

# TRAGEDIA PATRIOTYZMU - PROBLEM KONFLIKTU CNÓT LIBERALNYCH NA POZIOMIE GLOBALNYM\*



MARTA SONIEWICKA

## WPROWADZENIE

Alasdair MacIntyre w swym artykule pt. *Czy patriotyzm jest cnotą?* stawia tezę, że bezstronne i obiektywne liberalne podejście do moralności pozostaje w głębokim konflikcie z podejściem stronnictw i partykularystycznym do moralności, w którym zakorzeniona jest cnota patriotyzmu<sup>1</sup>. Jak twierdzi autor artykułu, o ile patriotyzm na gruncie moralności partykularystycznej może być uważany za jedną z podstawowych cnót, o tyle na gruncie liberalnej moralności, mającej roszczenie do uniwersalności, może być on uznany jedynie za występki. W niniejszym artykule prześlę tok rozumowania MacIntyre'a, starając się pokazać, jak partykularna cnota patriotyzmu może zostać uzgodniona z mającą roszczenie do uniwersalności liberalną cnotą sprawiedliwości. Najpierw przedstawię, jak pojęcie patriotyzmu i pojęcie sprawiedliwości jest tu rozumiane i na czym może polegać ich konflikt w świecie liberalnym. Następnie przejdę do zarysowania założeń liberalnej sprawiedliwości jako bezstronności oraz jej partykularystycznej krytyki, głoszonej głównie przez przedstawicieli komunitaryzmu. Przedstawię konsekwencje, jakie każde ze stanowisk – partykularystyczne i uniwersalistyczne – może mieć dla koncepcji sprawiedliwości globalnej. Wreszcie, przedstawię próbę uzgodnienia obu cnót na płaszczyźnie globalnej – uniwersalnej sprawiedliwości i partykularnego patriotyzmu. W zakończeniu zaś ponownie odwołam się do tezy MacIntyre'a, wyjaśniając, na czym polega tragedia patriotyzmu w jego rozumieniu.

## 1. PATRIOTYZM A SPRAWIEDLIWOŚĆ – ŹRÓDŁO KONFLIKTU

Przez patriotyzm MacIntyre rozumie pewien specjalny rodzaj lojalności wobec własnego narodu, okazywany z uwagi na jego określone cechy, zasługi czy osiągnięcia<sup>2</sup>. Innymi słowy, mogę kochać mój naród oraz być względem niego lojalna, gdyż cenię wartości, które sobą prezentuje. Nawet gdy dostrzegam wiele wad swoich rodaków, większą wartość od tych wad ma dla mnie wartość mojej przynależności narodowej. Nie okazuję tych samych względów wszystkim in-

nym narodom, które wykazują podobne do mojego narodu cechy, zasługi czy osiągnięcia, ponieważ ja cenię je jako cechy mojego własnego narodu, a nie jakiegokolwiek narodu. Specyfikę tej relacji uczuciowej oddaje porównanie patriotyzmu do cnoty wierności małżeńskiej, cnoty miłości do członka rodziny, cnoty przyjaźni i wszelkich innych cnót, które wynikają z naturalnych i społecznych relacji, w jakie jesteśmy zaangażowani.

Tak rozumiany patriotyzm różni się od „konstytucyjnego patriotyzmu”, przez który Jürgen Habermas rozumie lojalność względem konstytucji i porządku prawnego zamiast lojalności względem własnego narodu<sup>3</sup>. W moich dalszych rozważaniach będę posługiwała się pojęciem patriotyzmu w jego narodowym sensie, tak jak proponuje to MacIntyre<sup>4</sup>. Patriotyzm może mieć wiele postaci, jednakże w tym artykule rozpatruję proponowaną przez MacIntyre’a wersję patriotyzmu jako podstawowej cnoty moralnej. Należy tu jednak zastrzec, iż znaczenie, jakie pojęciu patriotyzmu nadaje MacIntyre różni się od podejścia, które polega na preferowaniu własnego narodu względem innych (przy założeniu istnienia hierarchii pomiędzy narodami), jak również od przeświadczenia specjalnej misji naszego własnego narodu pośród innych narodów świata (przy założeniu, że jeden naród, najczęściej nasz własny, ma pewien wyłączny dostęp do pewnego ideału, który należy zrealizować w świecie). Takie podejście, które określa się mianem szowinistycznego nacjonalizmu (albo skrajnego patriotyzmu), jest powodem wszelkiego zła, które doświadczyliśmy w XX wieku<sup>5</sup>. Patriotyzm jako cnota moralna nie niesie w sobie przeświadczenia, że nasz naród jest obiektywnie lepszy od innych narodów. Wymaga jednak pewnego rodzaju lojalności względem własnego narodu, co oparte jest na założeniu moralnej ważności tożsamości narodowej i wspólnoty narodowej.

Przez sprawiedliwość należy rozumieć dystrybucję dóbr (praw i obowiązków) zgodnie z przyjętym kryterium, adekwatnym do celów danej dystrybucji. Sprawiedliwość globalna to sprawiedliwość zastosowana do świata jako całości, czyli dystrybucja praw i obowiązków ponad granicami państwowymi. Skoro patriotyzm jest uważany za cnotę obywatela, a sprawiedliwość jest cnotą, na której opiera się wspólnota polityczna, od razu nasuwa się myśl, że w sferze globalnej sprawiedliwość dałoby się połączyć jedynie z patriotyzmem globalnym (kosmopolitycznym) – lojalnością względem ludzkości a nie narodu. Innymi słowy, konflikt wydaje się nieunikniony. Głównym celem tego artykułu jest zbadanie, czy rzeczywiście ów konflikt pomiędzy patriotyzmem i sprawiedliwością globalną jest nieunikniony. Aby odpowiedzieć na to pytanie, zacznę od przedstawienia różnic w partykularystycznym i uniwersalistycznym podejściu do sprawiedliwości, a następnie przejdę do analizy wynikających z tych podejść konsekwencji dla sprawiedliwości globalnej. Będę starała się dowieść, że istnieje możliwość pogodzenia patriotyzmu narodowego z pewnymi podstawowymi wymogami sprawiedliwości globalnej, czyli pogodzenia perspektywy partykularystycznej z uniwersalistyczną w moralności.

## 2. SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO BEZSTRONNOŚĆ I JEJ KRYTYCY

Jedną z najbardziej znaczących teorii sprawiedliwości, opartej na uniwersalistycznym podejściu do moralności, jest tzw. sprawiedliwość jako bezstronność (*justice as impartiality*). Głównym założeniem sprawiedliwości jako bezstronności jest to, iż szuka się uzasadnienia moralności, które jest możliwe do zaakceptowania nie tylko z mojego punktu widzenia (dotyczącego jedynie moich własnych interesów), ale z każdego innego punktu widzenia. Brak stronniczości i zaangażowania są warunkami *sine qua non* bezstronnych sądów moralnych. Ta droga osądzania moralności, która musi być otwarta na zbadanie ze strony każdego podmiotu moralnego, jest zakorzeniona w krytycznej myśli Immanuela Kanta. Bezstronności nie należy jednak utożsamiać z „patrzeniem znikąd” ani z obserwowaniem z jakiegokolwiek wyższego punktu widzenia (np. z punktu widzenia Boga). Bezstronność polega jedynie na wzięciu pod uwagę innych punktów widzenia niż własny, by osiągnąć punkt widzenia przekonujący dla wszystkich. Bezstronna decyzja nie jest decyzją wyimaginowanej osoby, która jest jednocześnie każdym z nas, ale każdej osoby, która potrafi weryfikować własne sądy, biorąc pod uwagę punkt widzenia innych, których ten sąd dotyczy. Można ją scharakteryzować jako dającą się ogólnie i publicznie obronić i która nie może być rozsądnie odrzucona przez nikogo<sup>6</sup>. Bezstronność jest bezkompromisową drogą moralną – wyklucza wszelki rodzaj presji (w tym presji emocjonalnych, pragnień, uczuć) czy przychylności (wyklucza faworyzowanie kogokolwiek w oparciu o miłość, przyjaźń, pokrewieństwo, wspólną przynależność do jakiegokolwiek grupy, wspólną religię, przekonania, światopogląd, pochodzenie, podobieństwo itd.). Patriotyzm jest z definicji stronniczy, a traktowany jako cnota moralna pozostaje w konflikcie z tradycyjną moralnością liberalną, odwołującą się do bezstronności, jak twierdzi MacIntyre<sup>7</sup>. Punkt widzenia zaangażowanego podmiotu, jakim jest patriota, różni się od punktu widzenia niezaangażowanego, bezstronnego podmiotu moralnego, jakim jest liberalne indywiduum.

Istnieją różne metody bezstronnego uzasadniania zasad sprawiedliwości. Najbardziej znaną z nich jest zaproponowana przez Johna Rawlsa konstruktywistyczna metoda oparta na pewnym eksperymencie myślowym, przedstawiającym podmioty moralne dokonujące wyboru zasad sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy<sup>8</sup>. Konstruktywizm polega na tym, że teoria normatywna jest wyprowadzona z pewnej określonej bazy przyjętych apriorycznie założeń bądź intuicji (stanowią one tzw. bazę epistemiczną teorii) i musi być wewnętrznie spójna. Jest ona niejako konstruowana w oparciu o przyjęte założenia – „zasady politycznej sprawiedliwości [...] można przedstawić jako wynik pewnej procedury konstrukcji”, jak pisze Rawls<sup>9</sup>. Konstruktywizm ma szersze znaczenie niż kontraktarianizm, do którego zalicza się doktrynę umowy społecznej. Kontraktarianizm, jako uzasadnienie teorii normatywnych odwołujące

się do społecznej zgody, może być tylko jednym z wariantów konstruktywizmu. Za przykład zastosowania metody konstruktywistycznej, ale nie kontraktualistycznej, może być uznany właśnie ów eksperyment Rawlsa z tzw. sytuacją pierwotną. Kontrakt zakłada istnienie stron, które dokonują negocjacji w celu przyjęcia wspólnych zasad sprawiedliwości, gdy tymczasem bezstronna zgoda w hipotetycznej sytuacji pierwotnej nie zakłada żadnych negocjacji czy nawet stron – jest to zgoda, którą wyraziłby każdy podmiot z osobna (można więc wyobrazić sobie tylko jedną osobę w sytuacji pierwotnej, która jest „jak ty i ja”)<sup>10</sup>. W teorii Rawlsa każda osoba jest samoorganizującym się źródłem roszczeń moralnych, wyposażonym w dwie komplementarne właściwości: (a) zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości (rozumność – *reasonableness*); (b) zdolność posiadania koncepcji dobra (racjonalność – *rationality*)<sup>11</sup>. Są to pewne dodatkowe, arbitralne założenia metafizyczne dotyczące natury człowieka, które są „substancjalnymi etycznymi przesłankami [...] raczej wysokiego poziomu, przybierając formę zasad lub nawet meta-zasad”, jak pisze Barry<sup>12</sup>.

Metoda, którą proponują Kantowscy liberalowie, tacy jak Rawls, jest krytykowana przez przedstawicieli komunitaryzmu jako abstrakcyjny konstrukt teoretyczny, niemający nic wspólnego z prawdziwym światem. Michael Walzer twierdzi, że ludzie, którzy zaakceptowaliby zasady sprawiedliwości za zasłoną niewiedzy, nie czuliby się zobligowani ich przestrzegać, gdy tylko zasłona by opadła. Przyrównuje tę procedurę do sytuacji, gdy ludzie spotykają się w kosmosie i decydują na ustalenie zasad regulujących ich stosunki. Kierowanie się tymi zasadami po powrocie na Ziemię byłoby, zdaniem Walzera, tak samo dziwne, jak chęć zamieszkania na całe życie w hotelu<sup>13</sup>. Dla Walzera nie jest ważne to, jakie zasady sprawiedliwości wybrałyby racjonalne jednostki w określonych abstrakcyjnych warunkach uniwersalnych, ale co wybierają jednostki takie jak my, usytuowane tak jak my (w konkretnej wspólnotcie, kulturze i historii)<sup>14</sup>. Z tych względów krytycy konstruktywizmu proponują inne podejście do uzasadniania teorii normatywnych. Jedną z metod może być sugerowana przez Walzera hermeneutyczna (choć sam autor nie używa określenia hermeneutyka) droga interpretacji, która odrzuca abstrakcyjne eksperymenty myślowe, koncentrując się na każdorazowym badaniu konkretnych sytuacji. Podejście to rezygnuje z ambicji odkrycia obiektywnych prawd czy też tworzenia uniwersalnych norm moralnych i koncentruje się na zastanej w danej wspólnotcie moralności, którą poddaje się krytyce, interpretacji i nieustającej weryfikacji. Walzer stwierdza, że jest to tak naprawdę jedna droga dochodzenia do moralności, gdyż wszystkie pozostałe (z wyjątkiem boskiego objawienia) są ukrytymi interpretacjami zastanych systemów moralnych. Takie metody jak konstruktywizm to, zdaniem Walzera, „próby ucieczki w nadziei na odnalezienie jakiegoś zewnętrznego, powszechnego standardu służącego ocenie moralnej egzystencji. Być może są to próby godne szacunku, ale zbędne”<sup>15</sup>.

Punktem wyjścia w obu wypadkach są istniejące w danej wspólnotcie podstawowe intuicje moralne, wartości czy przekonania, ale punktem dojścia będą albo zasady uniwersalne, albo partykularne, co wynika z założeń i obranej metody. Kantowscy liberalaowie wcale nie porzucają wspólnoty i jej wartości, tylko biorą w swej procedurze w nawias pewne jej cechy szczególne, by w tej wspólnotcie (jak i w każdej innej) dojść do powszechnie akceptowalnych zasad, wykraczając tym samym poza wspólnotę w swych wnioskach. Komunitaryści i inni przeciwnicy kantowskich liberalaów (np. liberalaowie heglowscy, tacy jak Richard Rorty i John Dewey) twierdzą, że wspólnota wyznacza nasz horyzont moralny, poza który wykroczyć się nie da. Krytykując postawę kantowskich liberalaów, wskazuje się często na historyczne i kulturowe uwarunkowanie wszelkich pojęć, którymi się posługujemy w swych refleksjach, w tym metod, których używamy w procesie uzasadniania, jak i samego procesu uzasadniania. Sprawiedliwość, zdaniem komunitarystów, może być rozpatrywana tylko w kontekście konkretnej wspólnoty politycznej, ponieważ zależy od partykularnych, a nie uniwersalnych wartości i wspólnych znaczeń. Prawda obiektywna na temat tego, co sprawiedliwe bądź nie, istnieje tylko w świecie platońskich idei, do którego nie mamy dostępu, jak twierdzą zwolennicy partykularyzmu.

Jednakże również zwolennicy uniwersalizmu, postulujący bezstronność, nie odwołują się do żadnej obiektywnej prawdy. Polityczna koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności obywateli, zdaniem Rawlsa, bez pojęcia prawdy<sup>16</sup>. Istotne jest jedynie to, co rozumne i racjonalne pomioty mogą uzgodnić, dążąc do zachowania refleksyjnej równowagi. Dla partykularystów nie ma jednak również sensu szukania uniwersalnie akceptowalnych zasad, gdyż liberalne indywiduum (rozumny i racjonalny podmiot) jest czystą abstrakcją, niezgodną z koncepcją osoby, która może być rozumiana jedynie na gruncie wspólnoty i społecznych relacji, które kształtują jej tożsamość oraz konstytuują ją jako podmiot moralny<sup>17</sup>. Philip Selznick odwołuje się tu do znanego od dawna w myśli zachodniej przeciwstawienia pojęcia osoby (*person*) i pojęcia jednostki (*individual*). Jednostki, jak pisze Selznick, są „wymienialnymi, ahistorycznymi elementami systemów politycznych, prawnych czy ekonomicznych. Wszystkie ideały stanowiące *spiritus movens* współczesnego kapitalizmu [...] powodują w efekcie utożsamianie ludzi raczej z ogólnymi kategoriami niż ze specyficzną dla nich osobowością, konkretnymi więziami i konkretnym kontekstem społecznym, w ramach których żyją”<sup>18</sup>. Dalej dodaje, że owa abstrakcyjność jednostki „należy do najbardziej wyjąławiających i dehumanizujących aspektów dziedzictwa nowoczesnego racjonalizmu”<sup>19</sup>. W przeciwieństwie do jednostek osoby to konkretni, indywiduálni ludzie, wyposażeni w tożsamość (swoją koncepcję siebie) i status definiowany poprzez ich przynależność do określonych grup. Zdaniem komunitarystów człowiek zawsze postrzega się jako konkretną osobę pozostającą w konkretnych relacjach społecznych i przez pryzmat konkretnych ról, jakie odgrywa – „jest nar-

raturem opowieści, które pragną być prawdziwe”<sup>20</sup>, jak ujmuje to MacIntyre. Gdy X myśli o sobie, to widzi się jako kobietę, matkę, córkę, lekarkę, sąsiadkę itd. Te konkretne role, które odgrywamy w życiu, mówią nam, kim jesteśmy i jakie spoczywają na nas odpowiedzialności. Aby więc być podmiotem moralnym, trzeba przynależć do określonej, partykularnej wspólnoty wartości. Stąd wniosek, że przynależność do wspólnoty narodowej jest wartościowa sama w sobie, a patriotyzm, jak twierdzi MacIntyre, jest wstępnym warunkiem moralności<sup>21</sup>. W związku z tym sprawiedliwość zawsze musi być stronnicza, w tym sensie, że relatywna względem wspólnoty i relacji społecznych, zwłaszcza że znaczenie przypisywane dobrom podlegającym dystrybucji jest również uwarunkowane społecznie i kulturowo. Wyciągając z tego dalszy wniosek, należy stwierdzić, iż sprawiedliwość globalna jest niemożliwa, chyba że założymy istnienie ogólnoświatowej wspólnoty wartości.

### 3. SPRAWIEDLIWOŚĆ GLOBALNA: PARTYKULARYSTYCZNY KONTRA UNIWERSALISTYCZNY PUNKT WIDZENIA

MacIntyre twierdzi, iż konflikt pomiędzy partykularystycznym i uniwersalistycznym podejściem do moralności jest nieunikniony, zwłaszcza na dwóch płaszczyznach: dystrybucji dóbr, gdzie konflikt wynika z niedoboru zasobów naturalnych, oraz przekonań i doktryn dotyczących ideału dobrego życia, gdzie konflikt wynika z pluralizmu wartości<sup>22</sup>. To napięcie na obu płaszczyznach – dystrybucji dóbr oraz ideałów dobrego życia – zyskuje szczególnie intensywny wymiar w dyskusjach o sprawiedliwości globalnej, dlatego warto się temu problemowi przyjrzeć w tym właśnie kontekście.

Wspomniane wyżej dwa odmienne podejścia do moralności, które zakładają odmienne koncepcje człowieka i jego miejsca w świecie, prowadzą do dwóch odmiennych stanowisk wobec problemu sprawiedliwości globalnej: podejście komunitarystyczne (kładące zwłaszcza nacisk na kluczowe znaczenie wspólnoty narodowej dla sprawiedliwości – specjalne prawa i obowiązki wynikające z przynależności narodowej) oraz kosmopolityczne (kładące nacisk na indywidualne prawa i wolności każdego człowieka, niezależnie od przynależności wspólnotowej). Podział ten nie obejmuje wszystkich liberalnych koncepcji sprawiedliwości, gdyż istnieje również podejście, które można określić mianem statyzmu (kładzie ono nacisk na specjalne prawa i obowiązki wynikające z przynależności państwowej i dzielonych instytucji społecznych)<sup>23</sup>. Podejścia komunitarystyczne i kosmopolityczne do sprawiedliwości są bardzo zróżnicowane wewnątrz i mogą prowadzić do różnych wniosków. Z uwagi na cel tego artykułu ograniczę się do przedstawienia jedynie dwóch konkurujących ze sobą stanowisk, które najlepiej oddają owo sugerowane przez MacIntyre’a napięcie pomiędzy cnotą patriotyzmu a cnotą bezstronnej sprawiedliwości, zastosowanej do świata jako całości. Stanowisko partykularystycznie ugruntowanej sprawiedliwości jest

prezentowane m.in. przez zwolenników współczesnego liberalnego nacjonalizmu (dalej po prostu nacjonalizm), takich jak David Miller czy Yael Tamir. Stanowisko uniwersalistycznie ugruntowanej sprawiedliwości jest z kolei prezentowane m.in. przez zwolenników kosmopolityzmu, takich jak Thomas Pogge czy Charles Beitz, którzy postulują globalną sprawiedliwość jako bezstronność (*justice as fairness*).

**[3.1. Nacjonalizm]** Nacjonalizm Millera opiera się na dwóch kluczowych przesłankach: (1) państwo narodowe posiada wewnętrzną wartość moralną i (2) jest najlepszą możliwą formą rządów dla społeczeństwa, odzwierciedlającą wolę jej członków (przy założeniu prawa do samostanowienia narodów)<sup>24</sup>. Państwo narodowe ma wartość samą w sobie, gdyż jest ono wspólnotą, która gwarantuje tożsamość osoby oraz realizację jej podstawowych potrzeb i celów życiowych. Z tych przesłanek nacjonaści wyciągają następujące wnioski: (a) jesteśmy moralnie zobowiązani do specjalnej lojalności względem naszej wspólnoty narodowej (lojalności mającej na celu przetrwanie wspólnoty, od której istnienia zależy nasze istnienie – wyraża to cnota patriotyzmu); (b) obowiązki moralne względem członków tego samego narodu mają pierwszeństwo wobec obowiązków moralnych względem obcokrajowców.

**[3.2. Kosmopolityzm]** Przez kosmopolityzm Pogge rozumie podejście, które bezpośrednio dotyczy tylko indywidualnych jednostek ludzkich, będących ostatecznymi podmiotami moralności, przy założeniu istnienia pewnych wartości moralnych, mających uniwersalny i zarazem powszechny charakter<sup>25</sup>. Uniwersalny i powszechny charakter ma dla Pogge'a, jak i dla wielu liberałów, zasada moralnej równości wszystkich istot ludzkich. Powszechność tej zasady polega, jego zdaniem, na tym, iż równy status każdej istoty ludzkiej ma znaczenie globalne (niezależne od czasu i miejsca), co implikuje uniwersalne zobowiązania moralne ludzi względem siebie.

Przyjmując istnienie współzależności i współpracy pomiędzy ludźmi w wymiarze globalnym, Pogge argumentuje, iż dwie zasady sprawiedliwości Rawlsa mają zastosowanie globalne, co jest, jego zdaniem, naturalną konsekwencją przyjęcia założeń sytuacji pierwotnej<sup>26</sup>. Rozumowanie to przebiega w następujący sposób: jeśli założymy, że (1) wszystkie istoty ludzkie są równe pod względem moralnym i wolne; (2) istnieje globalna struktura świata, która determinuje dystrybucję dóbr na świecie (instytucjonalna forma globalnej współpracy i współzależności); to wówczas należy przyjąć, że (3) dwie zasady sprawiedliwości Rawlsa mają także zastosowanie do świata jako całości. W ten sposób, przy założeniach analogicznych jak w przypadku społeczeństwa, strony globalnej sytuacji pierwotnej dochodziłyby do tych samych wniosków, co strony wewnątrzpaństwowej sytuacji pierwotnej odnośnie najbardziej rozsądnej koncepcji sprawiedliwości. Z punktu widzenia tej koncepcji narodowość jak i wszelka przynależność wspólnotowa byłyby kolejnymi czynnikami arbitralnymi, których strony nie mogą brać pod uwagę, wybierając wspólne zasady sprawiedliwości za zasłoną niewiedzy. Strony

decydowałyby wówczas nie tylko o instytucjach poszczególnych społeczeństw, ale także o samej instytucji państwa. Z uwagi, iż pochodzenie nie może być kryterium dla sprawiedliwej (*fair*) dystrybucji dóbr, strony przyjęłyby nie tylko zasadę gwarantującą każdemu równe prawo do korzystania z jak najszerzej podstawy wolności, możliwej do pogodzenia z podobną wolnością innych, ale i globalną zasadę dyferencji. Miałaby ona na celu poprawienie sytuacji osoby globalnie najmniej uprzywilejowanej. Kosmopolityczna koncepcja globalnej *justice as fairness* troszczy się o ludzi jako o indywidualne jednostki, będące podmiotami moralnymi, a nie o narody czy inne wspólnoty. Innymi słowy jest to koncepcja „bezstronna, uniwersalna, indywidualistyczna i egalitarna”, jak podsumowuje Jones<sup>27</sup>. Na gruncie tak rozumianego kosmopolityzmu, patriotyzm dający moralne pierwszeństwo członkom tego samego narodu byłby raczej występkiem niż cnotą (a przynajmniej nie-cnotą, arbitralną przeszkodą w realizacji cnoty sprawiedliwości).

#### 4. WIELOPOZIOMOWA SPRAWIEDLIWOŚĆ GLOBALNA ZGODNA Z CNOTAMI PATRIOTYCZNYMI

Oba z wymienionych wyżej stanowisk, jeśli rozpatrywać je w odmianach skrajnych, prowadzą do głębokich kontrowersji i stają się trudne do utrzymania<sup>28</sup>. Nacjonalizm lekceważy istnienie zobowiązań moralnych w relacjach międzyludzkich ponad granicami państw, a kosmopolityzm lekceważy istnienie ludzkich zależności, nie widząc różnicy pomiędzy relacjami w ramach społecznych instytucji danej wspólnoty i poza nimi<sup>29</sup>. Czy kompromis między nimi jest niemożliwy? Spróbuję wykazać, że nie.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż kryterium narodowości nie wyklucza wszelkich obowiązków moralnych względem obcych. Na gruncie wspomnianego wyżej nacjonalizmu mowa była jedynie o pierwszeństwie obowiązków moralnych względem członków tego samego narodu. Wprowadza to podział na obowiązki specjalne (znacznie większe zakresowo) względem osób tej samej narodowości („swoich”) i obowiązki ogólne względem wszystkich istot ludzkich („obcych”). Podział ten w ujęciu Michaela Walzera jest rozróżnieniem pomiędzy etyką nienasyconą treścią i nasyconą treścią (*thin and thick ethics*)<sup>30</sup>. Zasady etyki nienasyconej treścią mają uniwersalny charakter i są wyrażone w tak ogólnych sloganach, jak prawo do wolności, tolerancji, życia, sprawiedliwości. Są one niejako zaproszeniem do wypełnienia ich określoną treścią, uszczegółowienia i realizacji, które możliwe są jedynie w ramach określonych wspólnot dzielących wspólne wartości i przekonania. Wśród zasad etyki nasyconej treścią znajdują się bardziej konkretne i o wiele bardziej daleko idące obowiązki moralne zakorzenione w tradycjach wspólnotowych, i do nich zalicza się także zasady dystrybucji dóbr związanych z dobrobytem i pozycją społeczną (dóbr ekonomicznych). Przedstawiciele nacjonalizmu twierdzą, że choć możliwy jest konsens w takich sprawach, jak powszechny zakaz tortur czy niezbywalnej ludzkiej godności,



kwestii dotyczących dystrybucji dóbr ekonomicznych nie da się uzgodnić w wymiarze globalnym. Podobny podział oferuje David Miller, rozróżniając z kolei między zasadami sprawiedliwości o charakterze porównywalnym (tu zalicza zasady dystrybucji dóbr ekonomicznych, ponieważ zarówno dobrobyt jak i bieda nie mają charakteru absolutnego) i nieporównywalnym (np. prawo do życia czy godności, mające charakter absolutny)<sup>31</sup>. A zatem nacjonałiści w podanym tu ujęciu nie wykluczają sprawiedliwości globalnej jako takiej, ale ograniczają sprawiedliwość globalną do zagwarantowania podstawowych wolności (do zasad dystrybucji dóbr o charakterze nieporównywalnym), wykluczając możliwość dystrybucji dóbr o charakterze ekonomicznym (w tym redystrybucji dochodu). Nie wchodząc dalej w zawile kwestie związane z trudnością realizacji zasad wolności bez jednoczesnej dystrybucji dóbr ekonomicznych, należy stwierdzić, iż jest to podejście do moralności partykularystyczne, ale z klauzulą uniwersalistyczną. Wprowadza ona istotne ograniczenia dla patriotyzmu, który nie jest wówczas cnotą bezwzględną, ale zależną od pewnych uniwersalnych zobowiązań moralnych. Nawet jeśli się zgodzimy, że poczucie narodowej tożsamości ma przed-refleksyjny charakter<sup>32</sup>, znaczy to jedynie, iż nasza przynależność narodowa jest nam dana i poprzedza naszą refleksję nad ową przynależnością, ale jej nie wyklucza. Stąd też wspomniany przez MacIntyre'a przypadek Adama von Trotta, który próbował w 1944 roku obalić władzę Hitlera, wspierając jednocześnie ideę nazistowskich Niemiec, będzie niedopuszczalną formą patriotyzmu. Realizacja dobra wspólnoty narodowej (etyka nasycona treścią) nie może być bowiem sprzeczna z ogólnym dobrem ludzkości (etyką nienasyconą treścią). Na tej samej zasadzie miłość nie uzasadnia krzywdy, a troska o własną rodzinę nie wyklucza moralnego obowiązku pomocy tonącemu dziecku sąsiadów. Uczucia same w sobie nie podlegają ocenie moralnej, ale ocenie tej z pewnością podlega to, co z nimi robimy. Gdy więc miłość do mojego kraju domaga się zdrady, oszustwa czy mordy (odwieczny problem bohaterów typu Konrad Wallenrod), nie można tych czynów zaakceptować moralnie<sup>33</sup>. Pojawienie się owego ograniczenia patriotyzmu nie musi być sprzeczne z partykularystycznym podejściem do moralności. Przychylnie interpretując to stanowisko, można dojść do wniosku, iż wciąż zachowujemy punkt widzenia relatywny względem naszej kultury, gdy przyjmujemy, iż ludzkość jako taka również tworzy pewną wspólną wartość. Jest to minimalna wspólna płaszczyzna porozumienia, a owe wartości wspólne wymagają konkretyzacji na gruncie wspólnot lokalnych.

Podchodząc teraz do problemu patriotyzmu i sprawiedliwości globalnej od strony kosmopolityzmu, można zobaczyć, iż oba wspomniane podejścia wcale nie muszą się rozmiącać, ale mogą się gdzieś w pół drogi spotkać, jeśli zgodzą się na pewne konieczne ustępstwa. Skrajny kosmopolityzm, niewidzący różnicy pomiędzy ludźmi i lekceważący ich wzajemne relacje, jest równie niebezpieczny i absurdalny co skrajny nacjonalizm. Trudno bowiem byłoby wymagać, by troska okazywana przez nas bliskim, z którymi jesteśmy zaangażowani w relacje

pokrewieństwa czy małżeństwa (bądź też relacje uczuciowe – miłości i przyjaźni), była taka sama jak dla wszystkich pozostałych. Przekładając to na wymogi dystrybucji dóbr, doszlibyśmy do obrazu przypominającego „teleskopową filantropię” z książki *Samotnia* Charlesa Dickensa. W swej satyrze na wiktoriański model rodziny Dickens przedstawia nam postać pani Jellyby, która jest całkowicie pochłonięta problemem Afryki, do tego stopnia, iż zapomina o dbaniu o własne dzieci<sup>34</sup>. Jeśli przyjmujemy uniwersalistyczne podejście do moralności, nie znaczy to wcale, że musimy traktować człowieka jako aspołeczną istotę oderwaną od wszelkich relacji i zobowiązań. Globalna dystrybucja dóbr ma być zgodna z kryteriami adekwatnymi do celu owej dystrybucji. Jeśli celem jest, jak głoszą zwolennicy globalnej *justice as fairness*, najlepsze możliwe zagwarantowanie równego poszanowania wolności i interesów każdej istoty ludzkiej, to wówczas okazać się może, iż konieczna do tego celu jest redystrybucja dóbr ekonomicznych ponad granicami państw. Wciąż jednak pozostając na stanowisku kosmopolitycznym, można przekonująco twierdzić, iż przynależność do jakiejś wspólnoty narodowej jest najlepszym sposobem realizacji praw i wolności danej jednostki. Wówczas redystrybucja dóbr w ramach wspólnoty państwowej miałaby pierwszeństwo przed redystrybucją międzypaństwową bądź ponadnarodową (czyli dystrybucji na poziomie jednostek, a nie państw w sferze globalnej), ale nie wykluczałaby jej. Jeśli zaś chodzi o stosunek tak zmodyfikowanego kosmopolityzmu do patriotyzmu, widać, że podobnie jak w wypadku złagodzonego nacjonalizmu, nie będzie tu relacji wykluczania. Uniwersalistyczne wartości kosmopolitycznej sprawiedliwości są w pewnych kwestiach bezkompromisowe, ale pozostawiają naszej partykularnej moralności szerokie spektrum własnych rozwiązań, o ile mieszczą się tylko w tym zakreślonym przez cudzą wolność i cudze prawa kręgu. Rozumując po kantowsku, można pójść z tą argumentacją o krok dalej i dodać, że nasza partykularna moralność (realizacja własnych cnót moralnych) jest możliwa tylko i wyłącznie dzięki tym uniwersalnym prawom, gwarantującym naszą autonomię moralną. A zatem, o ile dla partykularysty człowiek dzięki cnotce patriotyzmu może realizować zobowiązania moralne również w zakresie świata, o tyle dla uniwersalisty przyjęcie ogólnoludzkich zobowiązań moralnych pozwala realizować cnotę patriotyzmu.

Na gruncie obu koncepcji, z uwzględnieniem wspomnianych ograniczeń, dałoby się, moim zdaniem, uzasadnić koncepcję wielopoziomowej sprawiedliwości globalnej. Odwołując się do proponowanego przez Kanta podziału na prawo wewnętrzne (*ius civitas*), prawo narodów (*ius gentium*) i prawo ogólnoludzkie (*ius cosmopolitanum*), uważam, iż pełna koncepcja sprawiedliwości globalnej powinna uwzględniać wszystkie trzy poziomy – narodowy, międzynarodowy i ponadnarodowy<sup>35</sup>. Nie może ona lekceważyć żadnego z nich, gdyż tylko w oparciu o te trzy filary, z których dwa są dopiero w budowie, można będzie rzeczywiście zagwarantować liberalny ideał traktowania z równym szacunkiem każdej is-

toty ludzkiej. Jeśli bowiem twierdzimy, że pełna realizacja własnej koncepcji życia człowieka jest zależna od przynależności do pewnej wspólnoty, która jest wrażliwa na ludzkie potrzeby, musimy pamiętać o trzech ważnych kwestiach: (1) że przynależności wspólnotowych może być wiele i mogą one wchodzić ze sobą w konflikt; (2) że istnieją ludzie, którzy do żadnej wspólnoty nie należą lub ci, których wspólnoty nie chcą lub nie mogą zagwarantować nawet podstawowych potrzeb; (3) że istnieją problemy i zagrożenia, które nie wykraczają poza granice narodowe i na poziomie wspólnoty narodowej nie dadzą się rozwiązać.

Po pierwsze, mogę być jednocześnie czyjąś córką i matką, mieć polskie obywatelstwo i chińskie korzenie, być wyznania prawosławnego, należeć do określonej korporacji zawodowej, być członkinią międzynarodowego zrzeszenia filatelistów itd. Każda z tych relacji czy przynależności nakłada na mnie inne zobowiązania. W ten sposób tworzą się wokół nas kręgi zobowiązań moralnych i lojalności o różnej wadze moralnej<sup>36</sup>. Kluczowym zadaniem jest, by pogodzić te wielopoziomowe lojalności i zobowiązania, czemu mogłyby służyć zasady sprawiedliwości globalnej, wypracowujące na poziomie świata jakiś kompromis pomiędzy zobowiązaniami narodowymi i ogólnoludzkimi (jakiś „częściowy konsens”, mówiąc językiem Rawlsa).

Po drugie, zasady sprawiedliwości globalnej są konieczne dla zagwarantowania minimalnych szans na przeżycie tym wszystkim, którzy znaleźli się w pustych kręgach przynależności. Sedno tego problemu, wobec którego nie można pozostać obojętnym, ujmuje Michaal Ignatieff w słowach:

Głód i wojna etniczna obracają ogromną liczbę rozmaitych osób w identyczne jednostki czystej ludzkości [...] W tym procesie rozpadu każda z tych jednostek ludzkich zostaje oderwana od społecznych więzi, które, w normalnych czasach, uratowałyby ich życie. Każda jednostka ludzka w etiopskich obozach była kiedyś synem, córką, ojcem, matką, członkiem plemienia, obywatelem, wierzącym, sąsiadem. Ale żadna z tych społecznych relacji nie wesprze wezwania o pomoc w największej niedoli [...]. Zobowiązania, jak się zawsze mówi, są społeczne, kontekstualne, relacyjne i historyczne. Ale co wówczas ma być zrobione dla tych, których społeczne i historyczne więzi zostały doszczętnie starte na proch?<sup>37</sup>

Wreszcie trzeci argument przemawiający za koniecznością dystrybucji praw i obowiązków w sferze globalnej wynika z tego, iż dzisiejszy świat przestał być areną konkurujących ze sobą interesów narodowych. Ścierają się dziś na nim interesy różnych potężnych podmiotów, gdzie obok państw czy narodów mamy również interesy wielonarodowych korporacji<sup>38</sup> (kapitał nie ma narodowości) czy rozmaitych podmiotów zbiorowych, których zasięg jest globalny (np. globalne

siatki terrorystyczne, których nie można powiązać z interesami żadnego konkretnego państwa ani narodu). Globalne zagrożenia środowiskowe czy terrorystyczne stają się silnym bodźcem w kierunku stworzenia efektywnego prawa kosmopolitycznego i międzynarodowego.

#### KONKLUZJE

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż kosmopolici i nacjonalisci mogą znaleźć porozumienie w kwestii sprawiedliwości globalnej, choć dochodzą do niej od różnych stron i zatrzymują się w różnych miejscach. Z pewnością jednak obie strony zgadzają się w kwestii pewnych minimalnych zobowiązań moralnych, mających zasięg ogólnoswiatowy, jakkolwiek różnie to uzasadniają. Należy bowiem pamiętać, iż oba przedstawione tu sposoby myślenia należą do szerokiego nurtu współczesnego liberalizmu politycznego. Na gruncie liberalnych wartości patriotyzm rozumiany jako nieograniczona i bezrefleksyjna lojalność względem własnego narodu nie może być zaakceptowany moralnie.

Artykuł ten pokazuje, jak można rozumieć patriotyzm, by był on do pogodzenia z liberalizmem w obu wspomnianych wersjach – uniwersalistycznej i partykularystycznej. Nie udaje się jednak w ten sposób obalić tezy MacIntyre'a, gdyż pisze on o konflikcie patriotyzmu z moralnością liberalną w ogóle. Dla MacIntyre'a przedstawiona wyżej liberalna wersja patriotyzmu jest jedynie rozwodnioną ideą, w której pojęcie to traci swoją pierwotną siłę znaczenia. Gdy artykuł MacIntyre'a czyta się razem z innymi jego dziełami, można lepiej zrozumieć jego dezaprobatę względem moralności liberalnej, którą postaram się rozjaśnić za pomocą pewnej metafory. Moim zdaniem patriota macintyre'owski porusza się w scenerii antycznej tragedii. Jest jak Kreon, który podporządkowuje wszystko jednej wartości – dobru *polis* – a inne wartości są funkcjami tej pierwszej (tj. bogom podoba się to, co dobre dla państwa, dobra miłość to taka, która służy także państwu itd.). W momencie, gdy świat Kreona zderza się ze światem Antygony, która podporządkowuje wszystko bogom zmarłych (dobrem jest to, czego mogą, jej zdaniem, oczekiwać bogowie), dochodzi do nieuniknionej tragedii, w której owe wartości zostają unicestwione. W obu wypadkach mamy do czynienia z wartościami pozytywnymi o zbliżonej wadze. Postępowanie żadnego z bohaterów nie jest na gruncie wyznawanego przez nich świata wartości irracjonalne, ale w momencie konfliktu ich światów rozum ponosi klęskę, nie da się też tego oceniać w kategoriach moralnych<sup>39</sup>. Jak czytamy u MacIntyre'a:

Bohater tragiczny, inaczej niż sprawca czynów moralnych przedstawiony przez Sartre'a lub Hare'a, nie dokonuje wyboru jakiegś jednej zasady moralnej wbrew drugiej, ani nie rozstrzyga o słuszności jakiegś

zasady priorytetu obowiązującej wśród zasad moralnych [...] Tragiczny bohater nie może zrobić wszystkiego co powinien [...], bowiem *ex hypothesi* nie może on dokonać wyboru słusznego<sup>40</sup>.

Patriota macintyre'owski jest typowym bohaterem tragicznym. Patriota liberalny żyje w innym świecie. Jest to świat pluralizmu wartości, w którym jest on zmuszony do dokonywania trudnych wyborów w celu znalezienia rozsądnego kompromisu. Dla patrioty tragicznego kompromis jest z góry wykluczony. Nie jest on wewnętrznie rozdarty pomiędzy niewspółmiernymi wartościami, gdyż świat jego wartości jest monistyczny, a przez to skazany na unicestwienie w zderzeniu z innym światem wartości. Patriota liberalny i patriota tragiczny nie mają prawa się spotkać w jednym świecie, gdyż ich światy wzajemnie się wykluczają. Być może na tym właśnie polega współczesna tragedia konfliktów światowych i niemożliwości uzgodnienia sprawiedliwych rozwiązań.

## PRZYPISY:

\* Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

<sup>1</sup> A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk i T. Szubka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 302.

<sup>2</sup> Tamże, s. 286.

<sup>3</sup> J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 1999, s. 105–127; tenże, *Why Europe needs a Constitution*, „New Left Review” 2001, No 11, s. 5–26.

<sup>4</sup> Można też inaczej zdefiniować patriotyzm. Przykładowo, Primorac definiuje patriotyzm jako miłość do własnego kraju (*patria*), która może być przedpolityczna, polityczna albo całościowa. Przez nacjonalizm Primorac rozumie, z kolei, miłość do własnego narodu (*natio*), a naród jest tu rozumiany etnicznie, nie politycznie (I. Primorac, *Patriotism: Mundane and Ethical*, „Croatian Journal of Philosophy” 2004, Vol. IV, No 10, s. 84; patrz również: tenże, *Patriotism and Morality: Mapping the Terrain*, „Journal of Moral Philosophy” 2008, 5, s. 205 i n.). To rozróżnienie wydaje się znacznie bardziej intuicyjne niż utożsamianie patriotyzmu z jego narodową odmianą. Jednakże dla potrzeb tego artykułu, który jest polemiką z tezą MacIntyre'a,

pozostają przy definicji patriotyzmu zacierającej to rozróżnienie. Jednakże przyjmuję, iż naród jest tu rozumiany nie w sposób etniczny, ale polityczno-kulturowy, przez co patriotyzm będzie obejmował miłość do narodu uformowanego w państwo. Tak rozumiany patriotyzm będzie mógł pełnić funkcję podstawowej cnoty moralnej w koncepcji liberalnego nacjonalizmu Davida Millera, do której się w dalszej części tego artykułu odnoszę (patrz przypis 24).

<sup>5</sup> Por. T. Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press 2005, s. 119; D. Miller, *On Nationality*, Oxford University Press 2005, s. 9. Bardziej wyrafinowane rozróżnienia pomiędzy odmianami nacjonalizmu i odmianami kosmopolityzmu w: R. Audi, *Nationalism, Patriotism, and Cosmopolitanism in an Age of Globalization*, „Journal of Ethics” 2008 [opieram się na wersji roboczej, udostępnionej przez autora], *passim*. Patrz również I. Primorac, *Patriotism and Morality...*, dz. cyt., s. 204–226 (wśród omówionych przez autora odmian patriotyzmu jest również wersja MacIntyre’owska, poddana krytyce).

<sup>6</sup> Odwołując się tu do Thomasa Scanlona, można sprecyzować, że bezstronne uzasadnienie polega na tym, że: „nikt podobnie motywowany nie mógłby rozsądnie go odrzucić” („the idea of justifiability to others, on terms that no one similarly motivated could reasonably reject”. T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press 2000, s. 6–7. Idea ta nie wyczerpuje w zamyśle Scanlona całej domeny moralności w szerokim sensie, ale jedynie odnosi się do tej części moralności, która dotyczy naszych zobowiązań względem innych ludzi, tego, co jesteśmy winni sobie nawzajem).

<sup>7</sup> A. MacIntyre, *Czy patriotyzm...*, dz. cyt., s. 287 i n.

<sup>8</sup> Strony usytuowane w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy posiadają wiedzę ogólną dotyczącą ludzkiej społeczności (rozumieją zasady polityki, ekonomii, społecznej organizacji, prawa psychologii ludzkiej itp.), ale pozbawione są wiedzy szczegółowej (wiedzy o takich faktach, jak: zajmowane przez nich miejsce w społeczeństwie, pozycja klasowa, status społeczny, naturalne dyspozycje i uzdolnienia, własne koncepcje dobra, plany życiowe, własne cechy psychiczne, sytuacja ekonomiczna, polityczna i kulturowa ich społeczeństwa, generacja, do której należą). J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 167–208, 32–37.

<sup>9</sup> J. Rawls, *Polityczny liberalizm*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 145. Pojęcie „konstruktywizm” zostało użyte po raz pierwszy przez Johna Rawlsa w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Rawls skupił się w tym artykule na wyjaśnianiu Kantowskiego konstruktywizmu jako jednej z odmian (tenże, *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard University Press 1999, s. 303–358), a później rozwinął ideę koncepcji konstruktywistycznej w *Politycznym liberalizmie*, gdzie odróżnił konstruktywizm polityczny od moralnego konstruktywizmu Kanta (J. Rawls, *Polityczny...*, dz. cyt., s. 142 i n.).

<sup>10</sup> Por. B. Barry, *A Treatise on Social Justice: Theories of Justice*, Vol. 1, Harvester-

Wheatsheaf, London 1989, s. 270–271.

<sup>11</sup> Rozsądne podmioty rozpoznają ważność roszczeń innych i są gotowe zaakceptować zasady i standardy jako słuszne reguły współpracy pod warunkiem, że wszyscy inni zrobią tak samo. Racjonalne podmioty mają swoje własne cele, które chcą osiągnąć i przybliżyć przez współpracę (J. Rawls, *Polityczny...*, dz. cyt., s. 89–97).

<sup>12</sup> B. Barry, *A Treatise...*, dz. cyt., s. 282. Choć Rawls twierdzi, że jego teoria sprawiedliwości jest polityczna a nie metafizyczna, w rzeczywistości jego rozumowanie oparte jest na wcześniej przyjętych założeniach dotyczących moralnych intuicji, które nie mogą być wygenerowane wprost z formalnych wymogów słusznej pozycji pierwotnej, jak by chciał tego Rawls (patrz także: W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, PWN, Warszawa 1988, s. 32–33; T. Scanlon, *What We...*, dz. cyt., s. 147 i n.)

<sup>13</sup> M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Krakusa-Suszczewski, M. Szuter, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 21.

<sup>14</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford 1985, s. 5.

<sup>15</sup> M. Walzer, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>16</sup> J. Rawls, *Polityczny...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>17</sup> Na temat sporu o koncepcję osoby pomiędzy liberałami kantowskimi a komunitarianami piszę w innym artykule, gdzie staram się wykazać pozornie tego sporu (patrz M. Soniewicka, *Współczesny spór o koncepcję człowieka w społeczeństwie liberalnym*, „Politeja” 2009, nr 1 (11), s. 413–419).

<sup>18</sup> P. Selznick, *Osobowość a zobowiązanie moralne*, w: *Komunitarianie...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>19</sup> Tamże, s. 279.

<sup>20</sup> A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996, s. 386.

<sup>21</sup> A. MacIntyre, *Czy patriotyzm...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>22</sup> Tamże, s. 288–289.

<sup>23</sup> Przykładem takiego podejścia jest koncepcja prawa ludów Rawlsa, który sam nie uznał rozciągnięcia dwóch zasad sprawiedliwości na cały świat za wystarczająco uzasadnione (por. J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, *passim*). Temat liberalnych koncepcji sprawiedliwości globalnej we wszystkich najważniejszych odmianach omawiam w książce pt. *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010.

<sup>24</sup> David Miller wymienia następujące istotowe cechy, które odróżniają wspólnotę narodową od innych: (1) przekonanie o istnieniu narodu; (2) poczucie wspólnej tożsamości; (3) identyfikowanie się we wspólnych działaniach; (4) określone miejsce; (5) cechy charakterystyczne pozwalające wyróżnić poszczególnych członków narodu od członków innych grup (D. Miller, *Państwo narodowe: umiarkowana obrona*, w:

P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie...*, dz. cyt., s. 323–325). Najważniejszą cechą narodowości jest wspólne przekonanie o wzajemnym rozpoznawaniu się jako grupie ludzi tworzących naród.

<sup>25</sup> Patrz T. Pogge, *World Poverty...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>26</sup> Patrz T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press 1989, s. 211–280; Ch. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press 1979, s. 129–184; A. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press 2004, s. 132 i n.

<sup>27</sup> Ch. Jones, *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 15.

<sup>28</sup> Por. R. Audi, *Nationalism...*, dz. cyt., *passim*, gdzie autor przedstawia interesującą analizę kosmopolityzmu i nacjonalizmu występujących w różnym nasileniu.

<sup>29</sup> Szerzej rozwijam te wątki w książce (M. Soniewicka, *Granice...*, dz. cyt., s. 179–307).

<sup>30</sup> M. Walzer, *Lokale Kritik und globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung [Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad]*, trans. Ch. Goldmann, Hamburg 1996, *passim*.

<sup>31</sup> D. Miller, *The Limits of Cosmopolitan Justice*, w: D.R. Mape, T. Nardin (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 171. Miller zapożycza ten podział od Joela Feinberga.

<sup>32</sup> D. Miller, *Państwo narodowe...*, dz. cyt., s. 329.

<sup>33</sup> Miłość ani żadne inne szczytne cele czy uczucia nie usprawiedliwią wyrządzonego zła, tak jak miłość Otella nie usprawiedliwiła zamordowania Desdemony, którą kochał „nie nazbyt mądrze, lecz nazbyt gorąco” („not wisely, but too well”).

<sup>34</sup> “Her eyes could see nothing nearer than Africa!” – jak zauważa z wymowną ironią Dickens.

<sup>35</sup> Szerzej rozwijam tę argumentację i postawione tu tezy odnośnie sprawiedliwości globalnej w mojej monografii *Granice...*, dz. cyt.).

<sup>36</sup> O “kręgach członkostwa” patrz M. Blake, *International Justice*, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/international-justice/>>, 2005, s. 13.

<sup>37</sup> M. Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, New York: Farrar, Straus, Giroux 1998, przeł. M.S., s. 19–20.

<sup>38</sup> Ciekawą ilustracją tego problemu może być słynny spór wokół tzw. Karty Vancouver – aktu prawnego, wydanego przez radę miasta Vancouver, gdzie wprowadzono przepis dotyczący „selektywnego kupna- sprzedaży” ropy, co miało umożliwić miastu wykluczenie zakupów ropy od korporacji Shell, po tym, jak odkryto związki tej korporacji ze wspieraniem apartheidu w Afryce Południowej i wyzyskiem mieszkańców Nigerii. Gdy Shell odwoływał się do sądu, wskazując na dyskryminujący charakter aktu prawnego, kanadyjski sąd najwyższy rozważał kwestię, czy skoro rada miasta Vancouver może podjąć środki, mające na celu korzyści



bądź dobro mieszkańców miasta, to czy podjęcie środków prawnych realizujących moralne przekonania mieszkańców miasta na temat wyzysku mieszkańców Afryki jest przekroczeniem kompetencji czy nie (Shell Canada Products Ltd. v. Vancouver (City) [1994] 1 S.C.R. 231, 110 D.L.R. (4) 1, 163 N.R. 81). Więcej na ten temat piszę w artykule: M. Soniewicka *Governance in the Global Economy: Allocation of Moral Responsibility and Accountability of Global Actors*, w: *Wettbewerb der Staaten – Wettbewerb der Rechtsordnungen*, Krakauer-Augsburger Rechtsstudien t. 4, J. Stelmach, R. Schmidt (red.), Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010, s. 17–34).

<sup>39</sup> M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Lwów 1938, s. 31.

<sup>40</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*, dz. cyt., s. 399–400.

Niniejszy tekst został opublikowany w pracy *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.