity"<sup>52</sup>.

Contemporary crises appearing with an increasing frequency coverage including economy, culture and politics, inspire fears about the future primarily due to the fact that currently available measures to prevent them are simply ineffective. The existing culture of the developed western countries has generated the civilization of a permanent crisis, which it is not able to control by improving, increasing the accuracy and transparency of, its legal, political and social procedures. Hence, the main task of security education can only be to enable a new generation to create new, adequate forms of citizenship, through the release of its inventiveness, ingenuity, courage and independence that it was capable of, in a mature and creative manner, uncovering, undermining and rejecting, sometimes brutally and ruthlessly, patterns of thought and action obvious to earlier generations, who in the interest of subsequent generations need to understand Arendt's admonition: "The crisis becomes a disaster only when we answer it with the preconceived judgments, which means – prejudices. Such an attitude not only exacerbated the crisis, but it deprives us of the opportunity of experiencing the reality and appearing in this way, the opportunity for reflection"<sup>53</sup>.

## Bibliography

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi* (original title: *La comunità che viene*), Sic!, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Kondycja ludzka* (original title: *The Human Condition*), Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu* (original title: *The Origins of Totalitarianism*), Wydawnictwa Naukowe I Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym* (original title: *Between Past and Future*), Aletheia, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2000.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany* (original title: *L'Homme révolté*), Oficyna Literacka, Kraków 1993.
- Canetti E., *Masa i władza* (original title: *Masse Und Macht*), Czytelnik, Warszawa 1996.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* (original title: *(Sécurité, territoire, population)*), WN PWN, Warszawa 2010.
- Fronm E., *Ucieczka od wolności*, (original title: *Escape from freedom*), Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gasset J.O., *Bunt mas* (original title: *La rebelión de las masas*), MUZA, Warszawa 2008.

---

<sup>52</sup> G. Simmel, *Socjologia* (original title: *Soziologie*), WN PWN, Warszawa 2005, p. 63.

<sup>53</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, p. 212.

- Gasset J.O., *Rozmyślania o Europie* (original title: *Mediación de Europa*), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* (original title: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*), IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego* (original title: *Die Einbeziehung des Anderen*), WN PWN, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Lewiatan* (original title: *Leviathan*), WN PWN, Warszawa 1954.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju* (original title: *Zum ewigen Frieden*), Antyk, Kęty, 2005.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, WN PWN, Warszawa 1967.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, (original title: *Psychologie des foules*), Antyk, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, (original title: *Jenseits von Gut und Böse*), Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności* (original title: *Zur Genealogie der Moral*), Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Reich W., *Psychologia mas wobec faszyzmu* (original title: *Die Massenpsychologie des Faschismus*), Aletheia, Warszawa 2009.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, (original title: *L'existentialisme est un humanisme*), MUZA, Warszawa 1998.
- Simmel G., *Socjologia* (original title: *Soziologie*), WN PWN, Warszawa 2005.
- Sloterdijk P., *Pogarda mas*, (original title: *Die Verachtung der Massen*), Aletheia, Warszawa 2012.
- Stachura E., *Fabula rasa*, C&T, Toruń 2000.