Wielki Nieład: Konkurencyjne mity i przyszłość amerykańskiej republiki w świetle analizy Richarda Slotkina

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje tożsamość Stanów Zjednoczonych jako proces ciągłej reinterpretacji fundamentalnych pojęć, takich jak wolność i równość. Opierając się na pracach Richarda Slotkina, autor wskazuje, że współczesny „Wielki Nieład" wynika z konfliktu między wzajemnie sprzecznymi skryptami kulturowymi i mitami narodowymi. Kluczowym punktem analizy jest napięcie między deklaratywnym uniwersalizmem praw człowieka a partykularną praktyką wykluczenia (niewolnictwo, rasizm). Wojna Domowa zostaje przedstawiona nie tylko jako konflikt zbrojny, ale jako moment krytyczny, który ujawnił granice kompromisu politycznego i wymusił próbę odnowienia republiki. Artykuł podkreśla, że amerykańska historia to nie stałość treści, lecz stała praktyka redefiniowania założeń w obliczu kryzysów.

The text analyzes the identity of the United States as a process of continuous reinterpretation of fundamental concepts such as liberty and equality. Drawing on the works of Richard Slotkin, the author indicates that the contemporary 'Great Disorder' results from a conflict between mutually contradictory cultural scripts and national myths. A key point of the analysis is the tension between the declarative universalism of human rights and the particular practice of exclusion (slavery, racism). The Civil War is presented not only as an armed conflict but as a critical moment that revealed the limits of political compromise and forced an attempt to renew the republic. The article emphasizes that American history is not a constancy of content, but a constant practice of redefining assumptions in the face of crises.

Artykuł analizuje tożsamość Stanów Zjednoczonych nie jako zbiór stałych wartości, lecz jako dynamiczny proces ciągłej reinterpretacji założeń republiki w odpowiedzi na

kryzysy. Autor stawia tezę, że współczesny „Wielki Nieład” i głęboka polaryzacja afektywna nie wynikają z braku wspólnych fundamentów, lecz z faktu, że konkurencyjne mity narodowe – od etosu pioniera po ideę emancypacji – przestały się wzajemnie uzupełniać, a zaczęły służyć do delegitymizacji przeciwnika politycznego. Tekst argumentuje, że wyjście z tego impasu wymaga przejścia od walki o jedyną „prawdziwą” wersję Ameryki ku stworzeniu metamitu konstytucyjnego. Taka rama nie narzuca jednej wersji historii, lecz ustanawia reguły wzajemnego uznania obywatelskiego, w których różnice interpretacyjne są traktowane jako immanentna cecha pluralistycznej demokracji, a nie dowód na zdradę narodową. W tym ujęciu dojrzałość polityczna USA zależy od zdolności do korygowania błędów przeszłości bez niszczenia instytucjonalnej ciągłości państwa.

SŁOWA KLUCZOWE

Wielki Nieład | Richard Slotkin | mity narodowe | Mit Pogranicza | polaryzacja afektywna | krytyka immanentna | amerykański uniwersalizm | tożsamość republikańska | pamięć kulturowa | wolność negatywna i pozytywna | legitymizacja procedur | antropologia sprawczości | konflikt interpretacyjny | struktura statusu społecznego | demokracja jako system ograniczonej porażki

Tożsamość USA jako praktyka ciągłej reinterpretacji założeń

Ku czemu kroczą Amerykanie? Naród niedokończony, konkurencyjne wolności i poszukiwanie wspólnego języka republiki

Dzieje Stanów Zjednoczonych warto odczytywać przez pryzmat prac Richarda Slotkina. Nie otrzymujemy w nich historii narodu o jednym, stałym micie, od którego okresowo odstępuje, lecz historię społeczeństwa, które w momentach kryzysu konstruuje własną ciągłość poprzez redefiniowanie podstawowych pojęć: wolności, równości, narodu, własności, obywatelstwa, Pogranicza, republiki, demokracji i amerykańskiego przeznaczenia.

Dlatego „Wielki Nieład” nie oznacza przede wszystkim zaniku porządku. Trafniej opisać go jako sytuację, w której kilka zakorzenionych historycznie porządków normatywnych usiłuje jednocześnie występować jako prawdziwa kontynuacja tego samego Założenia. Slotkin dochodzi do wniosku, że mity narodowe działają jak skrypty działania, szczególnie aktywne w czasie kryzysu. Współczesny problem polega na tym, że skrypty te stały się wzajemnie sprzeczne, co może przekształcić kompromis z instrumentu rządzenia w symbol zdrady.

Najgłębszą cechą amerykańskiej historii nie jest zatem stałość treści, lecz stałość praktyki reinterpretowania Założenia. Thomas Paine, w przywołanej w materiale republikańskiej wierze, mówił Amerykanom, że pozostaje w ich mocy rozpoczęcie świata na nowo. Nie chodziło jedynie o zerwanie z Wielką Brytanią, ale o przekonanie, że porządek polityczny nie jest danym raz na zawsze dziedzictwem dynastii, lecz przedmiotem świadomego ludzkiego ustanowienia. Ta nowoczesna intuicja zawiera jednak późniejszy paradoks: społeczeństwo wierzące w możliwość „zaczęcia świata od nowa” łatwo przecenia zdolność oddzielenia się od historii, struktur społecznych i materialnych kosztów własnych projektów. Pogranicze, industrializacja, polityka zagraniczna, demokratyzacja innych państw czy technologiczny optymizm można czytać jako kolejne mutacje tej samej antropologii sprawczości. Republika od początku zawierała jednak dwa sprzeczne języki.

Pierwszy był uniwersalistyczny: człowiek posiada określone prawa dlatego, że jest człowiekiem, a nie ze względu na genealogię, wyznanie czy stan społeczny. Drugi język był partykularny i materialny: realna podmiotowość polityczna rozwijała się w społeczeństwie niewolniczym, kolonizującym ziemie ludności rdzennej i ograniczającym obywatelstwo według rasy, płci czy majątku. Mit Białej Republiki był sposobem zarządzania tym napięciem – pozwalał poszerzać równość wewnątrz kategorii białych mężczyzn, zachowując trwałą granicę wobec grup wykluczonych. Slotkin rekonstruuje tę strukturę jako starcie deklaracyjnego uniwersalizmu z konstytucyjnym kompromisem z niewolnictwem. Nie wystarczy jednak opisać tego procesu jako hipokryzji, gdyż ta zakłada, że wartość była jedynie osłoną dla interesów.

Tymczasem amerykański uniwersalizm wielokrotnie uzyskiwał autonomię wobec ograniczeń swoich twórców. Zasada równości, choć stosowana wybiórczo, mogła zostać przejęta przez ludzi pierwotnie pominiętych i zwrócona przeciw strukturze wykluczenia. Właśnie dlatego Deklaracja Niepodległości stała się jednocześnie tekstem założycielskim społeczeństwa niewolniczego i jednym z najpotężniejszych zasobów emancypacyjnych. W języku teorii instytucjonalnej norma uzyskała „nadwyżkę znaczenia”: zaczęła produkować konsekwencje, których pierwotni autorzy nie musieli przewidywać ani akceptować. Abraham Lincoln dokonał jednej z najważniejszych takich reinterpretacji. W Gettysburgu nie przedstawił Wojny Domowej jedynie jako walki o zachowanie federacji, lecz powiązał ofiarę wojny z możliwością „nowych narodzin wolności” i odnowienia

republiki opartej na równości. Naród nie miał przetrwać po to, by pozostać tym samym, czym był przed wojną; miał dowieść, że republika oparta na abstrakcyjnej zasadzie równości może poddać się korekcie w obliczu sprzeczności, która niemal ją unicestwiła. Library of Congress podkreśla właśnie ten związek między cierpieniem Wojny Domowej a próbą życia zgodnie z zasadą równości.

Wojna Domowa jest więc czymś więcej niż dramatycznym wydarzeniem – ujawniła granicę kompromisu. Polityka konstytucyjna może długo zarządzać wewnętrznymi sprzecznościami poprzez równoważenie interesów i niejasności prawne, ale istnieją konflikty, w których strony przestają uważać współistnienie przeciwstawnych porządków za możliwe. Niewolnictwo nie było zwykłą różnicą w polityce publicznej, lecz systemem definiującym podmiotowość człowieka, własność i reprezentację polityczną. Kiedy spór o jego przyszłość stał się konfliktem o prawomocność całej struktury społecznej, zdolność systemu do absorbowania niezgody została przekroczona.

Konflikt interpretacji i napięcie między dwiema wizjami wolności

Po 1865 roku Ameryka nie otrzymała jednej, spójnej pamięci zwycięstwa. Wykształciły się Mit Wyzwolenia, Lost Cause i Mit Białego Pojednania, z których każdy inaczej odpowiadał na pytanie o sens wojny i granice wspólnoty. To odkrycie Slotkina jest kluczowe dla całego artykułu: zakończenie konfliktu materialnego nie kończy konfliktu interpretacyjnego. Appomattox może określić, która armia przegrała, ale nie może administracyjnie ustanowić pamięci następnych pokoleń. Naród może zakończyć wojnę na polu bitwy, by prowadzić ją dalej w podręcznikach, pomnikach, obyczaju, prawie i symbolach. Pamięć polityczna nie jest zatem biernym archiwum. Maurice Halbwachs wskazywał, że pamięć jest społecznie rekonstruowana przez grupy, a Aleida i Jan Assmann rozwinęli później koncepcję pamięci kulturowej jako mechanizmu przekazywania tożsamości poza biologiczny czas życia jednostki. W amerykańskim przypadku pomnik Konfederacji, Gettysburg, fotografia z Iwo Jimy, obraz Normana Rockwella, przemówienie Kinga czy slogan MAGA nie są jedynie reprezentacjami przeszłości. To instrukcje określające, która część historii ma organizować rozumienie teraźniejszości. Polityka pamięci jest zatem polityką przyszłości. Mit Pogranicza pełnił podobną funkcję, choć jego podstawową kategorią nie była pamięć wojny domowej, lecz sprawczość.

Jeffersonowski wolny właściciel ziemi, osadnik, westernowy bohater, przedsiębiorca, żołnierz sił specjalnych, innowator z Doliny Krzemowej i współczesny "disruptor" należą do odmiennych epok, jednak łączy ich kulturowa intuicja, że autonomiczna jednostka potrafi wejść w

niezagospodarowaną przestrzeń i stworzyć w niej porządek. Slotkin ukazał ciemną stronę tego modelu: przestrzeń przedstawiana jako wolna zwykle nie była pusta, a wolność pioniera mogła wymagać usunięcia człowieka, który istniał tam wcześniej. Dlatego Mit Pogranicza należy rozumieć zarazem jako wielką opowieść o sprawczości i jako mechanizm ułatwiający moralne usunięcie z pola widzenia kosztów ponoszonych przez innych. W ekonomii przemysłowej ta sama logika mogła zostać zdematerializowana.

Pograniczem stawał się rynek, technologia lub nowa skala organizacji, a przedsiębiorca przejmował część kulturowej funkcji pioniera. Wówczas sukces rynkowy łatwo nabierał sensu moralnego: człowiek, który "zdobył" nową przestrzeń gospodarczą, mógł być postrzegany nie tylko jako beneficjent określonych warunków instytucjonalnych, lecz jako autor samego siebie. Taki indywidualizm napędzał dynamikę innowacji, ale sprzyjał również poznawczemu pomijaniu infrastruktury prawnej, monetarnej, edukacyjnej i transportowej, bez której prywatna sprawczość pozostawałaby znacznie ograniczona. Właśnie dlatego New Deal był tak głęboką reformacją amerykańskiego indywidualizmu. Roosevelt nie musiał odrzucać ideału jednostki, aby uzasadniać rozwój państwa regulacyjnego. Mógł twierdzić – parafrazując logikę swojej polityki – że wolny człowiek potrzebuje systemu gospodarczego, w którym nie pozostaje bezbronny wobec ryzyka generowanego przez struktury silniejsze od niego. W późniejszym języku Czterech Wolności FDR dodał do klasycznych swobód wypowiedzi i religii wolność od niedostatku i strachu, nadając bezpieczeństwu materialnemu oraz politycznemu rangę elementu porządku wolności, a nie wyłącznie jego zewnętrznych warunków.

Jest to jeden z najważniejszych momentów dla zrozumienia późniejszego podziału Ameryki. Spór między wolnością negatywną a pozytywną, rozwijany filozoficznie później przez Isaiaha Berlina, w amerykańskiej praktyce politycznej przybrał bardzo konkretną formę. Jedna tradycja widzi wolność przede wszystkim jako przestrzeń chronioną przed przymusem publicznym. Druga pyta, czy człowiek formalnie wolny, lecz pozbawiony podstawowego bezpieczeństwa, rzeczywiście dysponuje realną zdolnością działania. Wojna kulturowa nie powstała wyłącznie z tego rozróżnienia, ale do dziś wiele jej sporów można odczytać jako różne odpowiedzi na pytanie, czy państwo przede wszystkim przeszkadza jednostce, czy umożliwia jej skuteczniejszą autonomię. II wojna światowa pozwoliła te dwa języki chwilowo połączyć.

Uniwersalizm republiki jako narzędzie krytyki i zmiany

Mobilizacja przemysłowa, wieloetniczny pluton, wspólny przeciwnik, powojenny GI Bill i potęga gospodarcza stworzyły warunki dla tego, co w materiale Slotkina zostało nazwane Apoteozą

Ameryki. Państwo mogło być ogromne, a jednocześnie służyć indywidualnej sprawczości; rynek mógł zostać poddany intensywnej koordynacji, a zarazem wykazać spektakularną produktywność; różne pochodzenia etniczne mogły współistnieć w ramach jednego patriotyzmu. Mit Dobrej Wojny nie usuwał segregacji, internowania Amerykanów japońskiego pochodzenia ani nierówności, lecz dostarczał języka, w którym różnorodność można było reinterpretować jako zasób narodowy. Roosevelt, jeszcze przed wejściem Stanów Zjednoczonych do wojny, próbował nadać tej mobilizacji sens wykraczający poza samo bezpieczeństwo kraju.

W parafrazie Czterech Wolności świat wart obrony miał być miejscem, w którym człowiek może mówić, wierzyć i żyć bez niszczącego niedostatku oraz permanentnego strachu przed agresją. Nie była to jedynie doktryna polityki zagranicznej; była antropologiczną definicją minimalnych warunków ludzkiej godności. Właśnie tutaj amerykańska religia obywatelska zaczęła w swojej najbardziej rozwiniętej postaci łączyć interes państwa z uniwersalistycznym językiem człowieka. Paradoksalnie ta sama Dobra Wojna dostarczyła argumentów przeciw utrzymywaniu części wewnętrznego porządku. Jeśli rasowa hierarchia była elementem ideologii pokonanego przeciwnika, segregację w Stanach Zjednoczonych coraz trudniej było harmonizować z deklarowanym sensem zwycięstwa. Double V, desegregacja sił zbrojnych i późniejszy ruch praw obywatelskich nie były więc jedynie konsekwencjami powolnej edukacji moralnej białej większości. Stanowiły rezultat aktywności ludzi, którzy przejęli oficjalny język republiki i zastosowali go bardziej konsekwentnie niż dotychczasowa praktyka. Martin Luther King Jr. doprowadził strategię immanentnej krytyki do niezwykłej doskonałości.

Jego argument można sparafrazować następująco: problem Ameryki nie polega na tym, że jej Założenie nie posiada wartości, lecz na tym, że republika wystawiła obywatelom obietnicę, której części z nich przez pokolenia nie zrealizowała. King przywoływał Lincolna, emancypację, Deklarację i patriotyczne symbole nie po to, aby je usunąć, lecz by zwiększyć ich zakres obowiązywania. Stanford King Institute dokumentuje sposób, w jaki przemówienie z 1963 roku syntetyzowało wcześniejsze kazania Kinga i narodowy język wolności.

Ta forma krytyki jest szczególnie interesująca z perspektywy teorii społecznej. Nie mówi instytucji: jesteś zła, ponieważ nie spełniasz wartości zewnętrznej wobec siebie. Mówi raczej: twoja praktyka przeczy normie, na której opierasz własną legitymizację. Hegelowska i późniejsza frankfurcka tradycja krytyki immanentnej opiera się na podobnym mechanizmie – sprzeczność pomiędzy normą a praktyką staje się motorem zmiany. Amerykański uniwersalizm okazuje się w takim ujęciu niezwykle produktywny, ponieważ właśnie jego niespełnienie generuje presję na dalszą reformę. Nie oznacza to jednak, że historia porusza się liniowo ku coraz szerszej emancypacji. Każda

reformacja normy zmienia również położenie grup, które wcześniejszy porządek traktowały jako oczywisty.

Społeczna teoria statusu przypomina, że człowiek nie ocenia swojej pozycji wyłącznie absolutnie, lecz także relacyjnie. Grupa, która nie traci własnych praw, może odczuwać utratę centralności, jeśli inne grupy uzyskują większą widoczność i wpływ. Dlatego wielorasowa demokracja może być interpretowana przez jednych jako realizacja obietnicy równości, a przez innych jako zmiana kulturowego porządku, w którym ich sposób życia stanowił domyślną normę. Tu zaczyna się jedna z najważniejszych lekcji psychologii politycznej: konflikt nie musi wynikać z fałszywych przekonań jednej strony i prawdziwych drugiej. Może powstawać dlatego, że dwa podmioty nadają różne wagi tym samym dobrom. Równość statusu jednego człowieka może być przeżywana przez drugiego jako utrata uprzywilejowanej pozycji, nawet jeśli żaden formalny przywilej nie został nazwany wprost. Prawo jednej osoby do autonomii może być przez inną interpretowane jako naruszenie obowiązku wspólnoty wobec wartości uznawanej za obiektywną.

Pułapka uniwersalizmu i źródła afektywnego podziału

Demokratyczna polityka jest trudna właśnie dlatego, że części konfliktów nie da się rozwiązać samym zwiększeniem ilości informacji. Wietnam uderzył w inny element Apoteozy: przekonanie o tożsamości amerykańskiej mocy i amerykańskiego dobra. Slotkinowska analiza "savage war" bywa zbyt szeroka, jeśli traktować ją jako opis całej doktryny counterinsurgency, ale pozostaje cenna jako teoria kulturowej pokusy.

Państwo dysponujące ogromną przewagą technologiczną może zacząć postrzegać problem polityczny jedynie w kategoriach odpowiedniej ilości siły, informacji i organizacji. Wietnam obnażył ograniczenia takiego założenia: można posiadać zdecydowaną przewagę materialną i nie osiągnąć pożądanego efektu politycznego, jeśli nie rozumie się struktury legitymizacji, nacjonalizmu, lokalnych konfliktów oraz zdolności przeciwnika do redefiniowania kosztu wojny.

Hannah Arendt pozwala dostrzec istotne rozróżnienie pomiędzy siłą a władzą. W jej ujęciu trwała władza nie jest po prostu zdolnością zmuszania kogoś do określonego zachowania; opiera się ona na formie wspólnego działania i uznania. Państwo może niszczyć zasoby przeciwnika, nie tworząc tym samym politycznego porządku zdolnego do samodzielnego trwania. Irak po 2003 roku dostarczył kolejnego przykładu asymetrii między łatwością militarnego zniszczenia struktur państwowych a trudnością zbudowania legitymowanego i stabilnego ładu.

Wielkim problemem amerykańskiej aksjologii hegemona jest ryzyko pomylenia uniwersalności wartości z uniwersalnością konkretnego sposobu ich instytucjonalizacji. Wolność polityczna, zakaz arbitralnego uwięzienia, prawo do wypowiedzi czy podstawowa godność jednostki mogą posiadać silne roszczenie uniwersalne. Nie oznacza to jednak, że każdy naród musi posiadać identyczną strukturę partii, relację religii z państwem, prawo wyborcze, administrację czy kulturę indywidualizmu. Uniwersalizm bez socjologii łatwo przechodzi w przekonanie, że wystarczy usunąć niewłaściwe instytucje, aby naturalnie ujawnił się pożądany porządek. Reagan odpowiedział na traumę lat siedemdziesiątych ponownym połączeniem sprawczości, rynku, patriotyzmu i moralnej pewności.

W jego własnym języku Ameryka miała być ponownie "lśniącym miastem", lecz w pożegnalnym przemówieniu definiował to miasto nie jako etnicznie zamkniętą wspólnotę, lecz jako silne i otwarte miejsce pełne różnorodnych ludzi, handlu i twórczości. W innym wystąpieniu jego wizję można sparafrazować tak: Ameryka ma być nie tylko silna, ale ma proponować światu sprawę, której atrakcyjność wynika z możliwości osobistej wolności. Z tego względu reaganizm nie powinien być mechanicznie utożsamiany z późniejszym MAGA. Oba nurty korzystają z Pogranicza, antyetatyzmu, religii obywatelskiej i wyjątkowości narodowej, ale inaczej ustawiają czas historyczny.

Reaganowska opowieść była przede wszystkim narracją o odnowieniu możliwości przyszłości. MAGA silniej organizuje doświadczenie polityczne wokół kategorii utraconej wielkości, niesprawiedliwej degradacji i potrzeby odzyskania kontroli. W pierwszym modelu przyszłość może być lepsza, jeśli Ameryka przypomni sobie swoje zasady; w drugim wymaga ona również odzyskania pozycji, którą wcześniejsze elity miały utracić albo oddać. Różnica ta nie powinna być moralizowana przed analizą jej źródeł.

Globalizacja rozłożyła korzyści i koszty geograficznie nierównomiernie. Deindustrializacja części regionów nie oznaczała jedynie zmiany miejsca zatrudnienia, lecz osłabienie społecznej infrastruktury miejscowości, statusu zawodowego, lokalnych organizacji i międzypokoleniowego przekonania o możliwości awansu. Migracja, zmiany religijne, emancypacja różnych grup i wzrost metropolitalnych gospodarek wiedzy równocześnie zmieniały symboliczną geografię prestiżu. Polityka urazy może zatem wyrastać z realnych zmian społecznych, choć jej polityczne znaczenie zależy od sposobu identyfikowania przyczyn i winnych. Axel Honneth pomaga zrozumieć, dlaczego sam transfer dochodu nie rozwiązuje takiego problemu. Człowiek potrzebuje nie tylko zasobów, ale również uznania. Utrata fabryki, degradacja regionu albo stereotyp prowincjonalnego wyborcy mogą zostać przeżyte jako utrata społecznego szacunku.

Pierre Bourdieu pokazał z kolei, że kapitał kulturowy pozwala tworzyć hierarchie poprzez styl mowy, wykształcenie i smak, które mogą być odczuwane jako równie dotkliwe co hierarchie finansowe. Wielki Nieład ma więc także wymiar konfliktu o to, kto posiada prawo definiowania inteligencji, nowoczesności, moralności i społecznego prestiżu. Z tego punktu widzenia przeciwstawienie "oświeconych metropolii" i "zacofanej prowincji" jest poznawczo szkodliwe, podobnie jak przeciwstawienie "prawdziwej Ameryki" rzekomo wykorzenionym elitom miejskim. Oba schematy dokonują tej samej operacji: z wielowymiarowych społeczeństw tworzą moralnie jednorodne typy ludzi. Tymczasem struktura partyjna kompresuje znacznie bardziej skomplikowaną rzeczywistość.

Czerwona Ameryka zawiera zarówno przedsiębiorców, robotników, ludzi zamożnych i biedniejszych, religijnych konserwatystów, libertarian oraz wyborców mniejszościowych; Niebieska łączy klasę profesjonalną, część pracowników, mniejszości, związki zawodowe, progresywnych aktywistów, centrowych liberałów i rozmaite grupy religijne.

Polaryzacja afektywna i kryzys legitymizacji procedur

Właśnie dlatego typ idealny dwóch Ameryk jest użyteczny jedynie dopóty, dopóki nie zostanie pomylony z socjologiczną ontologią. Teoria tożsamości społecznej Tajfela i Turnera pozwala jednak wyjaśnić, dlaczego nawet tak heterogeniczne koalicje mogą psychologicznie zacząć przypominać dwa wrogie obozy. Jeśli identyfikacja partyjna nakłada się na religię, rasę, edukację, miejsce zamieszkania i styl życia, staje się megaidentyfikacją. Wówczas różnica polityczna zaczyna organizować percepcję drugiego człowieka jako całości. Nie odrzucamy już wyłącznie konkretnej propozycji podatkowej; zaczynamy zakładać, że charakter, inteligencja czy moralność przeciwnika są podejrzane samym faktem przynależności do drugiej grupy. To właśnie polaryzacja afektywna stanowi większe zagrożenie dla demokracji niż wyrazistość różnic programowych. Społeczeństwo może znosić głębokie spory o podatki, ochronę zdrowia czy aborcję, o ile strony zachowują wzajemną legitymizację. Problem pojawia się w momencie, gdy przeciwnik jest traktowany jako ktoś, którego zwycięstwo wyborcze samo w sobie stanowi dowód patologii systemu. Wtedy procedura przestaje być mechanizmem rozstrzygania konfliktu, gdyż każda przegrana może zostać zinterpretowana jako nieuprawniona. Tu należy wrócić do koncepcji demokracji jako systemu ograniczonej porażki. Karl Popper zwracał uwagę, że kluczową zaletą demokracji nie jest gwarancja wyboru najlepszych władców, lecz możliwość pokojowego pozbycia się tych złych.

Przeworski w języku współczesnej politologii podkreśla znaczenie instytucjonalizacji niepewności: strony przystępują do wyborów, ponieważ rezultat nie jest z góry przesądzony, ale jednocześnie

zgadzają się podporządkować regule. Demokracja nie wymaga więc od przegranego uznania zwycięzcy za mądrego; wymaga jedynie uznania, że jego zwycięstwo może być legalne.

Właśnie dlatego wydarzenia po wyborach 2020 roku są dla analizy Wielkiego Nieładu ważniejsze niż wiele głośniejszych sporów kulturowych. Spór przesunął się z pytania o właściwą politykę na pytanie o to, kto posiada prawo ustanawiania wyniku. Taka zmiana uderza w metaregułę systemu. Konstytucyjny pluralizm może przetrwać ogromne różnice poglądów, lecz nie funkcjonuje długo, jeśli każda grupa uznaje własną porażkę za z definicji niemożliwą bez oszustwa. Równocześnie doświadczenia lat 2020–2026 dostarczają argumentu przeciw fatalizmowi.

Sądy działały, stany certyfikowały wyniki, Kongres dokończył procedurę 6 stycznia, w 2022 roku doprecyzowano Electoral Count Act, a po zmianie władzy w latach 2025 i 2026 federalne sądy nadal ograniczały działania administracji tam, gdzie uznawały brak podstawy prawnej. Nie oznacza to, że wszystkie instytucje są zdrowe ani że erozja demokratyczna nie jest możliwa. Oznacza to jednak, że amerykański porządek wciąż posiada znaczną zdolność do przetwarzania konfliktów poprzez prawo. Max Weber przypomina jednak, że legalność proceduralna nie wystarcza, jeśli system traci społeczną legitymizację. Prawo może obowiązywać formalnie, podczas gdy obywatele podporządkowują się mu coraz bardziej warunkowo. Dlatego niskie zaufanie do instytucji jest problemem innym niż zwykła niezgodność polityczna. Nowoczesne państwo opiera się na epistemicznym podziale pracy: obywatel nie może osobiście sprawdzić każdej karty wyborczej, decyzji sądu czy raportu wywiadowczego. Musi delegować poznanie instytucjom, a taka delegacja wymaga zaufania. W społeczeństwie cyfrowym problem ten się pogłębia. Dawny mit narodowy był wytwarzany przez ograniczoną liczbę ośrodków: szkołę, Kościół, prasę czy telewizję. Współczesny system informacyjny pozwala każdej grupie tworzyć własne środowisko dowodów, bohaterów i punktów odniesienia.

Federalizm jako zawór bezpieczeństwa w dobie cyfrowej fragmentacji

Generatywna sztuczna inteligencja dodatkowo obniża koszt produkcji materiałów perswazyjnych i osłabia dawny związek między widzialnym obrazem a rzeczywistym zdarzeniem. Slotkinowska teoria mitu wymaga zatem rozszerzenia: współczesny mit może być nie tylko masowy, ale spersonalizowany algorytmicznie. Prowadzi to do odwrócenia problemu Andersonowskiej „wspólnoty wyobrażonej”. O ile drukowany kapitalizm pozwolił milionom ludzi uwierzyć, że należą do tej samej wspólnoty mimo braku osobistych kontaktów, o tyle cyfrowa fragmentacja umożliwia dziś obywatelom tego samego państwa przekonanie, że przynależą do odmiennych wspólnot

moralnych – choć mieszkają w jednym kraju i korzystają z tych samych instytucji. Technologia komunikacyjna, która potencjalnie maksymalizuje dostęp do różnych poglądów, może jednocześnie ułatwiać selekcję tożsamościowo zgodnego świata.

W tym właśnie środowisku federalizm nabiera nowego znaczenia. Amerykańska konstytucja pozwala konfliktom na terytorialną lokalizację; Teksas i Kalifornia nie muszą ustanawiać identycznego prawa w każdej dziedzinie. Jest to ogromna przewaga ustrojowa, gdyż pozwala oddzielić spory, których nie da się rozwiązać wspólnym kompromisem. Federalizm może działać jak zawór bezpieczeństwa: nie każda różnica musi kończyć się ogólnonarodowym zwycięstwem jednej ze stron. Jednocześnie może on utrwalać sekcjonalizację, jeśli pakiety norm zaczynają geograficznie pokrywać się z tożsamością partyjną.

Po wyroku Dobbs zakres dostępu do aborcji zależy znacznie silniej od miejsca zamieszkania. Po Bruen istnieje federalny standard Drugiej Poprawki, lecz stany zachowują znacząco odmienne systemy regulacji. Edukacja, nadzór medyczny, polityka wobec osób LGBT czy relacje lokalnych organów ze służbami migracyjnymi również różnią się terytorialnie. Obywatelstwo pozostaje federalnie wspólne, ale codzienne doświadczanie praw staje się coraz bardziej geograficzne. Nie należy jednak porównywać tego mechanicznie z dawnym podziałem na stany niewolnicze i wolne. Niewolnictwo było specyficzną instytucją własności człowieka, a jego moralna i prawna treść nie posiada współczesnego odpowiednika w omawianych kwestiach.

Analogia jest uzasadniona jedynie strukturalnie: federalizm może stworzyć sytuację, w której ta sama osoba, przekraczając granicę stanu, wchodzi w zupełnie odmienny reżim norm dotyczących podstawowych decyzji życiowych. Właśnie dlatego współczesny konflikt można nazywać sekcjonalizacją wyłącznie z bardzo wyraźnym ograniczeniem desygnatu. Pytanie o przyszłość federacji nie powinno więc brzmieć, czy „Czerwona” i „Niebieska” Ameryka się rozejdą. Znacznie ważniejsze jest pytanie, czy lokalna różnorodność nadal będzie postrzegana jako prawomocny element wspólnego systemu. Federalizm wymaga szczególnej cnoty politycznej: mieszkaniec jednego stanu musi tolerować fakt, że inna jurysdykcja wykorzystuje swoje kompetencje w sposób, którego on sam nie akceptuje. System wchodzi w fazę kryzysu wtedy, gdy każda lokalna różnica staje się argumentem za koniecznością przejęcia władzy federalnej i narzucenia własnego rozwiązania całemu państwu.

James Madison w Federalist Papers zakładał, że wielość frakcji może paradoksalnie chronić wolność, utrudniając trwale przejęcie wspólnoty przez jedną interesowną większość. Dwieście lat później problem można odwrócić: jeśli rozmaite tożsamości zostaną skompresowane do dwóch wielkich mega-koalicji, mechanizm pluralizmu słabnie. Zamiast wielu przecinających się konfliktów powstaje jeden nadrzędny podział, który wchłania kolejne różnice. Człowiek zna

stanowisko drugiej osoby w sprawie aborcji i na tej podstawie przewiduje jej pogląd na broń, migrację, klimat, religię, historię czy politykę zagraniczną. Nie zawsze takie przewidywanie będzie trafne, ale sama jego społeczna dostępność świadczy o skali sortowania.

Metamit konstytucyjny jako ramy dla pluralizmu

Rawls nazwał jednym z trwałych faktów nowoczesnej wolności „faktem rozumnego pluralizmu": nawet racjonalni i działający w dobrej wierze ludzie, żyjący w ramach wolnych instytucji, nie wypracowują jednej, kompleksowej doktryny dobra. Ta obserwacja stanowi istotną korektę wobec politycznej pokusy całkowitego zwycięstwa. Jeśli pluralizm jest naturalnym skutkiem korzystania z wolności, to jednolita moralność polityczna mogłaby zostać osiągnięta jedynie poprzez ograniczenie tej wolności. Zadaniem konstytucji nie jest zatem doprowadzenie społeczeństwa do jednej filozofii życia, lecz ustanowienie warunków, w których obywatele o odmiennych przekonaniach mogą nadal traktować się jako współobywatele.

W tym świetle Slotkinowskie wezwanie do stworzenia nowej mitologii narodowej wymaga reinterpretacji. Slotkin proponuje inkluzywną opowieść, która uzna konflikty rasowe i klasowe za integralną część historii, zastępując toksyczne skrypty przemocy wspólnym językiem narodowym. Intuicja ta jest trafna, lecz może okazać się zbyt ambitna, jeśli rozumieć ją jako próbę ustanowienia jednego dominującego mitu dla wielomilionowego i zróżnicowanego społeczeństwa. Bardziej realny wydaje się model metamitu konstytucyjnego. Nie narzuca on obywatelom identycznego rozumienia historii, lecz wyznacza minimalne reguły, dzięki którym konkurencyjne narracje mogą współistnieć w ramach jednej republiki.

Taki metamit musiałby być znacznie skromniejszy od dawnych wielkich narracji. Nie wymagałby uznania wszystkich Ojców Założycieli za nieskazitelnych bohaterów ani za reprezentantów wyłącznie systemu opresji; pozwalałby jednocześnie docenić ich intelektualne osiągnięcia i dostrzec historyczne ograniczenia. Nie wymuszałby jednej interpretacji Wojny Domowej, poza ustaleniami źródłowymi dotyczącymi przyczyn secesji i niewolnictwa. Nie wymagałby też zgodności w ocenie New Deal, Reagana, Obamy czy Trumpa.

Wymagałby jedynie uznania, że różnica interpretacyjna sama w sobie nie wyklucza człowieka ze wspólnoty politycznej. Najważniejszą zasadą takiego metamitu byłaby zatem wzajemna legitymizacja obywatelstwa. Przeciwnik może reprezentować błędne, a nawet głęboko szkodliwe poglądy, ale dopóki działa w granicach procedury konstytucyjnej, nie staje się przez to obcym narodem wewnątrz narodu. Demokracja potrzebuje kategorii legalnego przeciwnika – co Chantal Mouffe określała (z innego teoretycznego stanowiska niż liberalizm Rawlsa) jako relację

agonistyczną: drugi uczestnik jest przeciwnikiem, którego projekt zwalczamy, ale nie nieprzyjacielem pozbawionym prawa do udziału we wspólnocie.

Drugą zasadą musiałoby być rozróżnienie prawdy historycznej od patriotycznej wygody. Wspólna opowieść nie może wymagać równoważenia twierdzeń o skrajnie różnych podstawach dowodowych. Secesja stanów konfederackich była silnie związana z zachowaniem niewolnictwa, co dokumenty epoki pozwalają ustalić niezależnie od późniejszych potrzeb pojednania. Jednocześnie fakt ten nie wymusza redukowania każdego żołnierza Konfederacji do jednego motywu ani odmawiania złożoności doświadczeniom indywidualnym. Dojrzała pamięć odróżnia strukturę systemu od psychologii jednostki.

Trzecią zasadą powinno być uznanie współzależności wolności indywidualnej i instytucjonalnej. Amerykański mit często przedstawiał jednostkę jako samodzielnego pioniera, przedsiębiorcę lub właściciela. Historia pokazuje jednak, że autonomia jednostki zawsze była osadzona w strukturze prawa własności, kredytu, infrastruktury, bezpieczeństwa, edukacji i państwa. Jednocześnie struktura publiczna może ograniczać człowieka, gdy staje się nadmiernie paternalistyczna lub ulega interesom biurokratycznym. Spór państwo-jednostka nie daje się rozwiązać przez absolutyzowanie jednej ze stron, ponieważ współczesna wolność jest produktem ich wzajemnego ograniczania.

Tocqueville dostrzegał tę dwuznaczność wyjątkowo wcześnie. Podziwiał amerykańską energię stowarzyszeniową i lokalną samorządność, lecz zarazem obawiał się miękkiego despotyzmu społeczeństwa, które może oddać zbyt wiele odpowiedzialności opiekuńczej administracji. Ostrzegał również przed tyranią większości. Obie te obawy pozostają aktualne, gdyż współczesna wojna kulturowa nie dotyczy jedynie siły państwa, lecz tego, w jakiej dziedzinie większość może wykorzystać aparat państwowy do narzucania własnej koncepcji dobra.

Czwarta zasada powinna dotyczyć uznania ograniczeń mocy – zarówno w polityce wewnętrznej, jak i w hegemonii globalnej. Państwo nie potrafi nakazać zaufania, wyprodukować patriotyzmu dekretem ani stworzyć legitymizacji wyłącznie przez kontrolę instytucjonalną. Podobnie supermocarstwo nie jest w stanie za pomocą przewagi militarnej automatycznie zbudować w innym państwie nowego ładu politycznego. Przewaga materialna jest warunkiem możliwości działania, ale nie stanowi wiedzy o jego konsekwencjach.

Piątą zasadą musiałaby być epistemiczna pokora. Walter Lippmann ostrzegał już sto lat temu, że ludzie reagują politycznie nie na całość rzeczywistości, lecz na obrazy świata tworzone we własnych umysłach. W epoce sieci problem ten uległ pogłębieniu: obrazy mogą być selekcjonowane algorytmicznie, a dziś także syntetycznie generowane.

Rozdzielenie uznania doświadczenia od akceptacji diagnozy politycznej

Nie wynika z tego relatywizm prawdy. Wręcz przeciwnie: im łatwiejsza jest produkcja perswazyjnych reprezentacji, tym ważniejsza staje się transparentna metodologia, pluralizm źródeł, możliwość korekty oraz instytucje zdolne do publicznego uzasadniania własnych twierdzeń. Szósta zasada dotyczyłaby odróżnienia uznania krzywdy od automatycznego przyjęcia jej wyjaśnienia. Utrata pracy, regionalna degradacja, dyskryminacja, strach przed przestępczością, ograniczenie możliwości awansu, doświadczenie rasizmu, poczucie kulturowej pogardy czy obawa przed utratą autonomii mogą być społecznie realne.

Nie oznacza to jednak automatycznej prawidłowości pierwszej politycznej narracji wskazującej sprawcę tych zjawisk. Demokracja potrzebuje instytucji umożliwiających przejście od doświadczenia do diagnozy bez pozbawiania samego doświadczenia godności. Amerykański konflikt osiągnął taką intensywność właśnie dlatego, że każda ze stron często kwestionuje nie tylko wyjaśnienia przeciwnika, ale samo prawo do jego doświadczenia.

Pluralizm obywatelski zamiast jednorodności społecznej

W oczach progresywnej części opinii publicznej konserwatywne poczucie utraty statusu bywa łatwo redukowane do pragnienia zachowania przywilejów. Z kolei dla części prawicy roszczenia grup historycznie dyskryminowanych mogą zostać sprowadzone do ideologicznej manipulacji i dążenia do szczególnego traktowania. Obie te redukcje pozwalają uniknąć trudniejszej pracy analitycznej, w której realne interesy, pamięć, status i normy oddziałują na siebie jednocześnie.

Siódma zasada dotyczyłaby rozróżnienia między równością obywatelską a jednorodnością społeczną. Wielorasowa, wieloreligijna i pluralistyczna światopoglądowo republika nie wymaga zaniku wspólnot kulturowych; może istnieć jedynie wtedy, gdy żadna z nich nie potrzebuje formalnego podporządkowania pozostałych, aby czuć się prawowitą częścią państwa. Oznacza to konieczność ochrony prawa konserwatywnych wspólnot religijnych do zachowania własnego stylu życia w granicach praw innych obywateli – tak samo, jak wymaga ochrony osób, które z tych tradycji wychodzą lub żyją według odmiennych norm.

Robert Bellah, opisując amerykańską religię obywatelską, wskazywał, że państwo dysponuje repertuarem quasi-sakralnych symboli, które pozwalają przekraczać czysto partyjne identyfikacje. Współczesny problem polega na partyjnym przechwyceniu części tych symboli. Flaga, Konstytucja, patriotyzm, prawa obywatelskie, wojsko, nauka, religia, a nawet sama demokracja mogą zostać zakodowane jako własność konkretnego obozu. Jeśli proces ten osiągnie pełną dojrzałość, nie pozostanie żaden symbol, przy którym przeciwnicy mogliby się spotkać bez uprzedniego sporu o to, kto ma prawo go używać.

W tym kontekście szczególnie cenna staje się parafraza reaganowskiego „shining city". W jego późniejszej wersji miasto nie było zamkniętą twierdzą, lecz miejscem silnym, błogosławionym, różnorodnym i otwartym na handel oraz twórczość. Obraz ten jest istotny nie dlatego, że powinien zostać uznany za jedyną właściwą wersję amerykańskiego konserwatyzmu, lecz ponieważ ukazuje historyczną możliwość łączenia patriotyzmu, tradycji i pluralizmu bez traktowania ich jako wartości przeciwstawnych.

Podobną funkcję pełni parafraza wezwania Martina Luthera Kinga: wolność nie zostaje osiągnięta przez wymianę miejsc pomiędzy dominującymi i podporządkowanymi, lecz przez rozszerzenie zakresu obywatelskiego uznania. King nie proponował usunięcia narodowej tradycji, lecz jej konsekwentniejszą interpretację. Właśnie dlatego jego dziedzictwo może stanowić pomost pomiędzy krytyką i patriotyzmem – dwiema kategoriami, które współczesna wojna kulturowa zbyt często przedstawia jako wzajemnie wykluczające się.

Równowaga między korektą a ciągłością jako fundament stabilności republiki

Lincolna można czytać nie jako dostawcę gotowego sloganu dla jednej strony, lecz jako myśliciela niedokończonej republiki. Gettysburg sugeruje w parafrazie, że każde pokolenie dziedziczy zadanie, którego poprzednicy nie ukończyli, a trwałość rządu ludzi zależy od tego, czy wolność potrafi zostać odnowiona w nowej sytuacji historycznej. To wizja patriotyzmu bardziej wymagająca niż kult doskonałej przeszłości; pozwala ona kochać wspólnotę nie poprzez zaprzeczanie jej błędom, lecz poprzez przyjęcie obowiązku ich korygowania. Należy jednak unikać przeciwnego dogmatu, w którym ciągła dekonstrukcja staje się jedyną miarą moralnej dojrzałości. Społeczeństwo potrzebuje również afirmacji, wdzięczności i możliwości przekazywania wartości uznanych za godne zachowania. Człowiek nie buduje trwałej solidarności wyłącznie na katalogu cudzych win.

Konserwatywna intuicja dotycząca potrzeby ciągłości społecznej ma zatem realną wartość poznawczą. Edmund Burke przypominał w swojej tradycji politycznej, że społeczeństwo jest dziedzictwem obejmującym zmarłych, żyjących i przyszłych; nawet jeśli nie podzielamy wszystkich jego rozstrzygnięć, sama intuicja międzypokoleniowego zobowiązania stanowi konieczną korektę wobec polityki traktującej każdą zastaną instytucję jak materiał dostępny do natychmiastowego przeprojektowania.

Amerykański konflikt nie musi zatem zostać rozwiązany przez absolutne zwycięstwo progressivism ani restorationism. Potrzebuje raczej instytucjonalnego sposobu utrzymania twórczego napięcia pomiędzy korektą a ciągłością. Społeczeństwo, które nie potrafi się zmieniać, utrwala niesprawiedliwości; to zaś, które nie potrafi niczego zachować, traci język wspólnego zobowiązania. Demokracja jest właśnie systemem, który powinien pozwalać tym dwóm potrzebom konkurować bez wykluczania ich nosicieli ze wspólnoty.

Na poziomie globalnym ta sama zasada dotyczy amerykańskiej hegemonii. Stany Zjednoczone nie mogą skutecznie przedstawiać siebie jako nośnika uniwersalnych wartości, jeżeli mylą przewagę materialną z posiadaniem monopolu na prawdę historyczną. Jednocześnie całkowity relatywizm uniemożliwiłby obronę jakichkolwiek norm wykraczających poza interes państw. Dojrzała aksjologia hegemona musi więc łączyć przekonanie o istnieniu pewnych podstawowych dóbr człowieka z epistemiczną pokorą wobec różnych sposobów ich instytucjonalizacji. Gramsci przypomina, że hegemonia jest trwalsza wtedy, gdy dominacja potrafi uzyskać element zgody; Nye pokazuje w innym języku, że atrakcyjność osiąga rezultaty, których nie daje sam przymus.

Realizm z kolei przypomina, że żaden kapitał normatywny nie usuwa problemu siły, zagrożenia i strategicznego interesu. Te trzy perspektywy nie muszą się wzajemnie anulować. Razem pokazują, że stabilne przywództwo wymaga siły wystarczającej do ochrony porządku, reguł ograniczających arbitralne użycie tej siły oraz atrakcyjności sprawiającej, że inni uczestnicy nie postrzegają systemu wyłącznie jako cudzej dominacji. W takim kontekście wewnętrzny Wielki Nieład staje się jednocześnie zasobem i słabością. Jest słabością, gdyż niestabilność polityczna, niskie zaufanie i gwałtowne zmiany priorytetów zmniejszają przewidywalność przywództwa. Może jednak być zasobem, jeśli zdolność do publicznego konfliktu i korekty dowodzi, że społeczeństwo demokratyczne nie potrzebuje jedności doktrynalnej, aby zachować ciągłość państwa. Największą przewagą pluralistycznej demokracji nie jest brak błędów, lecz możliwość ich ujawnienia bez konieczności zmiany całego reżimu.

Dlatego pytanie „ku czemu kroczą Amerykanie?” nie posiada naukowo odpowiedzialnej odpowiedzi w rodzaju: ku nowej wojnie domowej, ku faszyzmowi, ku liberalnej regeneracji albo ku nieuchronnemu schyłkowi. Każda z takich odpowiedzi zamieniałaby analizę w proroctwo. Historia

dostarcza możliwości, a nie determinizmu. Możemy natomiast określić mechanizmy, które zwiększają lub zmniejszają prawdopodobieństwo zdolności systemu do absorbowania konfliktu.

Najważniejszym z nich pozostaje umiejętność oddzielania przegranej od delegitymizacji. Jeśli wyborca potrafi przegrać wybory bez uznania państwa za okupowane przez nieprawowity obóz, system zachowuje podstawową zdolność samokorekty. Drugim mechanizmem jest utrzymanie pluralizmu informacji bez utraty wspólnej metodologii ustalania faktów. Trzecim – federalizm zdolny przyjmować różnorodność, lecz nie przekształcać jej w politykę wzajemnego unieważniania. Czwartym – system społeczny, w którym zmiany ekonomiczne i kulturowe nie są automatycznie tłumaczone jako moralna wina innych grup obywateli. Piątym – istnienie instytucji pośredniczących zdolnych do tworzenia relacji przebiegających w poprzek megaidentyfikacji partyjnej.

Alexis de Tocqueville uznał dobrowolne stowarzyszenia za jeden z najbardziej charakterystycznych mechanizmów amerykańskiej demokracji właśnie dlatego, że uczą współdziałania ludzi bez bezpośredniego kierownictwa państwa. Współczesna odbudowa wspólnego centrum może zależeć bardziej od tego rodzaju infrastruktury niż od kolejnego wielkiego przemówienia prezydenckiego. Kościoły, związki zawodowe, organizacje zawodowe, szkoły, uniwersytety, samorządy, kluby i miejsca pracy tworzą przestrzeń, w której człowiek spotyka współobywatela jako sąsiada albo współpracownika, zanim pozna jego partyjną etykietę. Im mniej takich przecinających się relacji, tym łatwiej partia staje się najważniejszą kategorią społecznej identyfikacji. Wielki Nieład jest zatem również problemem zaniku cross-cutting cleavages – krzyżujących się podziałów.

Klasyczna socjologia pluralizmu wskazywała, że demokracja jest stabilniejsza, kiedy człowiek może należeć do jednej grupy w sprawach gospodarczych, innej religijnych, a jeszcze innej regionalnych czy zawodowych. Każda wspólnota posiada wtedy potencjalnych sojuszników po obu stronach innych sporów. Gdy wszystkie podziały nakładają się na jedną oś, przeciwnik staje się przeciwnikiem we wszystkim.

Dojrzałość polityczna jako świadomość działania mitów

Właśnie dlatego polityczna przyszłość Ameryki nie zależy wyłącznie od jakości tekstu konstytucyjnego. Żadna konstytucja nie jest samowykonalna. James Madison projektował instytucje przeciwstawiające ambicję ambicji, lecz same mechanizmy hamowania nie mogą w nieskończoność kompensować sytuacji, w której każda strona uznaje użycie wszystkich dostępnych środków przeciw drugiej za moralny obowiązek.

Normy nieformalne — powściągliwość, wzajemna tolerancja, akceptacja przegranej czy szacunek dla prawa opozycji — pozostają równie istotne, co zapis kompetencji formalnych. Dojrzała wspólnota konstytucyjna nie musi przy tym rezygnować z ostrego konfliktu. Nie chodzi tu o technokratyczny centryzm ani przekonanie, że prawda zawsze leży dokładnie pośrodku. Niektóre stanowiska są lepiej uzasadnione dowodami, a pewne działania rzeczywiście naruszają prawo lub prawa innych. Pluralizm nie wymaga fałszywej równoważności; wymaga natomiast tego, aby ocena konkretnego twierdzenia lub czynu nie była automatycznie rozszerzana na ontologiczną degradację całej grupy obywateli. To rozróżnienie pozwala również odpowiedzialnie korzystać z dorobku Slotkina.

Jego teoria jest niezwykle płodna jako analiza historycznej ciągłości symboli, lecz staje się mniej przekonująca, gdy metaforyczne podobieństwo zaczyna zastępować empiryczne rozróżnienie. MAGA można porównywać do struktur Lost Cause na poziomie restauracyjnej narracji przegranej i odzyskania, jednak nie można z tego wyprowadzać tożsamości historycznej treści. Wigilantyzm Pogranicza pomaga rozumieć część współczesnego języka broni i oporu wobec państwa, ale nie każdy obrońca Drugiej Poprawki jest insurekcjonistą.

Analogie są narzędziami heurystycznymi, a nie wyrokami. Najcenniejsza lekcja Slotkina nie polega więc na tym, że Amerykanie są niewolnikami własnych mitów, lecz na tym, że społeczeństwa działają poprzez opowieści, których nie wolno mylić z neutralnymi opisami rzeczywistości. Mit pozwala zmobilizować energię, nadać sens poświęceniu i stworzyć wspólnotę między ludźmi, którzy nigdy się nie spotkają. Jednocześnie selekcjonuje fakty, upraszcza przyczynowość, wyznacza bohaterów i przeciwników oraz podpowiada, jakie działanie wydaje się naturalne. Dlatego dojrzałość polityczna nie wymaga społeczeństwa bez mitów, lecz takiego, które jest świadome ich działania.

Wallace Stevens, którego poetycki obraz służy Slotkinowi za jedną z klamer interpretacyjnych, pozwala w parafrazie stwierdzić, że nawet wielki nieład może posiadać własną strukturę. Współczesna Ameryka nie jest zbiorem przypadkowych konfliktów; jej nieład jest uporządkowany przez powtarzalne osie: wolność od państwa przeciw wolności umożliwianej przez państwo; jednolita wspólnota przeciw pluralistycznej inkluzji; suwerenność narodowa przeciw liberalnemu internacjonalizmowi; pamięć restauracyjna przeciw pamięci emancypacyjnej; formalna równość przeciw równości uwzględniającej historycznie wytworzone warunki; bezpieczeństwo przez autonomię i broń przeciw bezpieczeństwu przez regulację i instytucjonalną kontrolę. Właśnie dlatego sporu nie można zakończyć, udowadniając jednej stronie, że „nie rozumie Ameryki". Obie strony korzystają z autentycznych elementów amerykańskiego dziedzictwa.

Pogranicze, religia obywatelska, federalizm, indywidualizm i własność są historycznie równie rzeczywiste jak emancypacja, Czternasta Poprawka, pluralizm, państwo regulacyjne i ruch praw obywatelskich. Problemem nie jest starcie fałszywej tradycji z prawdziwą, lecz selekcja odmiennych tradycji i absolutyzacja każdej z nich. Można więc udzielić odpowiedzi na pytanie o kierunek amerykańskiej drogi tylko w formie warunkowej. Stany Zjednoczone kroczą ku społeczeństwu coraz bardziej zróżnicowanemu pod względem pochodzenia, religii, modeli życia i lokalnych reżimów prawnych, a jednocześnie pozostają państwem posiadającym niezwykle silne tradycje indywidualizmu, konstytucjonalizmu, narodowej misji i lokalnej autonomii.

Wspólnota jako zgoda na brak wyłączności nad republiką

Konflikt między tymi elementami nie jest przejściową anomalią, lecz nową fazą wielowiekowego problemu: jak z populacji pozbawionej jednej genealogii, wspólnej religii i jednolitej definicji dobrego życia stale odtwarzać polityczne "my". Nie wystarczy już Biała Republika, gdyż społeczeństwo, które miała integrować, przeszło głęboką transformację historyczną i demograficzną. Nie wystarczy Pogranicze, ponieważ fizyczna przestrzeń ucieczki od złożonych struktur dawno się skończyła. Nie wystarczy Dobra Wojna, bo nie każdy nowy konflikt jest rokiem 1941. Nie wystarczy Mit Ruchu, jeśli każda tradycja zostanie sprowadzona do przeszkody wymagającej dekonstrukcji. Nie wystarczy reaganowska restauracja, jeśli rynek sam nie odbuduje wspólnot pozostawionych poza nową gospodarką. Nie wystarczy MAGA, jeśli odzyskanie wyobrażonej wcześniejszej wielkości wymagałoby społeczeństwa, którego struktur nie da się historycznie przywrócić. Nie wystarczy także czysty proceduralizm, gdy procedury przestają posiadać emocjonalną i moralną legitymizację.

Pozostaje więc najstarsza i zarazem najtrudniejsza amerykańska praca: ponowne zdefiniowanie tego, co znaczy "We the People". Nie jako jednolita etniczność, jedna religia czy jeden styl życia, nie jako przymusowa jednomyślność światopoglądowa, lecz jako polityczna wspólnota ludzi zgadzających się, że żaden z nich nie może posiadać całej republiki na wyłączność. W takim ujęciu najbardziej użyteczną parafrazą Lincolna nie jest ostrzeżenie, że dom podzielony musi natychmiast runąć, lecz głębsza intuicja: republika musi umieć rozstrzygnąć, które sprzeczności może pomieścić, a których nie może utrwalać bez zaprzeczenia własnym zasadom.

Niewolnictwo należało do tej drugiej kategorii. Dzisiejsze spory nie są jego prostymi odpowiednikami, ale stawiają pokrewne pytanie metodologiczne: gdzie kończy się prawomocny pluralizm, a zaczyna odmowa równego członkostwa drugiego człowieka. Podobnie najbardziej

użyteczna parafraza Roosevelta mówi, że człowiek nie jest wolny wyłącznie dlatego, że państwo pozostawia go samego; wolność może wymagać również warunków pozwalających żyć bez paraliżującego niedostatku i strachu. Parafraza Reagana przypomina z kolei, że państwo zdolne wszystko regulować może utracić zaufanie obywateli, jeśli zapomni, iż jego władza została ustanowiona dla nich, a nie odwrotnie. King dodaje do tego trzeci wymiar: wspólnota zachowuje wiarygodność nie przez nieustanne zapewnienia o własnej niewinności, lecz przez dotrzymywanie obietnic, które sama uznała za fundament swojej tożsamości. Te trzy tradycje nie muszą się wzajemnie niszczyć; mogą stanowić trzy korekty tego samego projektu: wolność potrzebuje autonomii, warunków działania i równego uznania.

Dojrzałość republiki jako zdolność do rewizji własnych mitów

Jeżeli po Wielkim Nieładzie możliwa jest jakaś amerykańska synteza, nie będzie ona powrotem do mitycznej czystości żadnej z epok. Będzie raczej zgodą na to, że republika pozostaje dziełem niedokończonym i że jej ciągłość nie wymaga bezruchu. Burke'owska troska o dziedziczone instytucje, Lincolnowska wizja "nowych narodzin wolności", Rooseveltowskie rozszerzenie materialnych warunków autonomii, Kingowska krytyka niespełnionej obietnicy oraz reaganowskie przypomnienie o znaczeniu indywidualnej sprawczości mogą zostać odczytane nie jako wykluczające się dogmaty, lecz jako korekty różnych patologii nowoczesnej republiki. Wówczas odpowiedź na tytułowe pytanie brzmi: Amerykanie nie kroczą po prostu ku rozpadowi lub odrodzeniu. Idą w stronę rozstrzygnięcia znacznie trudniejszego i zapewne nigdy nieostatecznego: czy naród zbudowany z wielu genealogii potrafi zastąpić jedność pochodzenia jednością reguł, nie sprowadzając przy tym polityki do pustej procedury; czy potrafi zachować tradycję bez zamrażania hierarchii i poszerzać równość bez pogardy dla potrzeby ciągłości; czy potrafi być hegemonem bez utożsamiania przewagi z nieomylnością i patriotyczną wspólnotą bez definiowania współobywatela jako wewnętrznego obcego.

Od tego właśnie zależy znaczenie "Wielkiego Nieładu". Jeśli konkurencyjne mity pozostaną skryptami wzajemnej delegitymizacji, każda porażka polityczna będzie przypominać egzystencjalną katastrofę, federalizm może przeobrazić się w sekcjonalizację, a potęga międzynarodowa straci zdolność tworzenia legitymizowanego porządku. Jeśli natomiast społeczeństwo zachowa zdolność krytycznego spojrzenia na własne mity bez konieczności ich całkowitego unicestwienia, nieład może pozostać tym, czym pluralistyczna demokracja zawsze była: głośnym i konfliktowym sposobem wytwarzania porządku przez ludzi, którzy nie muszą myśleć tak samo, by uznawać się za jeden lud.

Historia Stanów Zjednoczonych nie prowadzi zatem od mitu do racjonalności, jak gdyby dojrzałość oznaczała wyzwolenie się z opowieści. Prowadzi od jednych mitów do kolejnych prób ich rewizji. Dojrzałość polega nie na życiu bez mitów, lecz na umiejętności odróżnienia mitu otwierającego wspólnotę na korektę od takiego, który czyni ją niemożliwą; mitu nadającego sens wspólnemu działaniu od tego, który potrzebuje wroga; mitu uczącego odpowiedzialności wobec przeszłości od tego, który czyni z niej więzienie teraźniejszości. Slotkin kończy swój projekt postulatem rewizji narodowej mitologii i odrzucenia skryptów przekształcających politycznego przeciwnika w egzystencjalnego wroga.

Tę tezę należy rozszerzyć. Ameryka nie potrzebuje wyłącznie nowego opowiadania swojej historii, lecz nowej relacji do własnych opowieści: zdolności kochania tradycji bez obowiązku wierzenia w jej bezgrzeszność, krytykowania wspólnoty bez pragnienia jej delegitymizacji oraz przegrywania politycznych bitew bez uznawania zwycięzcy za uzurpatora. Dopiero taka zmiana umożliwiłaby powrót od wojny o jedyną prawdziwą Amerykę do republikańskiego sporu o to, jaka Ameryka może być lepsza. W państwie, którego pierwsza wielka obietnica głosiła ludzką zdolność rozpoczęcia świata od nowa, najbardziej dojrzałym osiągnięciem nie musi być kolejne zerwanie. Może nim być nauka poprawiania wspólnego świata bez konieczności każdorazowego niszczenia go i ustanawiania na nowo.

> Być może największym wyzwaniem dla narodu, który wierzy w możliwość rozpoczęcia świata na nowo, jest paradoksalnie nauka naprawiania wspólnego świata bez konieczności jego każdorazowego niszczenia. Czy Amerykanie zdołają zastąpić pragnienie absolutnego zwycięstwa nad przeciwnikiem zgodą na to, że żadna grupa nie posiada republiki na wyłączność? Ostatecznie dojrzałość wspólnoty mierzy się nie brakiem konfliktów, lecz zdolnością do kochania tradycji bez obowiązku wierzenia w jej bezgrzeszność.

Inspiracje

[1] "A Great Disorder Battle for America" Richard Slotkin

Richard Sidney Slotkin (ur. 1942) jest amerykańskim krytykiem kultury, historykiem i powieściopisarzem. Jest emerytowanym profesorem anglistyki i amerykanistyki im. Olina na Uniwersytecie Wesleyan, gdzie wykładał od 1966 roku do przejścia na emeryturę w 2009 roku i przyczynił się do rozwoju programów studiów amerykanistycznych i filmoznawstwa. Slotkin jest powszechnie znany ze swojej przełomowej trylogii analizującej mit kulturowy pogranicza i rolę przemocy w kształtowaniu amerykańskiej tożsamości narodowej: „Regeneration Through Violence" (1973), „The Fatal Environment" (1985) i „Gunfighter Nation" (1992). Dwukrotny finalista National Book Award i wybrany członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk, Slotkin w swojej interdyscyplinarnej pracy naukowej łączy analizę literacką, teorię kultury i historiografię, aby prześledzić, jak trwałe mity historyczne nadal wpływają na amerykańską politykę, konflikty rasowe i kulturę popularną.

Richard Sidney Slotkin (born 1942) is an American cultural critic, historian, and novelist. He is the Olin Professor of English and American Studies, Emeritus, at Wesleyan University, where he taught from 1966 until his retirement in 2009 and helped build its American Studies and Film Studies programs. Slotkin is widely renowned for his seminal trilogy analyzing the cultural myth of the frontier and the role of violence in shaping American national identity: Regeneration Through Violence (1973), The Fatal Environment (1985), and Gunfighter Nation (1992). A two-time National Book Award finalist and an elected member of the American Academy of Arts and Sciences, Slotkin's interdisciplinary scholarship blends literary analysis, cultural theory, and historiography to trace how enduring historical myths continue to influence American politics, racial conflict, and popular culture.

Wesleyan University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[1] "The Crisis No. IV"

Thomas Paine

[2] **"Labor Day"**
Abraham Lincoln

[3] **"The Collected Works of Abraham Lincoln"**
Abraham Lincoln

[4] **"Abraham Lincoln's Last Public Address"**
Abraham Lincoln

[5] **"Polarisieren oder solidarisieren? : Ein Rückblick auf die Mbembe-Debatte"**
Aleida Assmann

[6] **"Der Krieg in den Knochen : Christiane Hoffmanns Familiengeschichte »Alles, was wir nicht erinnern«"**
Aleida Assmann

[7] **"Was ist ein Narrativ? Zur anhaltenden Konjunktur eines unscharfen Begriffs"**
Aleida Assmann

[8] **"Franklin D. Roosevelt to Winston Churchill"**
Franklin D. Roosevelt

[9] **"Executive Order 7956"**
Franklin D. Roosevelt

[10] **"Executive Order 7962"**
Franklin D. Roosevelt

[11] **"Russian Thinkers"**
Isaiah Berlin

[12] **"Three Critics of the Enlightenment"**
Isaiah Berlin

[13] **"Against the Current: Essays in the History of Ideas"**
Isaiah Berlin

[14] **"The Reagan Diaries"**
Ronald Reagan

[15] **"We begin bombing in five minutes"**
Ronald Reagan

[16] **"Proclamation 4818"**
Ronald Reagan

[17] **"The Struggle for Recognition"**
Axel Honneth

[18] **"Photography"**
Pierre Bourdieu

[19] **"Distinction"**
Pierre Bourdieu

[20] **"The Logic of Practice"**
Pierre Bourdieu

[21] **"The rational and social Foundations of music"**
Max Weber

[22] **"Imagined Communities"**
Benedict Anderson

[23] **"Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination"**
Benedict Anderson

[24] **"Cornell Paper"**
Benedict Anderson

[25] **"Political Liberalism"**
John Rawls

[26] **"On the Political"**
Chantal Mouffe

[27] **"Democracy in America"**
Alexis De Tocqueville

[28] **"Letters from Prison"**
Antonio Gramsci

[29] **"Still holding its own"**
Joseph Nye

[30] **"Soft Power: The Means To Success In World Politics"**
Joseph Nye

[31] **"Joseph Nye: Global power shifts"**
Joseph Nye

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings"**
Thomas Paine
2008 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/owc/9780199538003.001.0001
Źródło

[2] **"From Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution"**
Thomas Paine
2024 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003427858-32
Źródło

[3] **"Tom Paine: A Political Life."**
David A. Wilson, John Keane, Thomas Paine, Eric Foner
1996 | The William and Mary Quarterly | DOI: 10.2307/2946847
Źródło

[4] **"Rights of Man. Part the Second. Combining Principle and Practice"**
Thomas Paine
2012 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9781139177689
Źródło

[5] **"The Political Thought of Abraham Lincoln"**

Abraham Lincoln, Richard Nelson Current

1967 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[6] **"Los marcos sociales de la memoria"**

Maurice Halbwachs

2004 | Dialnet (Universidad de la Rioja)

Źródło

[7] **"Liberty"**

Isaiah Berlin

2002 | Liberty | DOI: 10.1093/019924989x.003.0007

Źródło

[8] **"Two Concepts of Liberty"**

Isaiah Berlin

2017 | The Liberty Reader | DOI: 10.4324/9781315091822-3

Źródło

[9] **"Concordance to Four Essays on Liberty"**

Isaiah Berlin

2002 | Liberty | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199249893.003.0014

Źródło

[10] **"“Letter from Birmingham Jail—April 16, 1963”"**

MARTIN LUTHER KING

2000 | Duke University Press eBooks | DOI: 10.2307/j.ctv11smnkh.59

Źródło

[11] **"Letter From Birmingham Jail"**

MARTIN LUTHER KING

1999 | DOI: 10.5040/9798216385226.ch-035

Źródło

[12] **"Letter from a Birmingham Jail"**

MARTIN LUTHER KING

2003 | DOI: 10.5040/9798216402794.ch-030

Źródło

[13] "Between past and future eight exercises in political thought"

Hannah Arendt

1987

Źródło

[14] "Between Past and Future."

Judith N. Shklar, Hannah Arendt

1963 | History and Theory | DOI: 10.2307/2504107

Źródło

[15] "Lectures on Kant's Political Philosophy"

Hannah Arendt, Ronald S. Beiner

1982 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226231785.001.0001

Źródło

[16] "Moral education in theory and practice"

Gerald M. Reagan

1975 | Theory Into Practice | DOI: 10.1080/00405847509542580

Źródło

[17] "Outline of a Theory of Practice"

Pierre Bourdıeu

1977 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511812507

Źródło

[18] "Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*"

Pierre Bourdıeu

2018 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315680347-10

Źródło

[19] "The Logic of Practice"

Pierre Bourdıeu

1990 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781503621749

Źródło

[20] "Social Space and Symbolic Power"

Pierre Bourdıeu

1989 | Sociological Theory | DOI: 10.2307/202060

Źródło

[21] "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior"

Henri Tajfel, John C. Turner

2004 | Political Psychology | DOI: 10.4324/9780203505984-16

Źródło

[22] "An Integrative Theory of Intergroup Conflict"

Henri Tajfel, John C. Turner

2000 | Organizational Identity | DOI: 10.1093/oso/9780199269464.003.0005

Źródło

[23] "Social Psychology of Intergroup Relations"

Henri Tajfel

1982 | Annual Review of Psychology | DOI: 10.1146/annurev.ps.33.020182.000245

Źródło

[24] "Social categorization and intergroup behaviour"

Henri Tajfel, M. G. Billig, R. P. Bundy, Claude Flament

1971 | European Journal of Social Psychology | DOI: 10.1002/ejsp.2420010202

Źródło

[25] "Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory."

David Willer, John C. Turner, Michael A. Hogg, Penélope J. Oakes, Stephen David Reicher

1989 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2073157

Źródło

[26] "Self and Collective: Cognition and Social Context"

John C. Turner, Penélope J. Oakes, S. Alexander Haslam, Craig McGarty

1994 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/0146167294205002

Źródło

[27] "The Political Agenda Today"

Karl Popper, Giancarlo Bosetti

2018 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315830933-5

Źródło

[28] "The Logic of Comparative Social Inquiry."

Sanford Labovitz, Adam Przeworski, Henry Teune, Robert T. Holt, John E. Turner

1971 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2094059

Źródło

[29] **"Institutionalization of Voting Patterns, or is Mobilization the Source of Decay?"**

Adam Przeworski

1975 | American Political Science Review | DOI: 10.2307/1957884

Źródło

[30] **"Political Institutions and Political Order(s)"**

Adam Przeworski

2015 | Democracy in a Russian Mirror | DOI: 10.1017/cbo9781107282070.014

Źródło

[31] **"Models of Authoritarian Regimes: A Critique"**

A. Przeworski

2022 | Social Science Research Network | DOI: 10.31235/osf.io/er6m7

Źródło

[32] **"Methodology of Social Sciences"**

Max Weber

2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315124445

Źródło

[33] **"FROM 'POLITICS AS A VOCATION'"**

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[34] **"Methodology of the Social Sciences"**

Donald G. MacRae, Max Weber

1950 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/587311

Źródło

[35] **"The Methodology of the Social Sciences"**

Ernest Kilzer, Max Weber, Edward A. Shils, Henry A. Finch

1949 | The American Catholic Sociological Review | DOI: 10.2307/3707961

Źródło

[36] "Studio D's Imagined Community: From Development (1974) to Realignment (1986-1990)"

Elizabeth Anderson

1999 | Gendering the Nation | DOI: 10.3138/9781442675223-005

Źródło

[37] "CAMBRIDGE TEXTS IN THE HISTORY OF POLITICAL THOUGHT"

Alexander Hamilton, James H. Madison, John Jay

2012 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511817816.012

Źródło

[38] "The Constitutional Convention: A Narrative History from the Notes of James Madison"

James H. Madison, Edward J. Larson, Michael P. Winship

2005 | Pepperdine Digital Commons (Pepperdine University)

Źródło

[39] "The Papers of James Madison Digital Edition"

J. Madison

2009 | DOI: 10.5860/choice.48-4252

Źródło

[40] "On the political"

Chantal Mouffe

2005 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[41] "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?"

Chantal Mouffe

2026 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003763987-14

Źródło

[42] "The Return of the Political"

Chantal Mouffe

1993

Źródło

[43] **"Dimensions of radical democracy : pluralism, citizenship, community"**

Chantal Mouffe

1992

Źródło

[44] **"Political Philosophy and the Education of Self-Love"**

Jeffrey D. Chuska, Alexis de Tocqueville

1985 | Teaching Political Science | DOI: 10.1080/00922013.1984.9942383

Źródło

[45] **"Democracy in America"**

Seymour Drescher, Alexis de Tocqueville, Harvey C. Mansfield, Delba Winthrop

2001 | The Journal of American History | DOI: 10.2307/2675111

Źródło

[46] **"Liberty and the News"**

Walter Lippmann

2008 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781400824496

Źródło

[47] **"U. S. Foreign Policy: Shield of the Republic."**

Mary Sumner Benson, Walter Lippmann, Joseph H. Ball

1944 | The Far Eastern Quarterly | DOI: 10.2307/2048877

Źródło

[48] **"Civil religion in America"**

Robert N. Bellah

2005 | Daedalus | DOI: 10.1162/0011526057744314 64

Źródło

[49] **"‘Civil Religion in America’"**

Robert Bellah

2017 | Religion Today: A Reader | DOI: 10.4324/9781315244747-30

Źródło

[50] **"Religion and Power in America Today"**

R. Bellah

2013

Źródło

[51] "The Muse Divorced November 1750?: An Epistle from Mr E. Burke to his friend Mr W Burke. Croyden Nov. 1750"

Edmund Burke

1765 | The Writings and Speeches of Edmund Burke, Vol. 1: The Early Writings | DOI: 10.1093/oseo/instance.00040264

Źródło

[52] "Burke's Speeches: On American Taxation, on Conciliation With America,& Letter to the Sheriffs of Bristol"

E. Burke, F. G. Selby

2019

Źródło

[53] "Can America Regain Its Soft Power After Abu Ghraib"

Jr. Joseph S. Nye

2004

Źródło

[54] "Political Realities and Poetic Release: Prose Statements by Wallace Stevens"

Jan Pinkerton, Wallace Stevens

1971 | The New England Quarterly | DOI: 10.2307/364475

Źródło

[55] "Anima and identity in artist and subject : installation artist Jan van der Merwe and painter Kevin Roberts"

I. Stevens, J. van der Merwe

2015

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[56] "Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860"

Levi S. Peterson, Richard Slotkin

1974 | Western Historical Quarterly | DOI: 10.2307/967199

Źródło

[57] "The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890"

Richard Drinnon, Richard Slotkin

1985 | The American Indian Quarterly | DOI: 10.2307/1183564

Źródło

[58] "Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America."

Richard White, Richard Slotkin

1993 | Journal of American History | DOI: 10.2307/2080422

Źródło

[59] "Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building"

Richard Slotkin, Richard Drinnon

1981 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/1857564

Źródło

[60] "Fiction for the Purposes of History"

Richard Slotkin

2005 | Rethinking History | DOI: 10.1080/13642520500149152

Źródło

[61] "Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism"

Richard Slotkin, Richard Maxwell Brown

1976 | Western Historical Quarterly | DOI: 10.2307/967095

Źródło

[62] "Lost Battalions: The Great War and the Crisis of American Nationality"

Richard Slotkin

2005 | Wesleyan University Digital Collections (Wesleyan University)

Źródło

[63] "Unit Pride: Ethnic Platoons and the Myths of American Nationality"

Richard Slotkin

2001 | American Literary History | DOI: 10.1093/alh/13.3.469

Źródło

[64] **"Nostalgia and Progress: Theodore Roosevelt's Myth of the Frontier"**

Richard Slotkin

1981 | American Quarterly | DOI: 10.2307/2712805

Źródło

[65] **"So Dreadfull a Judgment: Puritan Responses to King Philip's War 1676-1677"**

Marilyn J. Westerkamp, Richard Slotkin, James K. Folsom

1979 | The New England Quarterly | DOI: 10.2307/365770

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 773bf0e6-22d0-42a2-acb7-ca33a6944a01