

Konieczność pokoju i prawo gościnności



KANTOWSKA TRADYCJA POKOJU I PRAWA GOŚCINNOŚCI

Problematyka pokoju, bezpieczeństwa i demokracji pojawiała się od dawna w różnych wizjach filozoficznych i projektach politycznych. Współcześnie nowe zjawiska, objęte łącznie pojęciem globalizacja, inspirują dalsze poszukiwania filozoficzne i teoretyczno-prawne¹, wśród których pojawiają się kolejne próby refleksji pozytywistycznej.

Procesy dotyczące globalnego społeczeństwa obywatelskiego, zainicjowane zwłaszcza w 1948 roku, charakteryzuje się, jako przybierające postać przechodzenia od międzynarodowych do kosmopolitycznych norm sprawiedliwości. O ile reguły sprawiedliwości międzynarodowej pojawiały się w rezultacie traktatów między państwami i wiązały państwa-sygnatariuszy umów, to normy kosmopolityczne odnoszą się do jednostek, jako moralnych i prawnych podmiotów światowego społeczeństwa obywatelskiego. Mimo, że regulacje te pochodzą z traktatów, to wiążą sygnatariuszy, nawet wbrew ich woli. Dostrzegane są tu oczywiście różne problemy, jak np. sprawa pogodzenia demokratycznej większości z kosmopolityczną sprawiedliwością, czy obowiązywania regulacji zewnętrznych w warunkach istnienia woli demokratycznej legislatury. W tym zakresie jako

¹ A. Bator, *Globalizacja jako perspektywa postrzegania prawa*, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, red. J. Helios, Wrocław 2003, s. 28 i nast.; W. Cyrul, B. Brożek, *Globalny system prawa*, w: *Studia z filozofii prawa*, red. J. Stelmach, t. 2, Kraków 2003, s. 93 i nast.; A. Bator, W. Gromski, S. Kaźmierczyk, A. Kozak, *Integracja i globalizacja z perspektywy filozofii prawa*, J. Guść, K. Łokucyjewski, *Globalizacja a jurdyzacja. O wpływie globalizacji na skalę prawotwórstwa w liberalnym państwie prawnym*, T. Barankiewicz, *Filozoficzne uzasadnienie praw człowieka w kontekście procesu globalizacji*, J. Leszczyński, *Dogmatyki prawnicze w dobie globalizacji*, A. Kalisz-Prakopik, *Alternatywne rozwiązywanie sporów – Recepcja rozwiązań czy globalizacja koncepcji?*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003.





inspirujące rozważania przedstawiane są np. poglądy Arendt, Jaspersa, a zwłaszcza wizja Kanta dotycząca kosmopolitycznego prawa. Filozof ten wyróżnił bowiem trzy poziomy praw, tj. prawo krajowe (prawa określone przez konstytucję republikańską), relacje między państwami określone przez traktaty i prawa kosmopolityczne między ludźmi i zorganizowanymi podmiotami politycznymi w ramach globalnego społeczeństwa obywatelskiego². Szczególnie wymaga tu zaznaczenia ciągle dostarczająca inspiracji idea pokoju Immanuela Kanta³.

Współcześnie, w warunkach globalizacji, pojawiają się wizje jakiejś władzy ponadpaństwowych, globalnych korporacji, czy sieci itd. Wykazuje się np., że dochodzi do rozdzielania polityki, która ma charakter lokalny (państwowy) od mocy, która wychodzi poza ten obszar. Dotychczasowe instytucje utraciły moc, która umiejscawiana bywa w jakiejś cyberprzestrzeni, czy prędkościoprzestrzeni. Adekwatnego do tego poziomu mocy nie osiągnęły natomiast instytucje globalizacji pozytywnej. Inaczej mówiąc globalizacji negatywnej (znoszeniu ograniczeń itp.) nie towarzyszą odpowiadająca jej instytucje „świadomego zbiorowego działania, społecznej kontroli”. Rozwój globalizacji negatywnej spowodował, że reintegracja polityki i mocy możliwa wydaje się na poziomie globalnym, a nie państwa-narodu. Tę reintegrację np. Zygmunt Bauman umieszcza na poziomie kantowskiej propozycji „allgemeine Vereinigung der Menschheit, zjednoczonej ludzkości”. Jeżeli chodzi zaś o próby działań państw narodowych za pomocą mechanizmu rządowego, aby „przeciwstawić się dziurawieniu granic państwowych, otwieraniu ich dla przepływu kapitału, towarów, informacji”, to ich skutkiem ma być bieda, którą wywoła odpłynięcie kapitałów, pojawienie się bezrobocia, a także bankructwo państwa. Obecnie brakuje zarówno podmiotów panujących nad globalizacją, jak i prawa o charakterze globalnym, gdyż takiego wymiaru nie ma oczywiście prawo międzynarodowe (umowy zawierane przez państwa). Wedle wspomnianej koncepcji podmiot pozytywnej globalizacji mogą utworzyć państwa-

² S. Benhabib, *On the Philosophical Foundation of Cosmopolitan Norms*, w: *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity. Plenary Lectures*, eds. T. Gizbert-Studnicki, J. Stelmach, Warszawa 2007, s. 61.

³ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, w: *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995. Na systematykę *Do wiecznego pokoju* I. Kanta składają się: 1) Rozdział pierwszy zawierający sześć preliminarnych artykułów do pokoju między państwami. 2) Rozdział drugi, który zawiera: a) trzy „definitywne artykuły do pokoju między państwami” i b) dwa dopiski, tj. „O gwarancji wiecznego pokoju” i „Tajny artykuł do wiecznego pokoju”. 3) Dodatek obejmujący sprawę stosunku moralności do polityki (I. „O niezgodności między moralnością a polityką we względzie wiecznego pokoju”, II. „O zgodności polityki i moralności na mocy transcendentnego pojęcia publicznego prawa”). Koncepcja Kanta dotycząca pokoju zainspirowała tworzenie tzw. nauki o pokoju (polemologia, irenologia).





-narody (które wcześniej wyłoniły się ze wspólnot lokalnych). Obecnie nie dostrzega się jakiejś wspólnej podstawy do ukształtowania globalnej społeczności. Jedyne w formie pewnego przypomnienia odnotowuje się wizję społeczeństwa globalnego powstającego przy zachowaniu wszelkich odrębności kulturowych, religijnych itd., czyli habermasowską myśl o wspólnej konstytucji (idea patriotyzmu konstytucyjnego). Również jako swoiste laboratorium traktowana jest integracja europejska, a nie jako zaczątek procesów integrowania świata. Kształtowanie europejskiego podmiotu politycznego nie jest bowiem tak jakościowo złożone, jak w przypadku podmiotu globalnego⁴.

Obecnie ocena stanowiska ludzi do świata i społeczeństwa wydaje się podobna do obaw, które wzbudziły rezultaty oświeceniowego rozwoju nauk, a zwłaszcza wobec zburzenia wcześniejszej wizji trwałego świata, wobec pojawienia się relatywizmu, historycyzmu, sceptycyzmu co do pewności sensu świata. Stąd logicznym wydawałoby się odpowiednie sięgnięcie do myśli zaproponowanych w kantowskim projekcie odbudowania jakiegoś porządku społecznego. I rzeczywiście, tak się w pewnym zakresie stało. Należy jednak zaznaczyć, że sytuacja do odbudowania jest inna od tej, wobec której stanął I. Kant. Ponowoczesność wyraża bowiem brak zaufania do „wielkich wizji” celowego przebudowywania świata, do nowej wielkiej uporządkowanej przyszłości (której „chore” próby realizacji niosły europejskie „izmy”), co rodzi relatywizm. Oświeceniowy (a nawet już XVI- i XVII-wieczny) relatywizm wynikał natomiast z podważenia absolutnego, niezmiennego boskiego ładu średniowiecza. Ponowoczesność, to także uznanie dla wolności jako ważniejszego dobra w hierarchii wartości ludzi, aniżeli bezpieczeństwa, czy wreszcie odstępianie od dalekosiężnych planów ludzkości, co oznaczać może, że chodzi o rozwiązywanie konkretnych spraw człowieka.

2

IDEA WIECZNEGO POKOJU. POKÓJ JAKO KONIECZNE ZADANIE ROZUMU

Kant dostrzegający sens wiecznego pokoju uznał we wspomnianym projekcie, że jest to konieczne zadanie rozumu. Refleksje w tym zakresie

⁴ Z. Bauman, *Wszystko co stałe, wyparowało, w: Idee z pierwszej ręki, antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”, Warszawa 2008, s. 187–188.*





wywołuje przede wszystkim kantowska zasada człowieczeństwa, jako celu samego w sobie i myśl, że tylko w warunkach pokoju możliwa jest realizacja tej zasady. Ze względu więc na powszechną konieczność tej zasady, pojawia się sprawa jej wypełniania nie tylko w stosunkach wewnątrzpaństwowych ale i międzynarodowych. Powinnością ludzi i państw jest więc dążenie do celu, jakim jest wieczny pokój. Nie do przyjęcia są zatem wojny, nawet tzw. sprawiedliwe, albowiem wówczas człowiek traktowany jest w sposób niemoralny, mianowicie pojawia się jego instrumentalne traktowanie, tj. jako środka do celu.

Na początku rozdziału drugiego pracy *Do wiecznego pokoju* zaznaczono, że stan pokoju między ludźmi nie jest stanem naturalnym, gdyż jest nim raczej stan wojny⁵. Z istnienia między narodami stałej sytuacji zagrożenia i konfliktów I. Kant wywiódł, że do ustanowienia pokoju niezbędne jest podejście do narodów jak do jednostek ludzkich, gdyż te „w swym stanie naturalnym (tzn. w niezależności od praw – *Gesetz* – zewnętrznych) czują się dotknięte już przez sam fakt sąsiedztwa z innymi i z których każde dla swego bezpieczeństwa może i powinno żądać od innego, by wraz z nim wprowadził u siebie urząd podobny do obywatelskiego, gdzie każdemu może być zapewnione jego prawo (*Recht*)”. Ten stan Kant opisał jako związek narodów, przy czym zastrzegł, że ten związek nie musiałby być równocześnie państwem narodów. Jednocześnie dostrzegł też tu pewien paradoks, gdyż „w każdym państwie istnieje stosunek postawionego wyżej (ustawodawcy) do postawionego niżej (posłuszni [prawu], mianowicie lud), to wiele narodów w jednym państwie tworzyłoby jeden naród, co przeczyłoby [przyjętym tu] założeniom (ponieważ prawa [*Recht*] narodów rozpatrujemy w odniesieniu jednego do drugiego na tyle, na ile tworzą one wiele oddzielnych państw i nie będą łączone w jedno państwo)”. Dostrzegając złe skłonności ludzi, które uwiadaczniają się zwłaszcza między narodami i konfliktowy (wojenny) sposób dochodzenia swych praw, którego wynikiem może być zwycięstwo, filozof uznaje, że pojawiający się wówczas traktat pokojowy zakończy daną wojnę, ale nie położy kresu stanowi wojennemu⁶. Jednak w stosunku do państw nie obowiązuje reguła prawa naturalnego obejmująca ludzi w stanie bezprawia, a mianowicie, że „ze stanu tego należy wyjść”.

⁵ „...tj. jeśli nie stan ciągłej erupcji działań nieprzyjacielskich, to jednak ustawicznego nimi zagrożenia”.

⁶ Filozof definiuje stan wojny jako taki, w którym zawsze znajdzie się nowy powód do nowej wojny; stanu tego nie można po prostu określić jako niesprawiedliwy, gdyż każdy jest w nim sędzią swej własnej sprawy.





Każde państwo bowiem ma swój ustrój prawny, jest zatem ponad sytuacją, w której inne państwo, odpowiednio do jego własnych pojęć prawnych i pod przymusem prowadzi to pierwsze państwo do zaakceptowania jakiegoś bardziej rozwiniętego ustroju prawnego. Wobec tego jednak, że „rozum z wysokości swej najwyższej, prawodawczej władzy moralnej, bezwarunkowo potępia wojnę jako procedurę prawną, natomiast bezpośrednim obowiązkiem czyni stan pokoju, który jednak bez porozumienia między narodami nie może być ani ustanowiony, ani zabezpieczony – to musi istnieć związek szczególnego rodzaju”, tj. związek pokojowy⁷, który zakończy stan wojny między ludźmi. Zaniechanie bowiem takich czy innych działań wojennych, jak wspomniano, nie jest jeszcze gwarancją stałego pokoju. Dlatego należy ustanowić stan pokoju, a będzie możliwe zwłaszcza, jak mówią tzw. **artykuły definitywne** zawarte w rozdziale II pracy: o ile ustroje obywatelskie w państwach będą republikańskie (pierwszy)⁸, o ile prawo międzynarodowe będzie opierało się na federalizmie **wolnych** państw (drugi) i o ile pojawi się prawo obywatelskie do powszechnej gościnności (trzecie)⁹.

W przypadku drugiego artykułu myśl jest taka, że „nie ma innego rozwiązania, by móc zachować wieczny pokój pomiędzy państwami, ponieważ każda inna forma współpracy między państwami albo ogranicza prawa narodów do samostanowienia, albo nie ma w niej miejsca na pokój, ze względu na złe skłonności ludzkiej natury. Państwa dochodzą swych praw nie procesami, lecz wojną – jednak zwycięstwo tak naprawdę nie rozstrzyga o tym, kto ma rację, lecz mówi, kto dysponuje lepszymi wojskami. Bez porozumienia pomiędzy narodami nie da się ustanowić

⁷ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 55, 61.

⁸ Argumentem na rzecz tego artykułu ma być fakt, że w republice do wypowiedzenia wojny wymaga się zgody obywateli, a ponieważ są oni świadomi ciężarów, jakie ona na nich nałoży, więc będą głęboko zastanawiali się zanim „rozpoczną tak niebezpieczną grę”. Inna sytuacja ma miejsce w przypadku ustroju despotycznego, gdzie poddany nie jest obywatelem państwa. (I. Kant, *O porządku...*, s. 58). Myśliciel uznał też, że „ludzie którzy mają możliwość wzajemnego wpływu na siebie, muszą przynależeć do jakiegoś ustroju obywatelskiego” (I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: *O porządku...*, s. 55, 56, 61, 65). Filozof uznał, że „ustrój prawny w odniesieniu do osób, które do niego przynależą, jest: 1. Ustrojem zgodnym z prawem państwowego obywatelstwa ludzi w ramach narodu (*ius civitatis*), 2. Ustrojem zgodnym z międzynarodowym prawem państw we wzajemnych stosunkach (*ius gentium*), 3. Ustrojem zgodnym z prawem kosmopolitycznym; jeśli tylko ludzie i państwa pozostają ze sobą we wzajemnych, zewnętrznych stosunkach, powinny być rozpatrywane jako obywatele powszechnego, ludzkiego państwa (*ius cosmopolitanum*). Ten podział nie jest samowolny, lecz konieczny ze względu na ideę wiecznego pokoju”. Należy tu wyraźnie dodać, że zasadnicze znaczenie dla wizji *wiecznego pokoju* mają tzw. artykuły definitywne dotyczące systemów politycznych, które cechuje ogólny charakter i które prezentują publiczno-prawny wymiar projektu. Ocenia się też, że w tych trzech artykułach zostały przedstawione pewne ogólne oczekiwania pod adresem prawa, „jakie powinno obowiązywać w państwie (*Staatsrecht*), między państwami (*Völkerrecht*) i kosmopolityczne (*Weltbürgerrecht*)” (zob. K. Marulewska, *Idea „wiecznego pokoju” Kanta a współczesny porządek międzynarodowy*, „Dialogi polityczne” 2005, nr 5–6).

⁹ „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie, powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”.





pokoju. Najlepszym rozwiązaniem byłby związek pokojowy (*foedus pacificum*), który miałyby za zadanie zakończyć wszelkie wojny”, gdyż układ pokojowy (*pactum pacis*) próbuje zakończyć tylko pewną wojnę. Trafna okazuje się wypowiedź Kanta, że „wykonalność (realność obiektywna) tej idei f e d e r a c j i (...) daje się wyobrazić”¹⁰, albowiem współcześnie wśród różnych organizacji są takie, „które stawiają sobie za cel pokojową współpracę pomiędzy stronami i rozwój w warunkach zabezpieczonej wolności. Jednym z takich związków jest Unia Europejska, która mając różne cele, jak np. ochrona kultury i dorobku poszczególnych państw, współpraca na polu gospodarczym, realizuje cechy federacji wolnych państw, o jakich mówi Kant. (...) Jest to jedyny takiego typu związek we współczesnym świecie, wszystkie inne mają na celu albo tylko współpracę gospodarczą (co też jest korzystne, gdyż wojna nie sprzyja handlowi), albo ochronę przed agresorem)”¹¹.

Wizja Kanta zakładała sens wiecznego pokoju jako „konieczne zadanie rozumu”. Uznawała, że z rozumowego punktu widzenia „dla państw w ich wzajemnych stosunkach nie ma innego sposobu wyjścia ze stanu bezprawia, zawierającego wojny, aniżeli tylko, by tak jak pojedynczy ludzie, wyrzekając się swej dzikiej (pozbawionej praw) wolności, podporządkowały się publicznym prawom przymusu i utworzyły (oczywiście wciąż powiększające się) państwo narodów (*civitas gentium*), które w końcu objęłoby wszystkie ludy Ziemi”. Jednak ludy te będąc zafascynowane „idea prawa narodów” odsuwają myśl o państwie narodów. Wobec tego Kant proponuje pośrednie wyjście. Otóż jeżeli nie wszystko ma być stracone, jeżeli chodzi o wyjście z bezprawia, to w miejsce „pozytywnej idei republiki światowej”, proponuje on „negatywny surogat” w postaci stale rozwijającego się związku, który ma ochraniać od wojny i powstrzymywać wrogie, nakierowane na obchodzenie prawa skłonności, a i to w warunkach zagrożenia załamania się sojuszy. Należy przy tym zaznaczyć, że celem tego związku nie jest dodanie „mocy jakiegokolwiek państwu, lecz wyłącznie utrzymanie i zabezpieczenie w o l n o ś c i państw dla samych siebie, a jednocześnie dla innych związanych państw, bez konieczności, by musiały one z tego powodu (jak ludzie w stanie naturalnym) podporządkowywać się publicznym prawom

¹⁰ Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 63.

¹¹ K. Marulewska, op. cit.





i ich przymusowi”¹². W każdym razie podejście Kanta do federacji narodów interpretowane jest jako myśl traktująca narody w pewnym sensie podobnie jak jednostki. Oznacza to odnoszenie do nich kantowskiego imperatywu¹³.

W jednym z dopisków (pierwszym) Kant zwrócił uwagę na **gwarancję** wiecznego pokoju, którą dostarcza natura. Jej celem jest, podobnie jak w przypadku rozumu, pokój. Zastanawiając się nad istotą wiecznego pokoju, jako zamierzenia, postawił kwestię: „co robi przyroda dla realizacji zamierzenia, czy też celu, który dla człowieka uczynił obowiązkiem jego własny rozum, a zatem dla wsparcia jego zamierzeń moralnych i w jaki sposób zagwarantuje ona, że człowiek pod jej przymusem, jednak bez szkody dla własnej wolności, czyniłby we wszystkich trzech dziedzinach prawa: państw, narodów i prawa kosmopolitycznego to, do czego zobowiązują go prawa wolności, ale czego jednak nie czyni?”. W ujęciu Kanta przyroda pojawia się jako gwarant spełnienia celu w postaci wiecznego pokoju, gdyż „czyni ona to sama, niezależnie, czy my tego chcemy, czy też nie (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)”. Filozof uzasadnia więc działaniem przyrody: 1) sens poddania się przymusowi powszechnych praw i posłużenia się ustrojem republikańskim (jedynej odpowiadający prawom człowieka); dostrzega, że 2) zrozumienie i przybliżenie do pokoju („wraz ze wzrostem kultury i przy stopniowym przybliżaniu się ludzi do większej zgodności w kwestii zasad”) następuje dzięki zrównoważeniu żywotnego współzawodnictwa ludzi; wreszcie 3) w duchu handlu, który nie może współistnieć z wojną, odnajduje sposób działania państw na rzecz pokoju („moc pieniędzy okazuje się najbardziej niezawodna”)¹⁴. W odwołaniu się do przyrody, jako ostatecznie gwaranta pokoju można odnaleźć swoiste ostrzeżenie, ale i nakaz, aby ludzie wybierali rozumnie postępowanie służące pokojowi, gdyż taki cel jest też celem natury. W innym bowiem przypadku, tj. nawet przy przeciwstawianiu się temu celowi, to natura i tak go zrealizuje, a więc niezależnie od zgody ludzi.

¹² I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 63 i 64.

¹³ Zauważa się, że rozwinięcie tego stanowiska nastąpiło np. w poszukiwaniach J. Rawlsa, na co ma wskazywać zaproponowana przez tego filozofa myśl o „sytuacji pierwotnej” i „zasłonie niewiedzy” a więc przedstawiająca taki stan, w którym „narody ustalając wspólne prawa nie znają swej pozycji wobec innych państw, co jest jednoznaczne z tym, że muszą się kierować imperatywem kategorycznym nakazującym, aby postępować tak, jakby to postępowanie miało być obowiązującym prawem powszechnym”. Zob. M. Zalewska, *Traktat o wiecznym pokoju I. Kanta jako pierwowzór porządku prawnego Wspólnoty Europejskiej*, referat na XVII Ogólnopolski Zjazd Katedr Teorii i Filozofii Prawa 2006 (maszynopis) i powołany J. Rawls, *Prawo ludzi*.

¹⁴ „Przeznaczenie prowadzi chcącego, przeciwstawiającego się ciągnie za sobą”. Seneka, *Epistola moralis*, XVIII 4, cyt. za.: I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 73–76 i 104.





Ostatecznie filozof swoiście podsumowuje mówiąc, że „poprzez sam mechanizm ludzkich skłonności gwarantuje przyroda wieczny pokój; naturalnie z pewnością, która nie jest dostateczna, by (teoretycznie) przepowiedzieć czas jego nadejścia, która jednak w aspekcie praktycznym jest osiągalna i obliuguje nas, ażeby dążyć do tego (bynajmniej nie chimerycznego) celu”¹⁵. Dostrzega się tu też (np. K. Marulewska) interpretację R. Brandta, że „nasza powinność nie jest czymś chimerycznym, lecz wykonalnym, ponieważ jest zgodna z celami natury”¹⁶.

W drugim, tajnym artykule, odnajdywane są propozycje opisywane jako dotyczące **wolności słowa**. Ujęte mają być w myśli: „zasady filozofów o warunkach możliwości powszechnego pokoju powinny być rozważone przez państwa, zbrojące się do wojny”. Można tu wyraźnie wydożyć ostrzeżenie filozofa, że „tego, by królowie filozofowali lub filozofowie zostali królami, nie należy oczekiwać, ani sobie tego życzyć: posiadanie władzy nieuchronnie zakłócić musi wolne sądy rozumu”. Natomiast sens filozofów jest taki oto, że ze swojej natury ich klasa „niezdolna jest łączyć się w tłumy i kluby”, zatem jeżeli chodzi o szerzenie propagandy, to pozostaje poza podejrzeniem¹⁷. Ta współpracująca rola filozofów będąca wolnością słowa została porównana do wolności gospodarczej, gdyż „obydwie te wolności sprzyjają pokojowi”. Jednak w myśli Kanta filozofowie nie otrzymują „takiej pozycji, jaką chciał im przypisać Platon – wpływ filozofów na władzę jest taki, na ile pozwoli im się publicznie wygłaszać poglądy, nic więcej”¹⁸.

Kant zwrócił uwagę nie tylko na zasadę republikanizmu (czy, jak inni interpretują, cechy konstytuujące demokrację w państwie), ale, co szczególnie ważne, zaproponował też relacje republikańskie (interpretowane jako demokratyczne) w stosunkach międzynarodowych¹⁹. Można przypomnieć tu przede wszystkim, że niektóre elementy jego projektu filozoficznego *Do wiecznego pokoju* zostały potraktowane w Polsce wprost jako

¹⁵ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 68–76.

¹⁶ R. Brandt, *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta „Do wiecznego pokoju”*, w: I. Kant, *Projekt wiecznego pokoju*, pod red. J. Garewicza, B. Markiewicz, Warszawa 1995.

¹⁷ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 76 i nast.

¹⁸ K. Marulewska, op. cit.

¹⁹ R. Kozłowski, *Kant o demokracji (zarys problematyki)*, w: *Filozofia a demokracja*, red. nauk. P.W. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2001, s. 108. Autor ten na rzecz tezy dotyczącej poglądów Kanta o demokracji w stosunkach międzynarodowych cytuje fragmenty pracy *Do wiecznego pokoju*: „Żadne państwo (...) nie może być nabyte przez jakieś inne państwo drogą spadku, zamiany, kupna lub darowizny”. „Żadne państwo nie powinno mieszać się przemocą do ustroju i rządów innego państwa”. „Ustrój obywatelski w każdym państwie powinien być republikański”.





potępiające okupantów ignorujących suwerenność państwa²⁰. W podejściu Kanta nie było miejsca na „zniszczenie jakiegoś państwa zamieszkiwanego przez autonomiczny naród”. Oznaczałoby to „olbrzymi krok wstecz na drodze budowy ogólnoswiatowego społeczeństwa”²¹. Wizja Kanta niedopuszczająca ingerowanie przemocą w sprawy innego państwa²² została przedstawiona w taki oto sposób, że „żadne bezprawie mające miejsce w kraju nie jest w stanie uzasadnić interwencji drugiego państwa w wewnętrzne sprawy tego pierwszego, ponieważ państwo wypełnione przez chaos jest przykładem i ostrzeżeniem dla innych narodów. Nie wolno ingerować w jego sprawy, lecz pozwolić mu samodzielnie rozwiązać wszelkie konflikty”. Dostrzega się jednak problemy wywoływane przez tzw. państwa bezprawne²³. Współcześnie wspomniane kantowskie zastrzeżenie (artykuł piąty preliminarny) pojawia się zatem jako znaczący element dyskusji o warunkach dopuszczalności interwencji zewnętrznej w przypadku państwa naruszającego prawa człowieka, czy państwa znajdującego się w chaosie, w rozważaniach nad międzynarodowym ratowaniem tzw. państw upadłych. Do idei wiecznego pokoju nawiązał np. Fichte, który od początkowej akceptacji jej rozumowego źródła (a nawet możliwości uzyskania wiecznego pokoju poprzez ciągłe rozszerzanie unii narodów) doszedł do poglądu, że idea ta pojawia się bardziej jako produkt „ślepego rezonowania” w stosunku do danego stanu rzeczy, które to rezonowanie oceniając relacje między narodami nie jest zainteresowane, aby zauważyć, że „każdy z nich korzysta z wszelkiej po temu sposobności, aby drugiemu zaszkodzić, mając przy tym na oku najczęściej własne korzyści” (I.H. Fichte). Warunkiem przetrwania państw jest zdolność do skutecznej

²⁰ Piąty artykuł preliminarny: „żadne państwo nie powinno mieszać się przemocą do ustroju i rządów innego państwa”, jak zauważyła K. Marulewska, op. cit., ze względu na niewielką „odległość pomiędzy Królewcem a ziemiami polskimi pozwala przypuszczać, że *Do wiecznego pokoju* istotnie jest głosem w sprawie polskiej”.

²¹ M. Żelazny, *Przedmowa tłumacza*, w: I. Kant, *O porządku...*, s. XIV.

²² Zakaz „mieszania się przemocą do ustroju i rządów innego państwa” Kant tak oto uzasadnia: „Bo cóż może je do tego uprawniać? Czy skandal, którego dostarcza ono poddanym innego państwa? Ów skandal mógłby raczej służyć za przestrożę, jako przykład wielkiego zła, które naród może na siebie ściągnąć przez bezprawie; a w ogóle zły przykład, który jedna wolna osoba daje drugiej (...) nie jest obrazą tej ostatniej”.

²³ Problem bezprawnych działań państwa należy do szczególnie dyskusyjnych. Ukazywany jest tu przykład sporów nad interwencją w Iraku. Inaczej niż Europejczycy, USA uznawały wspomnianą interwencję za niezbędną, bowiem Irak miał produkować broń masowego (takiej broni nie znaleziono). Różnica, jak zaznacza K. Marulewska, op. cit., „jest zasadnicza z punktu widzenia projektu Kanta – jeśli siły zbrojne Stanów Zjednoczonych wkroczyły do państwa irackiego po to, by zapobiec łamaniu konwencji dotyczących produkowania, przechowywania i wykorzystywania broni masowego rażenia oraz zapobiec zagrożeniu międzynarodowego porządku, to wtedy byłaby co decyzja usprawiedliwiona. Jeśli jednak celem było obalenie dyktatora, to wtedy nie można mówić o słuszności tej wojny, gdyż łamie ona jeden z artykułów niezbędnych do wprowadzania wiecznego pokoju”.





obrony i działań militarnych²⁴. Do tej wizji antagonistycznych państw krytycznie odniósł się I. Kant próbując, jak opisano, określić warunki trwałego pokoju. Uważał, że konieczna jest stała działalność na rzecz pokoju, służąca zrealizowaniu „ostatecznego celu nauki o prawie w obrębie czystego rozumu”, obowiązkiem którego to rozumu jest przyjęcie zasady „położenia kresu nikczemnościom wojny”. Ocenia się, że o ile idea wiecznego pokoju („ostateczny cel całego prawa narodów”) nie pojawiała się jako wykonalna, to same podstawowe zasady temu służące były do uzyskania²⁵. Na tle bowiem współczesnych wydarzeń międzynarodowych dostrzega się pewne realizowanie propozycji zawartych w *Do wiecznego pokoju* Kanta, albowiem „państwa dążą do tego, aby czuć się na świecie bezpiecznie, a mając to na celu, mniej lub bardziej realizują nakazy i zakazy zawarte w rozprawce. Obecnie świat jest oplątany siecią wielu sojuszy, które zapewniają czasowy pokój. Podejmuje się działania, które zmierzają do pełnej ochrony praw człowieka i obywatela. Z drugiej strony pokój uzyskuje współcześnie inne znaczenie, ponieważ coraz częściej przydarzają się ataki terrorystyczne i zamachy”. Wspomniano też o niewykonalności *Do wiecznego pokoju*, gdyż projekt nie pojawił się jako konkretny przepis na wieczny pokój. Kant postępując w myśl zasady, że filozof pisze „o tym, jak powinno być”, natomiast nie jego rolą „opisywanie tego, co zastał, gdyż to należy do historyka”, przedstawił pewien teoretyczny projekt. Przywoływane są tu jako wyraz oczekiwań filozofa zdania z *Do wiecznego pokoju*: „jeśli istnieje obowiązek, a równocześnie uzasadniona nadzieja urzeczywistnienia stanu powszechnego prawa, choćby tylko w nieskończonym przybliżaniu się do niego, to wieczny pokój (...) nie jest pustą ideą, lecz zadaniem, rozwiązaniem którego następuje stopniowo (...) i które nieprzerwanie zbliża się do swego celu”. Wobec tego wyrażana jest myśl, że jeżeli przez wspomniane

²⁴ Zbliżając się zatem do wizji zdeterminowanej wpływami N. Machiavellego, Fichte zauważał, że w słownej warstwie XVIII wiek był „rozmiłowany w wiecznym pokoju”, a przecież, opiewając zwycięstwo humanizmu, wolności i braterstwa, równocześnie wiek ten pogrążył się w nędzę. Filozof dostrzegał, że o ile między ludźmi w dobrze zarządzonym państwie może obowiązywać trwałe prawo, to taki stan nie występuje między państwami, gdyż tymi relacjami kieruje interes samozachowawczy będący źródłem gotowości państw do wejścia w konflikt. To realne podejście wydobywało regułę, wedle której państwa wykorzystują każdą możliwość, aby „rosnąć w siłę w obrębie strefy własnych wpływów” oraz przyjmowało, że nigdy nie należy „dawać wiary czymkolwiek ustnym gwarancjom”. Wolfgang H. Schrader dostrzega niedostatki rozważań Fichtego, gdy ten, mimo stanowiska, że cechami suwerenności państwa jest: a) polityczne dążenie do samozachowania, b) prawo do wojny, to jednak uznaje ideę stanu pokoju między państwami na podstawie „nienaruszalnego i wzajemnie uzgodnionego prawa” (cyt. I.H.F.). W każdym razie Fichte uznaje, że ten stan pokoju może pojawić się w następstwie wprowadzenia „naczelnych pryncypiów polityki”, którym chodzi o zachowanie władzy. Te reguły zachowania władzy skierowane są na utrzymanie bytu państwa.

²⁵ W.H. Schrader, *Pokój zawarowany prawem jako fundament jedności Europy. Rozważania wokół Kanta i Fichtego*, w: *Filozofia a demokracja*, Poznań 2001, red. nauk. P.W. Juchacz, R. Kozłowski, s. 63–67 i powołany I. Kant, *Metaphysik der Sitten*.





pryzmat będzie postrzegany wieczny pokój, tj. „jako ciągle zbliżanie się do idealnego stanu, to choćby ze względu na poprawę, która powinna nastąpić w czasie dążeń, warto jest próbować na tyle, na ile to możliwe wprowadzić kantowskie zasady w życie”²⁶.

W interpretacji André Gluckmanna, Kant w pracy *Wieczny pokój* głosił sojusz państw, które respektują swobody publiczne (republiki, monarchie konstytucyjne), ale był przeciwko zejściu się państw w całość pod rządami autokratycznymi zapewniającymi despotyczny pokój. Zbudowanie w miejsce demokratycznej Unii Europejskiej mocarstwa, które np. będzie przeciwstawiało się USA, Gluckmann oceniał jako pójście drogą Carla Schmitta (1888–1985) a nie Kanta. Ten ostatni nie opowiedziałby się też za absolutną suwerennością państwa, jak uczyniłby to Schmitt. Idąc drogą Kanta, Gluckmann zauważa, iż: „Twierdzenie w imię poszanowania człowieka, że należy ingerować w sprawy Państw-morderców po to, by przerwać masakry, powstrzymać eskalację ludobójstwa, oznacza – podpisuję się pod tym – iż **wolność** i przetrwanie ludności cywilnej są ważniejsze od zasady absolutnej suwerenności Państw”²⁷.

3

KANTOWSKA WIZJA GOŚCINNOŚCI JAKO PRAWA. INSPIRACJE

Postulaty współczesności, pojawiające się też jako oczekiwania późnej nowoczesności zaznaczają różne zagrożenia. Próbuąc udzielać odpowiedzi w sprawie sposobu szukania dróg wyjścia z **trudności w relacjach międzynarodowych**, Zygmunt Bauman²⁸ odnotowuje rozważania Kanta snute z pozycji „obywatela świata”, a wyrażające „historię uniwersalną”, które to myśli wyraża we współczesnym języku pojęcie „kultura gościnności” czy „etyka gościnności” i wreszcie rozwija dzisiejsza myśl o światowym **pokoju**²⁹.

²⁶ K. Marulewska, op. cit.

²⁷ A. Gluckmann, *Kant jedzie do Bagdadu*, „Rzeczpospolita”, 21–22 .02.2004, s. A5 i A6.

²⁸ Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, przekład T. Kunz, Kraków 2005, a zwłaszcza artykuł *W stronę świata przyjaznego Europie*, s. 187 i nast.

²⁹ Zob. też inspirację myślą Kanta, jako mającą znaczenie dla zaproponowania „wizji prawa powszechnego”: A. Bator, *Globalizacja...*, s. 28–29.





Wspomniano, że I. Kant³⁰ zwrócił uwagę na różne poziomy prawa i na obowiązek (konieczność) gościnności (światowej), czy konieczność pokojowego współżycia ludzi. Szczególnie znacząca tu **wizja gościnności** nie została ukazana jako forma filantropii, ale prawo. We wspomnianym trzecim artykule definitywnym gwarantującym wieczysty pokój, stwierdzono, że „ogólnoświatowe prawo obywatelskie, powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”. Ale, najogólniej mówiąc, jak zaznaczono, filozof w artykule tym nie opowiadał się za jakąś postawą filantropijną, ale stwierdził, że mówi o prawie. Rozumienie gościnności zostało zatem ujęte: po pierwsze – jako „prawo obcego przybysza, ażeby z powodu, iż przebywa na terytorium należącym do kogoś innego, nie był przez tego kogoś traktowany wrogo”. Po drugie, wspomniana gościnność nie miała być jednak takim prawem, do którego „cudzoziemiec mógłby zgłaszać pretensje”. Zatem tak rozumiane prawo gościnności nie mogło powodować żadnych roszczeń w stosunku do państwa goszczącego. I po trzecie – jest to po prostu „przysługujące wszystkim ludziom prawo odwiedzin, przyłączania się do towarzystwa, [a to znów] mocą prawa do wspólnego posiadania powierzchni Ziemi, na której, jako że jest ona kulista, ludzie nie mogą rozpraszać się w nieskończoność, lecz w końcu muszą zacząć znosić się nawzajem obok siebie”. W ocenie filozofa pierwotnie nikt bowiem „nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny”. Prawo gościnności, tzn. prawo obcego przybysza zostało przedstawione więc jako prawo „poszukiwania możliwości nawiązania stosunków z rdzennymi mieszkańcami”. W rezultacie takiego postępowania miała pojawić się, w ocenie filozofa, możliwość, aby różne części świata nawiązywały przyjacielskie relacje, „które w końcu staną się powszechnym prawem i ostatecznie będą mogły zbliżyć ludzkość do ustroju kosmopolitycznego”³¹. W omawianym artykule nie chodzi więc o „przesadną troskę i zbytnie zajmowanie się przybyszem, lecz o to, by nie był on traktowany wrogo tylko dlatego, że znalazł się na terytorium obcego państwa”. Ocenia się, że wspomniany warunek wydaje się tylko pozornie łatwy do zrealizowania³², na co wpływa kantowski „naturalny” wniosek

³⁰ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 56, 61, 65. W tytułach poszczególnych artykułów Rozdziału drugiego *Do wiecznego pokoju* „który zawiera definitywne artykuły do wiecznego pokoju pomiędzy państwami” pojawiały się myśli, że: 1) ustrój (konstytucja) obywatelski w każdym państwie powinien być republikański, 2) prawo międzynarodowe winno opierać się na federalizmie wolnych państw, 3) ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”.

³¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 65.

³² K. Marulewska, op. cit.





wprost wypływający z faktu, że żyjący na powierzchni kuli ziemskiej ludzie nie mają dokąd pójść, a więc muszą zastanowić się nad nakazem Natury o potrzebie gościnności (światowej gościnności) i nad koniecznością **pokojowego wzajemnego współżycia**. Wyjście z różnych trudności ma się znaleźć w idei **solidarności międzyludzkiej**³³.

Uzupełniając powyższe uwagi o interpretację S. Benhabiba można dodać, że wspomniana gościnność nie jest sprawą cnoty społecznej, grzeczności, czy wspaniałomyślności wobec innych, ale jest prawem przynależnym wszystkim ludziom, tak jak można ich postrzegać jako uczestników światowej republiki. Wspomniany filozof ocenia, że podobnie kantowska jest argumentacja Arendt, która nie traktuje „przestępstw przeciwko ludzkości” jako naruszenia norm moralnych, ale naruszenie praw ludzkich w naszej osobie. Z kantowskiego punktu widzenia nie do obrony jest odmowa pobytu np. ofiarom wojny. Prawo gościnności dotyczy stosunku między obywatelami i obcymi, zajmuje przestrzeń między prawami człowieka i obywatelskimi oraz politycznymi prawami, między prawami ludzkimi w naszej osobie i prawami przypadającymi nam na tyle, na ile jesteśmy obywatelami specyficznej republiki. Prawo gościnności pociąga za sobą potencjalne prawne skutki, gdyż cechujące się dobrowolnością obowiązki państwa pojawiają się jako umocowane w kosmopolitycznym republikańskim porządku. Dostrzegany jest w tym dylemat, dotyczący tworzenia quasi-prawnych, wiążących zobowiązań za pomocą dobrowolnego zobowiązania, przy braku suwerennej władzy dysponującej przymusową egzekucją. W myśli Kanta odnajduje się wyróżnienie dwóch koncepcji suwerenności i ukazanie przejścia z jednej do drugiej³⁴. W tym ujęciu suwerenność nie oznacza ostatecznej, arbitralnej władzy na pewnym terytorium, nie jest widziana jako państwo karzące obywateli za naruszenie prawa, zamykające granice, ograniczające swobodę gospodarczą, słowa, zrzeszania się; nie pojawia się w ramach określonej społeczności państwowej. Nie jest więc suwerennością ta, która pojawia się w postaci zenującego procesu obywatelskich i kulturowych sankcji, które

³³ Z. Bauman, *Europa...*, s. 187.

³⁴ I. Kant zwrócił uwagę na sprawę suwerenności państwa w relacjach międzynarodowych. Uznał on, że suwerenność oznacza ostatecznie ochronę własnego porządku prawnego przez państwo w stosunku do innych państw. W rezultacie tych konfliktów następuje rozwijanie zarówno w naturze jak i rozumie człowieka zasady praworządności (Z. Kuderowicz, *Praworządność a demokracja. Dylematy filozofii politycznej w Niemczech przełomu XVIII i XIX wieku*, w: *Filozofia a demokracja*, Poznań 2001, s. 52). Filozof zajął krytyczne stanowisko dotyczące tradycyjnego podejścia do suwerenności w 1795 roku (*Do wiecznego pokoju*) uznając, że narody powinny wyjść z bezrozumnej **wolności** i poddać się prawu. Oceniał, że państwa wolą lokować swój majestat „w tym, by nie podlegać od zewnątrz żadnemu przymusowi prawnemu, a chwala jego władcy stąd wynika, że choć samemu nie wolno mu się wystawiać na niebezpieczeństwo, to do jego dyspozycji stoją tysiące ludzi, których można poświęcić dla sprawy w ogóle ich nie dotyczącej” (I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 61).





bez przymusu nie są w stanie wpływać na zachowania. Kosmopolityczne reguły pojawiają się nie między państwami (to jest prawo traktatów), ale w relacjach, gdy państwowe i niepaństwowe podmioty wchodzi w relacje z ludźmi, którzy nie są uczestnikami ich własnej polityki. W kantowskiej wizji świata, ludzie są uczestnikami obywatelskiego porządku i pojawiają się w sytuacji prawowitego stowarzyszenia każdego z każdym. Te warunki prawowitego współlistnienia nie traktował jednak jako równoznaczne z ustrojem republikańskim, gdyż kosmopolityczni obywatele potrzebują ich konkretnej republiki, aby być w ogóle obywatelami. Filozof nie godził się zatem z wizją „światowego rządu”, wynikającego z „uniwersalnej monarchii”, i którego cechą byłby „bezduszny despotyzm”. Natomiast w federacji państw dostrzegł stałą możliwość realizowania obywatelstwa w ramach powiązanych wspólnot. W wizji tego myśliciela (a także Arendt i Jaspersa) S. Benhabib odnajduje dążność do tworzenia norm, które nie tylko wiążą jednostki, ale i podmioty zbiorowe (np. państwa, rządy). Prawo do uniwersalnej gościnności oznacza więc nałożenie obowiązku na politycznego suwerena, poprzez zakazanie mu odmowy np. azylu, jeżeli odmowa prowadziłaby do zniszczenia ludzi. Koncepcja przestępstwa przeciwko ludzkości oznacza niedopuszczalność sprawujących władzę w angażowanie się w akty przestępcze popełniane przeciwko cywilnej ludności czy działania dyskryminujące z jakichkolwiek przyczyn. W tym podejściu chodzi nie tylko o zasady indywidualnego postępowania, ale o wykreowanie zasad publicznej moralności i instytucjonalnej sprawiedliwości. Projekt ten wychodzi poza pozytywistyczny wzór obowiązywania zakazów/nakazów opublikowanego prawa. Kantowska gościnność przedstawiona jest jako prawo człowieka przekraczające wszelkie granice.

Wśród problemów dotyczących tej wizji dostrzega się zwłaszcza napięcie między oczekiwaniem kosmopolitycznej sprawiedliwości, prawami człowieka i republikańskim rządem (samorządem). Jeżeli chodzi więc o legitymację nowoczesnego demokratycznego suwerena, to odnajdywana jest nie tylko w jego akcie konstytucyjnym, ale także ma wynikać ze zgodności tego aktu z uniwersalnymi prawami człowieka, które w pewnym sensie poprzedzają wolę suwerena, i w myśl których suweren dokonuje samowiązania. Wspomniany stan między żądaniami uniwersalnych praw człowieka i partykularną, kulturową tożsamością społeczności tworzy, jak zaznacza Benhabib, stan napięcia między nimi, ale i odnajdywane są tu też warunki kształtowania demokratycznej legitymacji. W pojawiającym się tu paradoksie demokratycznej legitymacji chodzi o to, że republikański





suweren ma związać swoją wolę przez szereg zobowiązań, będących zbiorem formalnych i materialnych norm określonych jako tzw. prawa człowieka. Rozwiązanie tego stanu w republice nie jest w pełni możliwe. W każdym razie demokratyczne działanie w imieniu uniwersalnych zasad, które są wpisywane w poszczególne wspólnoty obywatelskie, nazywane bywają (za J. Habermasem) jako „Janusowe oblicze współczesnych narodów”. W tym zakresie dostrzega się znaczący, instytucjonalny rozwój praw człowieka począwszy od Deklaracji Praw Człowieka NZ z 1948 roku, a także wpływ różnych współzależnych i w różnym stopniu zachodzących na siebie globalnych i regionalnych porządków praw człowieka oraz zwyczajowego prawa. Z punktu widzenia procesów globalizacji, pozytywnie oceniane jest przejmowanie przez systemy prawne praw człowieka, zwłaszcza w sytuacji uznawania przewagi prawa prawa międzynarodowemu w stosunku do krajowego. W każdym razie rozszerzanie kosmopolitycznych reguł (od tych, które dotyczą zbrodni przeciwko ludzkości, do reguł dotyczących uchodźstwa, azylu, czy imigracji) spowodowało ujęcie demokracji liberalnych w sieć zobowiązań dotyczących uznawania różnych żądań. Wzrastają zwłaszcza trudności z usprawiedliwieniem różnych wykluczeń i ograniczeń dokonywanych przez prawodawcę, albowiem mają wyrażać wolę obywateli. Ale nie jest to wyłącznie sprawa na poziomie krajowego podejścia konstytucyjnego, także w zakresie równoważenia władzy organów państwa, ale dostrzega się również znaczenie obszaru międzynarodowego. Wniosek Benhabiba jest taki, że demokracje muszą nauczyć się negocjowania między rozszerzającym się obszarem norm kosmopolitycznych i regułami demokratycznej wspólnoty³⁵.

Omówiony kantowski artykuł podejmujący swoiste prawo do obywatelstwa bywa współcześnie postrzegany jako „pierwowzór unijnych swobód, tj. swobody przepływu dóbr, kapitału i usług, oraz, przede wszystkim, osób. Zasada swobody przepływu osób jest jedną z podstaw istnienia Unii, a regulacja w tym zakresie bywa interpretowana jako pewne uszczegółowienie i rozszerzenie kantowskiej koncepcji gościnności. Dostrzegana jest tu zatem pewna zbieżność myśli Kanta i współczesnego kształtu Europy”³⁶.

³⁵ S. Benhabib, *On the Philosophical Foundation...*, s. 66–68 i powołana praca I. Kanta: *Zum Ewigen Ein philosophischer Entwurf* z 1795 roku, a także J. Habermasa, *The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship* z 1998 roku.

³⁶ M. Zalewska, *Traktat o wiecznym pokoju I. Kanta jako pierwowzór porządku prawnego Wspólnoty Europejskiej*, referat na XVII Ogólnopolski Zjazd Katedr Teorii i Filozofii Prawa 2006 (maszynopis).





4

ROZWIĄZYWANIE PROBLEMÓW ŚWIATOWYCH ZA POMOCĄ
LOGIKI GLOBALNEGO MYŚLENIA

W przeszłości Europa zaproponowała tryb życia określony jako nowoczesny, zaś lokalne problemy rozwiązywała przez zamianę innych części świata w źródła tanich surowców i podporządkowanej siły roboczej oraz w miejsca przesyłania zbędnych produktów, czy niepotrzebnych ludzi. Bauman ocenił, że było to **globalne rozwiązanie spraw lokalnych**, przy czym te inne miejsca na Ziemi musiały radzić sobie z globalnymi trudnościami. Współczesny świat (i sama Europa), wobec utraty znaczenia Europy i ogromnych przemian, nie stoi przed „tradycyjnymi” zagadnieniem globalizacyjnym. Kwestią jest zatem określenie roli tej Europy, a przy tym odnotowuje się wzrost obaw przed napływem „obcych”. Równocześnie myśliciel dostrzega znaczenie światowego terroryzmu i istnienie „negatywnie zglobalizowanego” układu, skierowanego do walki z terroryzmem, oraz ocenia, że ta wojna nie może być wygrana przez żadne „imperium światowe”. Rezultatem zaś może być naruszenie „czułego punktu” superpotęgi, a wraz z tym może pojawić się istotne zagrożenie dla wspólnego, pokojowego współistnienia na Ziemi. Myśliciel nie daje szansy na rozwiązanie ważnych globalnych problemów społecznych, ekonomicznych, deprawacji, biedy, nierówności w warunkach koncepcji uznającej, że „polityka jest tylko kontynuacją wojny przy pomocy innych środków”, co więcej wzrost nędzy w rezultacie konfliktów militarnych prowadzi do dalszego osłabiania możliwości pokojowej egzystencji. Dążąc do utrzymania dominacji opartej na wyższości militarnej, Stany Zjednoczone próbują też upodobnić do siebie świat, a także zmierzają, aby zasadniczo drogą siłową rozwiązywać problemy polityczne i społeczno-gospodarcze. Wobec tego, że Europa nie jest w stanie ani dorównać wspomnianej potędze amerykańskiej i militaryzacji świata, ani odzyskać dominacji przemysłowej w policentrycznym świecie, to winna zaproponować te szczególne wartości, które będą oznaczały kierowanie się, jak zaznacza Bauman, w stronę „kantowskiego *allgemeine Vereinigung der Menschheit* i trwałego pokoju” (Z. B.)³⁷. Dostrzega, że unikalnością Europy jest jej mozaika językowa i kulturowa, bliskie sąsiedztwo na niewielkim terenie, i wiedza, że „diabeł tkwi w szczegółach” (za

³⁷ Ibidem.





George Steinem zaznacza tu zatem misję Europy skierowaną do „ducha i intelektu”). Bauman zauważa też, że tę różnorodność europejską opartą na rozrzutności, H.G. Gadamer sytuuje jako najbardziej unikalną wartość Europy, tj. wyrażającą się w tym, że „aby żyć z innymi, żyj jak inny dla innych”. Zatem tą wartością jest sztuka życia z innymi, doświadczenie, z którego można wydobyć nie tylko wiedzę ale i sprawność, która umożliwi „dostrzeżenie różnicy pomiędzy przetrwaniem a unicestwieniem” (Z. B.).

Ale filozof nie przecenia znaczenia determinacji Europy w realizowaniu tego zadania, albowiem uznaje, że decydującą przesłanką rozwiązywania problemów na świecie jest solidarność między ludźmi (wynikająca ze wspólnego pochodzenia i opierająca się na odpowiedzialności za wspólną przyszłość i odnajdywania polubownych rozwiązań konfliktów). To przyjaźń i solidarność mają same w sobie „zapewnić uporządkowaną strukturę współistnienia ludzi”. W takiej sytuacji unikalność ludzi nie przeciwstawia ich sobie. Przywołana tu została też wpisująca się w powyższy nurt refleksja Lionela Jospina, że Europa przez cierpienia doszła do wiedzy o pokojowym rozwiązywaniu konfliktów, o życiu w różnorodności kulturowej. Na tle świata pełnego sporów, w stosunku do Europy Bauman formułuje myśl, że wygląda jak warsztat w którym tworzone i testowane są narzędzia służące wspomnianej kantowskiej idei, i miejsce w którym może być powtórzone osiągnięcie państw narodowych z początku modernizmu, tj. „ponownego połączenia władzy i polityki obecnie podzielonych i ukierunkowanych w przeciwne strony”.

Na możliwość utrzymania demokracji nie na więzach etniczno-kulturowych (ponadnarodowej), ale na **legalno-politycznych (konstytucyjnych) podstawach** ma wskazywać m.in. J. Habermas, nie dostrzegający konieczności mentalnego zakorzenienia demokracji w narodzie „jako przed-politycznym społeczeństwie o wspólnym przeznaczeniu” i twierdzący, że siła takiej demokracji znajduje się w jej „zdolności do wypełnienia luk w integracji społecznej poprzez uczestnictwo obywateli w życiu politycznym”, i wreszcie stawiający kwestię, że jeżeli naród jako „forma zbiorowej tożsamości wynikała z wysoce abstrakcyjnego przeskoku ze świadomości lokalnej i dynastycznej do narodowej i potem demokratycznej, to dlaczego taki proces uczenia nie miałby być kontynuowany”. Ostatecznie uważa, że może działać takie demokratyczne państwo prawa, w którym obywatele „uznają się za autorów prawa, co zmusza ich do jego przestrzegania”. Bauman ocenia, że państwo sięga po nacjonalizm, gdy występuje pustka wobec braku udziału obywateli w demokracji, gdy państwo buduje swoją





władzę oczekując poświęceń obywateli, ale nie pragnie ich aktywności w codziennej działalności państwa. W każdym razie o różnych złych skłonnościach ludzi trwa debata od starożytności. Dostrzegając takie skłonności ludzkiej natury I. Kant równocześnie zauważył, że „w człowieku zawiera się jeszcze większa, choć czasowo uspiona, moralna predyspozycja, aby zapanować nad złą zasadą, samym sobie (i której istnienia nie da się zaprzeczyć) i aby oczekiwać tego od innych”, bo w innym przypadku prawo byłoby to „pierwszeństwo dane przez naturę silniejszemu nad słabszym, by ten był mu posłuszny”³⁸.

³⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 62.