

POWRÓT DO OJCZYZNY?

PATRIOTYZM WOBEC
NOWYCH CZASÓW.
KONTYNUACJE
I POSZUKIWANIA

Wydanie niniejszej publikacji było możliwe dzięki dofinansowaniu przez
Gminną Bibliotekę Publiczną w Lesznowoli.

MONOGRAFIE
INSTYTUTU NAUKI
O POLITYCE

POWRÓT DO OJCZYZNY?

PATRIOTYZM WOBEC
NOWYCH CZASÓW.
KONTYNUACJE
I POSZUKIWANIA

Redakcja naukowa
Cezary Smuniewski
Paweł Sporek

Warszawa 2017



Seria wydawnicza: Monografie Instytutu Nauki o Polityce

Recenzenci:

prof. dr hab. Ryszard Szpyra
prof. dr hab. Waldemar Kitler
dr hab. Danuta Łazarska
dr hab. Marek Cichocki

Redakcja językowa:

dr Tadeusz Borucki - język polski
Jolanta Olpińska - język angielski

Korekta:

Anna Opolska
dr Małgorzata Jesiotr

Skład:

Tekanet Tomasz Kasperczyk

© Copyright by Cezary Smuniewski, Warszawa 2017

© Copyright by Paweł Sporek, Warszawa 2017

© Copyright by Instytut Nauki o Polityce, Warszawa 2017

Wszelkie prawa zastrzeżone. Każda reprodukcja lub adaptacja całości bądź części niniejszej publikacji, niezależnie od zastosowanej techniki reprodukcji (drukarskiej, fotograficznej, komputerowej i in.), wymaga pisemnej zgody Autora i Wydawcy.

Objętość 22 arkusze wydawnicze

Wydawca:

Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce
www.inop.edu.pl

ISBN: 978-83-950685-0-8

Druk i oprawa: Fabryka Druku

Spis treści

9 Od redaktorów

Część I Patriotyzm w myśli. Na gruncie teorii

Cezary Smuniewski

15 **Ku identyfikacji współczesnej drogi miłośnika ojczyzny.
Z badań nad tożsamością i patriotyzmem w tworzeniu
bezpieczeństwa narodowego Polski**

Marta Szymańska

47 **Patriotyzm – rozumienie pojęcia na gruncie polskim.
Próba rekonesansu**

Konrad Majka

63 **Nacjonalizm a patriotyzm. Różnice, podobieństwa, zależność**

Marcin Mazurek

87 **Patriotyzm kosmopolityczny**

Lech Szyndler

109 **Antropologiczne aspekty patriotyzmu (formuła tomizmu
konsekwentnego w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza)**

Część II Patriotyzm w słowie. Głosem literatury

Paweł Sporek

135 ***Rzadko na moich wargach...* Jana Kasprowicza jako głos
sprzeciwu wobec profanacji idei patriotycznej i afirmacja
umiłowania rodzimego kraju**

Karolina Zakrzewska
151 **Stanisława Wyspiańskiego metafizyka narodu**

Małgorzata Gajak-Toczek
171 **Bonifacy Miązek w poszukiwaniu ojczyzno-
Liryczne zapiski współczesnego wygnańca**

Część III Patriotyzm w edukacji. W stronę wychowania

Iwona Morawska
195 **Blaski i cienie edukacji patriotycznej**

Leszek Jazownik
217 **O wychowaniu patriotycznym we współczesnej szkole**

Dorota Karkut
245 **Patriotyzm – temat ważny i zawsze aktualny na godzinach
języka polskiego, historii i wiedzy o społeczeństwie**

Maria Sienko
259 **Mała, większa i największa ojczyzna człowieka.
Kształtowanie postaw patriotyzmu na lekcjach języka polskiego
(według oferty programowo-podręcznikowej *To lubię!*)**

Zofia Budrewicz
281 **Patriotyzm w polonistycznej edukacji międzykulturowej**

Henryk Gradkowski
303 **Jak czytano, a jak czytać dzisiaj romantyków w szkole?
Przyczynek do rozważań o kształtowaniu modelu polskiego
patriotyzmu**

Część IV Patriotyzm w doświadczeniu. Oblicza codzienności

- Janusz Królikowski
- 327 **Funkcja „polityczna” Kościoła w służbie ojczyzny**
- Ilona Urych
- 345 **Od kultury fizycznej do patriotyzmu i od patriotyzmu do kultury fizycznej. O kształtowaniu postaw w tworzeniu bezpieczeństwa narodowego**
- Jolanta Fiszbak
- 371 **„Choroba” nie tylko Sopliców – o polskim umiłowaniu wolności i patriotyzmie współczesnej młodzieży**
- Katarzyna Grudzińska
- 405 **O patriotyzmie współczesnej młodzieży – deklaracje i postawy uczniów klas wojskowych**
- Alina Kulczyk-Dynowska
- 427 **Dziedzictwo przyrodnicze a patriotyzm – na przykładzie parków narodowych**

Marcin Mazurek

Patriotyzm kosmopolityczny

The cosmopolitan patriotism

Streszczenie

Celem tekstu jest wskazanie i przybliżenie intelektualnych oraz aksjologicznych podstaw współczesnego kosmopolitycznego patriotyzmu. Wychodząc od przedstawienia Kantowskiej idei kosmopolityzmu, autor poddaje analizie post-kantowską „politykę deliberatywną” określaną przez jej teoretyków i apologetów jako alternatywę dla patriotyzmu odnoszącego się do kategorii etnosu.

Summary

The purpose of the text is to indicate and the approximation of intellectual and axiological foundations of the modern cosmopolitan patriotism. Starting from the presentation of Kant's idea of cosmopolitanism, the author analyzes the post-Kant's "deliberative politics" defined by the theorists and apologists as an alternative to patriotism relating to the category of ethnos.

Słowa kluczowe: liberalizm, demokracja, polityka deliberatywna, patriotyzm, kosmopolityzm, naród

Key words: liberalism, democracy, deliberative politics, patriotism, cosmopolitanism, nation

Wstęp

Termin „ojczyzna” nie jest pojęciem naukowym. Jest to oczywiste dla politologa, socjologa, antropologa. W najlepszym wypadku stanowić może obiekt badań naukowych. Jednocześnie jednak, już tylko ze względu na tę oczywistość, samo przekonanie mogłoby stać się przedmiotem rozważań metanaukowych. Jaki byt określić można mianem ojczyzny? Nie jest nim przecież ani terytorium, ani sposób organizacji instytucji politycznych, nie jest nim również żadna konkretna idea. W tym sensie ojczyzna nie może stanowić językowego narzędzia opisu rzeczywistości z perspektywy nauk społecznych bądź filozofii. Rzecz w tym, że termin „ojczyzna” po prostu nie podlega operacjonalizacji charakterystycznej dla języka nauki. Jest on zarezerwowany dla subiektywnego poczucia przywiązania i tęsknoty, mającego charakter tyle moralny, co estetyczny.

Charakterystyczne jest w tym kontekście, że terminy „państwo”, „społeczeństwo” podlegają bieżącym reinterpretacjom mającym na celu racjonalne ujęcie procesów społecznych i politycznych, zaś słowo „ojczyzna” wydaje się pozostawać zarezerwowane dla uczucia tęsknoty. Tęsknić można zaś jedynie za tym, co utracone. Ilustruje to dobitnie przesłanie *Mowy dziękczynnej do ludu* Cycerona, powracającego do Rzymu z dotkliwego i przygnębiającego wygnania: „Ile miłości i zachwytu wzbudza sama ojczyzna – na bogów nieśmiertelnych – trudno słowami wyrazić! Jakże piękna jest Italia, jakże znakomite miasta, uroczy krajobraz, jakie pola i plony, jaka okazałość stolicy, wykształcenie obywateli, dostojeństwo państwa, wasz majestat! Cieszyłem się tym wszystkim dawniej jak nikt inny. Lecz podobnie jak zdrowie miłsze jest ludziom, którzy powstali z ciężkiej choroby, niż tym, którzy nigdy nie doznali dolegliwości, tak też te rzeczy na skutek tęsknoty dają więcej radości niż dawniej oglądane nieustannie”¹.

Wyznanie Cycerona, jak wiele mu podobnych w piśmiennictwie europejskim, naprowadza nas jednoznacznie na wiecznotrwały charakter ojczyzny, niezależnie od tego, do jakich obrazów i emocji odnosi się przywiązanie i tęsknota. Owa „wiecznotrwałość” oznacza, że w przeciwieństwie do historycznych losów spo-

¹ M.T. Cyceron, *Mowa dziękczynna do ludu*, w: M.T. Cyceron, *Mowy*, tłum. S. Kołodziejczyk, J. Mrukówna, D. Turkowska, Kęty 2013, s. 133.

łączeństwa lub państwa, naznaczonych chwilowymi partykularyzmami, ojczyzna zdaje się zachowywać wobec dziejowych przeobrażeń niezależność. Wskazuje to na niezwykle istotną dwoistość: z jednej strony, losy ludzkich wspólnot podlegają bezustannemu wpływowi przeobrażeń o charakterze ekonomicznym, politycznym, społecznym i kulturowym, z drugiej zaś, ojczyzna przywoływana jest jako niezmienny wzorzec tego, czym życie zbiorowe (wraz z jego symboliką i emocjami) być powinno. W tym kontekście można wyartykułować zasadniczy problem organizujący niniejsze rozważania: czym może być powrót do ojczyzny w realiach XXI wieku? Udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytanie, choćby zaledwie prawdopodobnej, wymagało będzie zmierzania się ze zjawiskiem kosmopolityzmu. Zamiarem moim nie jest jednak przedsięwzięcie wykraczające wyraźnie poza wąskie ramy tekstu – prześledzenie procesów demokratyczno-liberalnej modernizacji wraz ze wszystkimi ich empirycznymi uwarunkowaniami. Jest nim wyartykułowanie idei kosmopolitycznego modelu wspólnotowości, konkurencyjnego względem narodowo-terytorialnego.

Dobrym punktem wyjścia wydaje się odwołanie do terminu jednoznacznie kojarzonego z ojczyzną, mianowicie do patriotyzmu. Należy však pamiętać, że patriotyzmu jako takiego nie sposób przeciwstawić kosmopolityzmowi. W rzeczywistości patriotyzm źródłowo charakteryzował się kosmopolityzmem. Może wydawać się to zaskakujące, lecz jedynie z perspektywy XIX i XX-wiecznych państw narodowych, w obrębie których patriotyzm związany został trwale z zasadą terytorialności i homogeniczności. Powstanie państw narodowych zbiega się však z upadkiem kosmopolitycznych, wielonarodowych imperiów: carskiej Rosji, Monarchii Austro-węgierskiej, Królestwa Niemieckiego, imperium brytyjskiego, Imperium Osmańskiego. Archetypiczny był dla nich patriotyzm rzymski, w myśl którego imperium stanowi odbicie kosmosu, świata i wzoruje się na jego uniwersalnych prawach, spajających liczne grupy etniczne wraz z ich kulturami, religiami i obyczajami. Dewiza imperium brytyjskiego u szczytu jego potęgi (gdy Wielka Brytania panowała nad 20% powierzchni lądowej kuli ziemskiej) brzmiała: „Uczynić świat Anglią!” Powstała wówczas tak charakterystyczna również dla Niemiec, Hiszpanii i Francji instytucja muzeum, która stanowić miała dowód potęgi „multikulturowego”, światowego państwa.

Natomiast patriotyzm charakterystyczny dla państw narodowych, powstających w XIX i XX wieku, wymierzony był przeciwko władzy imperium wraz z jego uniwersalizmem i wielokulturowością. Imperialne prowincje stanęły do walki o własną podmiotowość polityczną opartą na roszczeniach do uznania ich autonomii i suwerenności. Stąd patriotyzm stał się postawą ekskluzywną, wykluczającą „innych”, tak czy inaczej definiowanych, w przeciwieństwie do kosmopolitycznego patriotyzmu znamiennego dla imperium, o charakterze inkluzywnym, karmiącego się bezustannym wzrostem, wchłanianiem i włączaniem inności w ramach uniwersalnego prawa. Sposób postrzegania przestrzeni stał się zasadniczym elementem politycznej orientacji. Z kosmopolitycznego punktu widzenia, zamknięte narodowe państwo terytorialne jest ciasne i „duszne”, skazane na bezustanną kulturową autoreprodukcję. Argument ten jest podnoszony obecnie głównie z perspektywy demokratyczno-liberalnej i uzupełnia uwagi dotyczące ekonomicznej i politycznej niesamowystarczalności państw narodowych. Konfrontacyjny charakter tych państw wynikałby więc nie tylko z powodu ograniczonej ilości zasobów naturalnych, lecz również ze względu na potrzebę samopotwierdzenia przez odrodzenie „ducha narodowego”. Myśl tę zobrazował przekonująco Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Podobnie jak ruch wiatru chroni jezioro przed gniciem, do którego doprowadziłaby je jakaś trwała cisza, tak trwały czy nawet wieczny pokój doprowadziłby do tego narody”².

Właśnie uniknięcie konfrontacyjnego charakteru współczesnych państw narodowych, obok wspomnianej już ich niesamowystarczalności, jest jedną z zasadniczych przesłanek dla podejmowanych od kilku dekad prób konceptualizacji nowoczesnych zasad określających podmiotowość państwową. Zasady te, oparte w głównej mierze na roli komunikacji, pozwolić mają na stworzenie podstaw dla nowoczesnego, demokratycznego państwa narodowego, zdolnego do odnalezienia się we współczesnej, globalnej rzeczywistości. W tym kontekście patriotyzm narodowy miałby zostać zrekonstruowany poprzez odwołanie do liberalno-demokratycznych instytucji i wartości, stwarzających porządek międzynarodowy oparty na komunikacji, wykluczającej niedyskursywne i ekskluzyjne przesłanki o charakterze tradycyjnym. Dotychczasowe rozważania skłaniają

² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 317.

zatem do rozwinięcia postawionego wcześniej problemu do następującej postaci: czym jest lub mógłby być współczesny kosmopolityczny patriotyzm? Jego rozwiązanie będzie wymagało z kolei wyartykułowania podstaw i konsekwencji Kantowskiego kosmopolityzmu politycznego – czemu poświęcona będzie pierwsza część tekstu – następnie wskazania istoty neokantowskich koncepcji komunikacyjnej, deliberatywnej polityki, co stanie się przedmiotem rozdziału drugiego. Pozwoli to na wyciągnięcie wniosków dotyczących znaczenia i roli współczesnego kosmopolitycznego patriotyzmu tak, jak postrzegają go jego teoretycy i apologety.

Kantowskie oddzielenie kosmopolityzmu od imperializmu

„Autonomia” stanowi kluczowe pojęcie filozofii praktycznej Immanuela Kanta i w istotny sposób wiąże ją z szeroką tradycją oświecenia. Zrozumienie sensu autonomii pozwala jednocześnie jasno wyartykułować źródła i konsekwencje Kantowskiego kosmopolityzmu, w równym stopniu politycznego, co filozoficznego. Jest to pojęcie w swoim najgłębszym wymiarze opozycyjne wobec tradycji intelektualnej łączącej etykę z polityką, lecz jednocześnie pozwala na stworzenie między nimi nowego sojuszu, opartego na zasadzie rozumności.

Na gruncie myśli Kantowskiej wszystko to, co jednostkowe, jest przypadkowe, okazjonalne, więc ma charakter nierozumny. Z kolei to, co uniwersalne i powszechnie obowiązujące, jest rozumne. Rozum stanowi zdolność wyrzucającą człowieka z przypadkowości i względności istnienia, jest tym, co czysto ludzkie, co gwarantuje istocie ludzkiej możliwość przebywania w królestwie wolności i wyrzuca ją z królestwa konieczności. To niezwykle znamienne dla Kantowskiej perspektywy zrównanie konieczności z przypadkowością stanowi odwrotną stronę jedności powszechnego, bezwzględnego obowiązku i wolności. Dlatego też przedstawiona przez filozofa krytyka tradycyjnych systemów etycznych opiera się na jednym zasadniczym spostrzeżeniu – żaden z nich nie może rościć sobie prawa do powszechności, ponieważ wszystkie są nierozumne; opierają się na przypadkowych i subiektywnych emocjach oraz instynktach, wikłają moralny osąd w naturalne skłonności, zatem w prawa królestwa przyrody, królestwa konieczności, bądź też są uwarunkowane przez równie przypadkowe

praktyki kulturowe. Rozum z kolei, jako prawodawca, nadający człowiekowi autonomię wobec przypadkowości, wyznacza powszechne prawa działania, uwalniając człowieka z oków konieczności. W tym sensie wolność manifestuje się w bezwzględnym podleganiu jedynie tym prawom, których twórcą jest sam człowiek jako istota rozumna.

Myśl ta znajduje swój najdoskonalszy wyraz w imperatywie kategorycznym: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się prawem powszechnym”³. Prawomocny osąd i działanie mają charakter powszechny, co znaczy, że odnoszą się do człowieka jako istoty rozumnej, uwolnione są od indywidualnych i subiektywnych – więc przypadkowych – predyspozycji ludzkich. Bądź, ujmując rzecz inaczej: jeśli nie mogę się zgodzić na to, by zasada mojego postępowania stała się jednocześnie zasadą postępowania każdego człowieka, dostrzegam, że postępowanie to nie może być rozumne i prawomocne, że jest jedynie wyrazem mojej subiektywnej woli. Sam rozum i jego prawa dostarczają kryterium słuszności i powszechności prawa moralnemu, bez odwołania do czynników subiektywnych, manifestujących się w uczuciach.

W tym sensie człowiek zyskuje w filozofii Kanta status autonomicznego prawodawcy, przeznaczonego do życia w królestwie wolności, to znaczy w królestwie celów. Co jednak istotne dla niniejszych rozważań – to właśnie człowiek jako istota zdolna do poznania oraz przestrzegania prawa moralnego staje się celem samym w sobie. Wyraża to dobitnie szczegółowe sformułowanie imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴.

Podsumowując, autonomia ma dwojakie znaczenie. Z jednej strony, określa ludzkie zdolności do samostanowienia wynikającego z prawodawczego rozumu, z drugiej zaś, nadaje człowiekowi godność jako istocie rozumnej właśnie, z pominięciem jego partykularnych i przypadkowych predyspozycji oraz, w konsekwencji, z pominięciem jego położenia społecznego, które z racjonalnego punktu

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 38.

⁴ Tamże, s. 46.

widzenia zawsze będzie przypadkowe, tzn. niezasłużone i niezawinione. Odsyła nas to z kolei bezpośrednio do Kantowskiej filozofii polityki.

Warto zauważyć, że Kant nie przypadkiem dystansuje się zarówno od Rewolucji Francuskiej jak i od demokratycznej formy rządów. Rewolucję nazywa zastępowaniem starych przesądów nowymi oraz zamianą tyranii władzy na tyranie tłumy⁵. Natomiast demokracja to tyrania tłumy przybierająca stałą, usankcjonowaną postać. Kantowi jawiło się jako oczywiste to, że oświecenie i wynikający z niego postęp spowodowane mogą być wyłącznie poprzez podniesienie ogólnego poziomu intelektualnego i moralnego (krótko mówiąc – obywatelskiego), co jednak nastąpić może jedynie wskutek stopniowego i długotrwałego przyzwyczajania szerokiego ogółu do używania rozumu. Wówczas zabobony i tyrania zaczną ustępować miejsca refleksji odnoszącej się w coraz większym stopniu do ogólności i powszechności.

Oczywiście nie świadczy to jednocześnie o intelektualnej naiwności Kanta. Stworzenie państwa opartego na rozumnych zasadach nie jest zadaniem dla aniołów. Przeciwnie. Jak sam zauważa: „problem zorganizowania państwa jest do rozwiązania, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum) i wyrażałby się on następująco: «W taki sposób zorganizować pewną liczbę istot rozumnych, które dla swego przetrwania potrzebują powszechnych praw, z których jednak każda w tajemnicy skłonna jest uchylać się od nich, i tak zorganizować ich ustrój, ażeby bez względu na przeciwieństwa ich prywatnych pobudek te ostatnie na tyle były przez nich nawzajem powstrzymywane, że w publicznych stosunkach między nimi rezultat byłby taki, jak gdyby owych złych pobudek nie miały one w ogóle»”⁶. Konieczność życia we wspólnocie przy jednoczesnej, powszechnej, egoistycznej skłonności do zajmowania uprzywilejowanej pozycji społecznej, określa słynną Kantowską „nietowarzystką towarzyskość”⁷. Anioły, jak zauważa filozof, nie potrzebowałyby powszechnego prawa, ludzie go potrzebują ze względu na swoją ułomną naturę moralną – ale tylko dzięki niej możliwe i konieczne jest rozumne, powszechnie i bezwzględnie obowiązujące prawo.

⁵ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?*, w: *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, Kęty 2005, s. 45.

⁶ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 186.

⁷ Zob. np. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 34.

W tym sensie właśnie nazywa Kant przyrodę „wielką artystką”. Jej dzieło materializuje się zaś politycznie poprzez republikę, czyli system władzy oparty na prawie. Wszak prawo, w przeciwieństwie do jednostkowej lub zbiorowej woli, musi, niejako z definicji, posiadać postać ogólną i powszechną, tzn. rozumną. Z tego też powodu jedynie powszechny ustrój republikański może być podstawą trwałego pokoju międzynarodowego. Ustrój ten opiera się na trzech podstawowych zasadach: po pierwsze, na „(...) **wolności** członków społeczeństwa (jako ludzi), po drugie, na podstawowych zasadach **zależności** wszystkich od jednego, wspólnego prawodawstwa (jako poddanych), po trzecie, na prawie **równości** tychże jako obywateli państwa (...)”⁸. Zasady te uderzają jednocześnie w nierozumne praktyki i instytucje społeczne. W ich obrębie przywileje stanowe bądź jakiegokolwiek inne formy wykluczenia istoty ludzkiej z prawa do wolności i równości są nielegalne. Łamiąc zasadę powszechności, uderzają jednocześnie w godność istoty ludzkiej, stworzonej do pełnego rozwoju wszystkich jej zdolności i predyspozycji.

Oderwanie praw politycznych od czynników i okoliczności przypadkowych, wynikających z tradycyjnej kultury i społeczno-politycznego położenia, stanowi o uniwersalizmie filozofii Kanta; pozwala mu jednocześnie na stworzenie perspektywy kosmopolitycznej, odmiennej jednak od imperialistycznej polityki międzynarodowej. Polityki, w świetle której człowiek zyskuje godność jako istota ludzka, nie zaś jako przedstawiciel konkretnej klasy społecznej lub kultury. W efekcie Kant dokonuje płynnego przejścia od pojęcia ludzkiej autonomii do sformułowania politycznej (zewnętrznej) wolności i równości. Zewnętrzna (prawna) wolność daje się wyjaśnić następująco: „jest ona uprawnieniem, by nie podlegać żadnym zewnętrznym prawom oprócz tych, na które mógłbym wyrazić swoją zgodę». Również zewnętrzna (prawna) równość w określonym państwie jest takim stosunkiem obywateli, zgodnie z którym nikt nie może kogoś innego zobowiązać do czegoś prawnie, równocześnie samemu nie podporządkowując się prawu (...)”⁹.

Pojęcie autonomii rozszerza jednak Kant również na stosunki międzynarodowe. W tym świetle naród stanowi autonomiczny byt polityczny, do które-

⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, dz. cyt., s. 171.

⁹ Tamże.

go w równym stopniu jak do człowieka odnosi się imperatyw kategoryczny. Naród posiada swoją godność, która zabrania traktowania go w sposób instrumentalny. Agresja polityczna i militarna, odsprzedawanie i odstępowanie sobie narodów przez władców, podobnie jak okupacja i zabór narodu, są działaniami bezwzględnie niedopuszczalnymi, podobnie jak decydowanie o narodzie w jego imieniu, bez jego zgody. Doskonałym przykładem podobnego bandytyzmu politycznego był dla Kanta rozbiór Rzeczypospolitej, który ostro skrytykował na kartach jednego ze swych dzieł¹⁰, za co poniósł zresztą konsekwencje jako wybitny pruski filozof.

Związek narodów oparty na międzynarodowym prawie musi zakładać autonomię i suwerenność polityczną każdego z nich. Ów związek narodów, nie zaś „państwo narodów”, nazywał Kant *foedus pacificum*, związkiem pokojowym¹¹. Jednocześnie w skład tego związku wchodzić mogą jedynie państwa o ustroju republikańskim, ponieważ jedynie one zakładają z jednej strony społeczną kontrolę nad władzą, z drugiej zaś – prymat prawa nad partykularną i tymczasową wolą jednostkową bądź zbiorową. Uniwersalizująca moc prawa ustanawia porządek państwowy, który staje się podstawą dla porządku międzynarodowego, opartego również na zasadzie powszechnej równości i wolności. Skutkiem tego stosowanie przemocy w relacjach międzynarodowych, podobnie jak w relacjach międzyludzkich, określić należy jako stan dzikości, z którego wyjść można jedynie poprzez dobrowolne i rzeczywiste (oparte na autentycznej chęci) podporządkowanie się prawu międzynarodowemu. Z racji zaś tego, że prawo to jest rozumne, tzn. że jego twórcą jest każdy rozumnie urządzony naród, podleganie mu stanowi wyraz najwyższej politycznej wolności.

Również tutaj Kant wychodzi z założenia, że rozumność jest celem, do którego prowadzi nierozumność. W zwięzły sposób ujmuje to Seyla Benhabib: „Formuła *Verkehr zu suchen*, którą można objąć również kontakty w sferach handlowej, religijnej, kulturowej i finansowej, jest wyrazem tego, że Kant żywił nadzieję, iż nawet jeśli motywy kierujące zachodnimi potęgami w ich dążeniu do spenetrowania globu nie są zbyt chwalebne, to jednak coraz intensywniejsze kontakty

¹⁰ Zob. tamże.

¹¹ Tamże, s. 175.

z innymi ludami i kulturami ostatecznie będą mogły zbliżyć ludzkość do ustroju kosmopolitycznego”¹². Benhabib zauważa, że to właśnie w filozofii Kanta po raz pierwszy tak wyraźnie dochodzi do wyartykułowania różnicy między suwerennością westfalską, charakteryzującą się przygodnymi sojuszami i całkowitą autonomią w kwestii ochrony granic i inkluzji, a liberalną suwerennością porządku międzynarodowego. Ta druga opiera się na międzynarodowych prawach, trwałych sojuszach, wspólnych instytucjach, demokratycznym samostanowieniu oraz zakłada, że suwerenność nie jest najwyższą arbitralną władzą¹³. Kant, zdaniem Benhabib, ukazuje systemowe sprzeczności między oboma modelami, zapowiadając nieuniknione przechodzenie modelu suwerenności westfalskiej w liberalny. Jednocześnie jednak myśl polityczna Kanta „(...) zawiera niejako w załączku wszelkie właściwe republikańskiemu łaadowi kosmopolitycznemu dylematy związane z kwestią następującą: w jaki sposób pod nieobecność najwyższej suwerennej władzy o niekwestionowanej mocy prawnej można stworzyć quasi-legalne zobowiązania mające moc wiążącą”¹⁴.

Problem federacji państw bezwzględnie przestrzegających międzynarodowego prawa, lecz jednocześnie wolnej od supremacji ogólnoswiatowego rządu, którego istnienie pozostawałoby w sprzeczności z aksjologicznymi założeniami samej tej federacji, jest możliwy do rozwiązania na gruncie filozofii Kanta dzięki idei postępu. Idea ta wiąże Kantowski kosmopolityzm z typowym dla oświecenia kulturowym ewolucjonizmem. Jego istotę stanowi przekonanie – tyle polityczne, co antropologiczne – że gatunek ludzki posiada w zarodku, w dużym stopniu jeszcze niezaktualizowane, zdolności i predyspozycje intelektualne oraz moralne. Zadaniem wyższej, tzn. rozumnej kultury politycznej jest ich uwolnienie i wykorzystanie. Leo Strauss założenie to nazywa, niezbyt pochlebnie, historycyzmem. Sprowadza się ono jego zdaniem do idei, w myśl której to, co późniejsze, musi być bardziej dojrzałe niż to, co wcześniejsze. Dzieje stanowią swoiste kontinuum, przyrost wiedzy i pewności dotyczącej politycznej mądrości. W innym przypadku historycyzm, czyli zastępowanie filozofii polityki historią polityki, nie miałby

¹² S. Benhabib, *Prawa innych. Przybysze, rezydenci, obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015, s. 48.

¹³ Tamże, s. 50.

¹⁴ Tamże, s. 39.

najmniejszego sensu¹⁵. „Idea ta zakłada, że na większość podstawowych pytań można udzielić ostatecznych odpowiedzi, tak że przyszłe pokolenia pozbędą się ich dalszego dyskutowania i na trwałych podstawach wzniosą solidną budowlę. W takim rozumieniu podstawy są ukryte, a jedyny dowód konieczny, aby zagwarantować ich solidność, wydaje się być taki, że budowla stoi i wzrasta”¹⁶.

Kant wpisuje się w historycyzm, rozumując, że skoro jednostka w trakcie swego krótkiego życia nie jest w stanie rozwinąć pełni swych ludzkich predyspozycji, to nie miałyby one sensu – a przyroda celu, co czyniłoby ją nie do pomyslenia – jeśli nie byłyby (owe predyspozycje) rozwijane w wymiarze pokoleniowym, aż do pełnej aktualizacji¹⁷. Widoczne oznaki postępu dają nadzieję, twierdzi Kant, „(...) że po pewnych rewolucjach i przeobrażeniach w końcu powstanie to, co jest najważniejszym zamiarem przyrody: powszechny stan kosmopolityczny jako łono, na którym rozwiną się wszystkie źródłowe predyspozycje ludzkiego rodzaju”¹⁸. Można powiedzieć, że na gruncie filozofii Kanta dochodzi do swoistego, charakterystycznego dla myśli liberalnej, odwrócenia pojęcia patriotyzmu. Ma on wymiar obywatelski, jest skierowany ku przyszłości, z której czerpie inspirację, nie zaś ku przeszłości i przynależnej jej tradycji. W tym sensie Kantowski projekt „Europy narodów” jest na wskroś nowoczesny.

Inkluzyjna polityka deliberatywna

Kantowski „przełom kopernikański” w humanistyce otworzył nowe pole problematyczne dla filozofii polityki, zagospodarowane w wieku XX i początkach wieku XXI teoriami polityki deliberatywnej. Ze względu na ograniczone ramy niniejszego tekstu rozważania swoje skupię na zaledwie dwóch neokantowskich koncepcjach, autorstwa Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa, które wykorzystują „uwolniony” potencjał rozumnego i komunikacyjnego podmiotu, w celu wyznaczenia uniwersalnych ram dla współczesnego, kosmopolitycznego patriotyzmu.

¹⁵ Zob. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 170.

¹⁶ Tamże, s. 183.

¹⁷ Zob. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 34.

¹⁸ Tamże, s. 41.

By zidentyfikować Kantowskie inspiracje teorii sprawiedliwości Rawlsa, jak i jego intelektualną wrażliwość, wystarczy przywołać wstępną dla jego koncepcji uwagę: „(...) ludzie przychodzący na świat na odmiennych pozycjach (w strukturze społecznej – M.M.) mają różne szanse życiowe, determinowane po części zarówno przez system polityczny, jak i warunki ekonomiczne i społeczne”¹⁹. Niezasłużonych profitów, podobnie jak i niezawinionego upośledzenia społecznego nie traktuje Rawls jednak jako sprawiedliwych lub nie. Są one faktami. Sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe może być jedynie to, w jaki sposób do faktów tych odnosi się społeczeństwo. Podobnie jak w przypadku filozofii Kanta mamy tu do czynienia z dwoma porządkami: przypadkowych, jednostkowych i, w tym sensie, nierozumnych faktów natury przyrodniczej i społecznej, oraz porządkiem moralno-politycznym, opartym na racjonalnym systemie praw.

Rawls nawiązuje oczywiście również do tradycji teorii kontraktualnych, wszak prawo zastępuje w nich wszelkie inne, tradycyjne sposoby określania i uzasadniania międzyludzkich zobowiązań, co wiąże się właśnie z pojęciem autonomii człowieka jako jednostki. W każdym ujęciu kontraktualnym człowiek traktowany jest jako autonomiczny podmiot, wyposażony w określone prawa i obowiązki, których respektowanie i wykonywanie leży w jego własnym interesie – jako istoty racjonalnej, posiadającej zdolność wyznaczania własnego pojęcia dobra, a skutkiem tego, obdarzonego tożsamością prawną i moralną. Stąd poniższa uwaga Rawlsa doskonale wpisuje się w tę tradycję: „(...) władza państwowa nie ma ani prawa, ani obowiązku czynienia tego, co ona albo większość (czy ktokolwiek) uważa za właściwe w kwestiach moralności i religii. Jej obowiązek ogranicza się do zapewnienia warunków równej wolności moralnej i religijnej”²⁰. Jednocześnie uwaga ta zdradza głęboko liberalne konsekwencje przyjętych przez Rawlsa przesłanek.

Kluczowa dla zrozumienia podstaw, lecz i konsekwencji teorii sprawiedliwości, jest tak zwana sytuacja początkowa. Stanowi ona swoisty eksperyment myślowy, skłaniający do rzetelnej refleksji na temat zasad sprawiedliwości jako fundamentu struktury społecznej oraz gwaranta podstawowych praw jednostki.

¹⁹ J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 35.

²⁰ Tamże, s. 313.

Jeśli, jak twierdzi Rawls, podejmujemy decyzje dotyczące tego, jaką strukturę powinno posiadać społeczeństwo dobrze urządzone, powinniśmy postawić się za tak zwaną „zasłoną niewiedzy”. Przyjmujemy zatem, że nie znamy swojego położenia w projektowanym w ten sposób społeczeństwie. Obca jest nam wiedza dotycząca naszego wieku, wykształcenia, zdolności, zamożności, płci, pochodzenia, wyznania i całościowej koncepcji dobrego życia. Z racji zaś tego, że jako istoty ludzkie jesteśmy umiarkowanymi egoistami, pragnącymi własnego dobra, lecz nieskłonni do dużego ryzyka dotyczącego własnego powodzenia życiowego, musimy zgodzić się na zasady sprawiedliwości, rozumianej jako bezstronność. Jesteśmy wówczas, mówiąc inaczej, zdolni do artykułowania „(...) przemyślanych sądów, czyli takich, które zostały wydane w warunkach sprzyjających wykorzystaniu zmysłu sprawiedliwości, a więc takich, które eliminują zwykłe wymówki i usprawiedliwienia popełnionych błędów”²¹.

Zgodnie z intuicją Rawlsa zasłona niewiedzy unieszkodliwia wszelkie przejawy społecznej nietolerancji i wykluczenia. Przykładem, na jaki zwraca on uwagę, jest między innymi rasizm – „z punktu widzenia osób podobnie usytuowanych w bezstronnej (*fair*) sytuacji wyjściowej, zasady doktryn jawnie rasistowskich są nie tylko niesprawiedliwe – są nieracjonalne”²². Są nieracjonalne, ponieważ przyjęcie zasad wspierających lub dopuszczających rasizm w sytuacji wyjściowej, to czysta loteria – po „podniesieniu zasłony niewiedzy” możemy znaleźć się na miejscu osób, które uznawane są za niepełnowartościowe, więc pozbawione praw w świetle zasad, które sami ustanowiliśmy. Takie działanie stoi zaś w pełnej sprzeczności z ludzkim egoizmem i potrzebą bezpieczeństwa – jest więc skrajnie nieracjonalne, ponieważ „zwyczajnie uważa się, iż osobę racjonalną charakteryzuje spójny zbiór preferencji w stosunku do dostępnych jej alternatyw. Szereguje ona te alternatywy według tego, w jakim stopniu sprzyjają one jej celom; postępuje zgodnie z planem, który zaspokoi raczej więcej, niż mniej jej pragnień i który ma większą szansę na pomyślną realizację”²³.

Sytuacja początkowa w sposób oczywisty eliminuje jako nieracjonalne koncepcje perfekcjonistyczne, oparte na całościowym i spójnym, lecz niedyskursywnym

²¹ Tamże, s. 90.

²² Tamże, s. 226.

²³ Tamże, s. 217.

fundamencie aksjologicznym. Wymusza zgodę na taką strukturę społeczno-polityczną, w ramach której możliwa będzie realizacja dowolnego modelu dobrego życia, niezależnie od jego przesłanek o charakterze moralnym. Jednocześnie, co równie ważne, skłania do niwelowania przypadkowych, więc nieracjonalnych, uwarunkowań życia społecznego. Człowieka definiuje jako racjonalnego egoistę, zdolnego do współpracy na zasadzie wzajemności, który posiada godność jedynie ze względu na umiejętność artykułowania swojej koncepcji dobrego życia, niezależnie od tego, jaka miałyby ona być. Ostateczny cel teorii sprawiedliwości sformułować można za pomocą pytania: „(...) jak jest to możliwe, by istniało przez czas dłuższy sprawiedliwe i stabilne społeczeństwo wolnych i równych obywateli, którzy jednak pozostają głęboko podzieleni co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”²⁴. Jeśli, jak sugeruje Rawls, jest to możliwe, to musi opierać się na dwóch podstawowych zasadach sprawiedliwości jako bezstronności.

Pierwsza z nich brzmi: „Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”²⁵. Punktem wyjścia dla drugiej zasady sprawiedliwości jest więc to, że „nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe możliwości ani na korzystniejsze miejsce startowe w społeczeństwie. Ale nie jest to oczywiście racją, żeby te różnice ignorować, a tym bardziej eliminować. Można natomiast tak urządzić strukturę podstawową, by te przypadkowe okoliczności pracowały dla dobra najgorzej sytuowanych”²⁶. W związku z powyższym druga zasada sprawiedliwości brzmi następująco: „Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

- a. aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie
- b. aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans”²⁷.

„Ujmując razem (...) dwie zasady: struktura podstawowa ma być urządzona tak, by maksymalizować wartość pełnego systemu równej wolności, która jest

²⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 88.

²⁵ J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 438.

²⁶ Tamże, s. 162.

²⁷ Tamże, s. 438.

udziałem wszystkich, dla najgorzej sytuowanych”²⁸. Jedynie w warunkach takiej, to znaczy pełnej koordynacji i uspołecznienia na zasadzie wzajemności, możliwe jest zapewnienie trwałego bezpieczeństwa w każdym wymiarze ludzkiego życia: prawnym, politycznym, ekonomicznym i moralnym. To z kolei prowadzi do powstania autentycznego społeczeństwa obywatelskiego, z którym może identyfikować się każdy jego członek. Takie ujęcie problemu uspołecznienia i utożsamienia ze wspólnotą prowadzi Rawlsa do rezygnacji z państwa jako podmiotu prawa międzynarodowego na rzecz ludu, co z kolei skutkuje ideą prawa ludów. Jak sam zauważa, „(...) ludy (w przeciwieństwie do państw) mają określoną naturę moralną. Naturę tę cechuje pewna duma własna oraz poczucie honoru (...)”²⁹.

Trudno rozstrzygnąć *a priori*, na ile słuszne jest to założenie, bądź zasadne samo proste przeciwstawienie sobie państwa i ludu jako bytów odrębnych. Kryje się za tym jednak pewna intuicja natury moralnej. Otóż pojęcie dobra wspólnego oraz pełnego uczestnictwa obywatelskiego oderwane zostają od uwarunkowań politycznych na rzecz społeczno-moralnych. Rawls wskazuje na fakt, że rzeczywista, nie jedynie deklaratywna, identyfikacja ze wspólnotą powinna opierać się na czynnikach natury „racjonalno-egoistycznej”. Tylko w tym wypadku roztropnym jest oczekiwać lojalności wobec wspólnoty, konstytuujących ją wartości i instytucji, a także skłonności do ponoszenia dla niej ofiar. Tradycja, obyczaje, przywiązanie do praktyk kulturowych nie zostają zanegowane, lecz to nie one stanowią mają spoiwo łączące jednostkę ze wspólnotą. Co nie mniej ważne, „społeczeństwo dobrze urządzone”, jeśli posłużymy się językiem Rawlsa, zdolne jest do skutecznej kooperacji z innymi społeczeństwami, ponieważ jego struktura organizacyjna nie ma postaci skończonej i nie stanowi celu samego w sobie, lecz jedynie środek zapewniający nieprzerwaną kooperację właśnie, mimo różnic o charakterze niedyskursywnym, np. moralnym. Z tej perspektywy zarysowana jest wyraźnie różnica między postrzeganą tradycyjnie tożsamością narodową a przynależnością i aktywnością obywatelską.

²⁸ Tamże, s. 302.

²⁹ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 68.

Jednak to dopiero Habermas wskazał na wielostronne, wzajemne uwarunkowania obywatelstwa i narodowej tożsamości, odnosząc się do trzech zasadniczych dla omawianej kwestii wydarzeń historycznych współczesności. Są to: odrodzenie się kwestii tożsamości narodowej wraz ze zjednoczeniem Niemiec oraz uwolnieniem się państw Europy Wschodniej od dominacji radzieckiej; powstanie europejskiej wspólnoty państwowej i coraz bardziej wyraźna dominacja integracji ekonomicznej nad demokratyzacją ustrojów państw narodowych; potężna migracja ubogiej ludności z południowych i wschodnich regionów w kierunku Europy Zachodniej³⁰. Nie mamy tutaj do czynienia z przeciwstawieniem demokracji i państwa narodowego. Przeciwnie, Habermas wskazuje na ich dziejową komplementarność: „Państwo narodowe stworzyło infrastrukturę dla prawnie zdyscyplinowanego zarządzania i zagwarantowało wolny od ingerencji państwowej obszar działania indywidualnego i zbiorowego. Stworzyło ono, co nas przede wszystkim interesuje, podstawy homogeniczności kulturowej i etnicznej, która od końca XVIII wieku pozwoliła – za cenę ucisku i ograniczenia praw mniejszości narodowych – na demokratyzację samej istoty państwa. Z rewolucji francuskiej demokracja i państwo narodowe wyłoniły się jako syjamscy bracia”³¹.

Oba pierwiastki: przedpolityczne i odwołujące się do etnosu pojęcie narodu jako kolektywnej zbiorowości zdobywającej suwerenność kosztem suwerenności tradycyjnej władzy, a także obywatelskość gwarantowana prawnie poprzez udział w życiu politycznym społeczeństwa w praktyce już w XIX wieku zaczęły się od siebie wyraźnie oddzielać. Na tym etapie, zdaniem Habermasa, można mówić o nacjonalizmie, odwołującym się do niedyskursywnej i ekskluzywnej etniczności, o republikanizmie, opartym na idei wspólnotowości obywatelskiej naznaczonej moralną jednością, w końcu – o liberalizmie, w świetle którego społeczeństwo stanowi pewnego rodzaju stowarzyszenie zawarte w celu wzajemnej ochrony indywidualnych swobód poszczególnych jednostek. Żaden z wymienionych kierunków rozwoju demokratycznych państw narodowych nie występował w swojej czystej postaci, lecz – co nie mniej

³⁰ Zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 5.

³¹ Tamże, s. 8.

ważne – żaden z nich, zdaniem Habermasa, nie jest również w stanie sprostać zadaniu stworzenia politycznych warunków dla trwałej i skutecznej współpracy międzypaństwowej, mogącej odpowiadać na zagrożenia i wyzwania współczesności. Model nacjonalistyczny charakteryzuje się homogenicznością na poziomie etniczno-dziejowym, zaś republikański – na poziomie kulturowym; oba przybierają jednocześnie formę politycznego solipsyzmu. Liberalizm z kolei wytwarza, twierdzi Habermas, pewną fikcję obywatelstwa, ponieważ w praktyce redukuje uczestnictwo w życiu społecznym do zaledwie jego wymiaru ekonomicznego, prowadząc do klientelizmu, pozostającego w sprzeczności z demokratycznymi ideałami.

Stąd Habermas jako swoistą alternatywę wprowadza koncepcję polityki deliberatywnej, która opuszcza teren zarówno martwego uniwersum praw człowieka jak i konkretnej etniczności wspólnoty politycznej. Jednocześnie politykę deliberatywną łączy z republikanizmem to, że dąży do kształtowania opinii i woli społeczeństwa, ale treści tej woli nie zakłada z góry, rozumie ją zaś jako wynik komunikacji opartej na zinstytucjonalizowanych procedurach. Z kolei z liberalizmem łączy ją utrzymanie ścisłego rozdziału społeczeństwa i państwa, ale jednocześnie różni oderwanie sfery publicznej od sfery gospodarczej. Cytując Habermasa: „Intuicja, która wiąże się z suwerennością ludu, nie zostaje przez to odrzucona, zostaje jednak zinterpretowana intersubiektywistycznie. Suwerenność ludu, choćby stawała się anonimowa, sprowadza się do demokratycznych procedur i do prawnej implementacji ich wymagających założeń komunikacyjnych tylko po to, by nabrać znaczenia jako władza wytwarzana komunikacyjnie”³². Ostatecznie, dyskursywne pojęcie demokracji uwalnia się od tradycyjnych wyobrażeń społeczeństwa ukonstytuowanego politycznie, otwierając perspektywę europejskiego społeczeństwa obywatelskiego. To prawda, że sfera opinii publicznej pozbawiona jest politycznej władzy rozumianej, w tradycyjnym sensie, jako zdolności stosowania legalnej przemocy, jednakże wypełnia żywą treścią ideę praw obywatelskich, sprawiając, że przestają one być jedynie „gwarancjami”, a stają się środkiem szerokiego uczestnictwa i politycznego na-

³² J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 320.

cisku. Choć Habermas zauważa, że narodowe sfery publiczne są dotychczas „(...) zakorzenione w kontekstach, w których problemy polityczne zyskują znaczenie jedynie przez odwołanie się do zaplecza własnej, narodowej historii”³³, to jednak nie sposób się z nim nie zgodzić, że „stan obywatelstwa świata przestał być jedynie fantomem – nawet jeśli daleko nam jeszcze do niego – obywatelstwo państwowe i obywatelstwo świata zaczęły tworzyć kontinuum, którego przynajmniej kontur został zarysowany”³⁴.

Jednym z najbardziej aktualnych nawiązań do polityki deliberatywnej Habermasa jest dyskursywna etyka i normatywna teoria komunikacji Benhabib. Nawiązuje ona do Habermasowskiej teorii komunikacji wyjściową przesłanką, w świetle której przyjęte jako legalne mogą zostać jedynie te normy i normotwórcze rozwiązania instytucjonalne, na które zgodzą się wszystkie strony dyskursu społecznego. Ponadto, zdaniem Benhabib, owa „metanorma” zakłada dwie zasady: „powszechnego szacunku moralnego oraz egalitarnej wzajemności”³⁵. Zasady te sprowadzają się do wymogu posiadania przez wszystkie działające i posiadające zdolność mowy istoty do udziału w społecznym dyskursie moralnym oraz do prawa do stawiania nowych problemów.

Ujęcie dyskursywne ma charakter uniwersalistyczny – w dyskursie brać muszą udział wszyscy, którzy są do tego zdolni – zawężenie kręgu do jedynie zamieszkujących granice państw narodowych byłoby nie do uzasadnienia na gruncie moralnej konwersacji. Wiąże się to oczywiście z praktyką inkluzji i ekskluzji w obrębie państwa narodowego. Ostatecznie podmiotem okazuje się człowiek i tylko człowiek jako taki. Pozostaje jedynie alternatywa odrzucenia demokratycznego, szerokiego dyskursu, to znaczy przyjęcia chimeryczności, partykularyzmu i arbitralności reguł włączania i wyłączenia ze społecznego uczestnictwa. Reguły te, jak stwierdza Benhabib, przyjmować mogą jedynie postać nacjonalistyczną, zaś „historia obywatelskości dowodzi, że te nacjonalistyczne aspiracje są ideologiami; wyrażają one pragnienie wykucia złożonej, rządzącej się własnymi prawami, nieuchwytniej rzeczywistości (...). Jednak reguły rządzące narodowością i obywatelskością wszystkich narodów stanowią mieszaninę elementów hi-

³³ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa...*, dz. cyt., s. 25.

³⁴ Tamże, s. 35.

³⁵ S. Benhabib, *Prawa innych...*, dz. cyt., s. 23.

storycznych i przypadkowych, walk terytorialnych, kulturowych konfrontacji oraz aktów biurokratycznej arbitralności³⁶.

Choć Benhabib nie zamierza kwestionować istnienia ani sensu istnienia wspólnot opartych na kulturowych i historyczno-tradycyjalnych fundamentach, funkcjonujących w ramach demokratycznych państw narodowych, wysuwa jednak tezę, że obok nich lub raczej ponad nimi wyłania się ponadnarodowa przestrzeń dla demokratycznych więzi i demokratycznej podmiotowości, która powinna być dostrzeżona i należycie doceniona. Wzmacnia stanowisko Habermasa uwagą, że państwo narodowe jest z jednej strony zbyt małe, by zapewniać sobie bezpieczeństwo, z drugiej zaś zbyt duże, by rozumować regionalnie. W tym sensie, jak zauważa Benhabib, zasada suwerenności terytorialnej jest zwykłym anachronizmem, podobnie jak monopol państwa na sprawowanie władzy na całym jego terytorium. Z jednej strony, w dziedzinie gospodarki i technologii suwerenność państwowa została już dawno zniesiona, a nawet usprawiedliwiona, z drugiej zaś, suwerenność terytorialna jest niezmiennie afirmowana politycznie.

Zakończenie

Wracając do postawionego we wstępie problemu współczesnego kosmopolitycznego patriotyzmu, należy na podstawie dotychczasowych rozważań przyjąć się tradycji i roli, jaką obecnie odgrywa w świecie zachodnim. Jako punkt wyjścia potraktujmy uwagę Anthony'ego Giddensa, wpisującą się w liberalno-demokratyczną narrację: nowoczesna rola tradycji ma już właściwie czysto sentymentalny wymiar, „albowiem tradycja usprawiedliwiona to tradycja ukryta pod płaszczem pozorów, która swą tożsamość otrzymuje dzięki refleksyjności nowoczesnych społeczeństw³⁷. Wskutek procesów modernizacji społecznej, gospodarczej i kulturowej tradycja przestała pełnić rolę rozstrzygającego, ostatecznego autorytetu, drogowskazu, zapewniającego egzystencjalne bezpieczeństwo człowiekowi, zmuszanemu przez życie do korzystania z brzemienia wolności. Ani prawo, ani system gospodarczy, ani moralność nie czerpią swej legitymacji

³⁶ Tamże, s. 28-29.

³⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008, s. 27.

ze względu na zbieżność z tradycją, stanowiącą już zaledwie pewnego rodzaju obyczajowy i okazjonalny skansen życia społecznego.

Z tej perspektywy trudno oczekiwać, by tradycja właśnie, wraz z jej aksjologią i właściwą jej uwarunkowaną historycznie percepcją rzeczywistości, stanowiła fundament spajający i podtrzymujący życie społeczne w jego gospodarczym, prawnym i politycznym wymiarze. Wbrew tradycjonalistom, nacjonalistom i republikanom, współczesne doświadczenia ukazują, że ich ideały w zderzeniu ze współczesnym systemem władzy nie mogą liczyć na realizację lub choćby instytucjonalną konceptualizację. Pojawia się w związku z tym nowe pole tożsamościowe. Zostało ono zagospodarowane z jednej strony przez uniwersalistyczne ideały praw człowieka, obudowane wszechobejmującą siecią instytucjonalną demokratycznego państwa opiekuńczego, z drugiej zaś przez stosunki i zależności rynkowe³⁸. Zrozumiałe są w tym świetle intencje tradycjonalistów i nacjonalistów, odrzucających możliwość budowania wspólnoty politycznej jedynie w oparciu o abstrakcyjne idee i instrumentalne reguły rynku.

Całość przybiera charakter przypadkowy, stanowi grę ślepych sił, procesów gospodarczych i politycznych, jest więc, posługując się językiem Kanta, nierozumna i, jako taka, bezcelowa. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że Rawls, Habermas, Benhabib oraz inni teoretycy polityki deliberatywnej stawiają sobie za cel wyartykułowanie rozumnych zasad uczestnictwa i obywatelskości, które będą jednocześnie wyprzedzały czysto instrumentalne reguły społeczno-gospodarczej i politycznej gry, nie negując ich i nie lekceważąc, jak czynią to w ich pojęciu nurty tradycjonalistyczne i nacjonalistyczne. Nie ma to oznaczać jednocześnie negacji partykularnych, uwarunkowanych dziejowo kultur narodowych, lecz stworzenie ponad nimi spajającego je horyzontu komunikacyjnego, opartego na powszechnym prawie uczestnictwa. W tym sensie rozumieć należy z pewnością słowa Habermasa: „Europejski patriotyzm konstytucyjny, inaczej niż amerykański, musi połączyć odrębne pod względem narodowym i historycznym znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych”³⁹.

³⁸ Szerzej zajmowałem się tą kwestią gdzie indziej (M. Mazurek, *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, Warszawa 2014).

³⁹ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa...*, dz. cyt., s. 26.

Bibliografia

- Benhabib S., *Prawa innych. Przybysze, rezydenci, obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015.
- Cycon, *Mowa dziękczynna do ludu*, w: M.T. Cycon, *Mowy*, tłum. S. Kołodziejczyk, J. Mrukówna, D. Turkowska, Kęty 2013, s. 130-141.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?*, w: *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzebiński, Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Mazurek M., *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, Warszawa 2014.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria Sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012.