http://dx.doi.org/10.18778/7525-825-7.02

Zbigniew B. Rudnicki
Katedra Teorii Stosunków Międzynarodowych
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PRAWO DO GRANIC GRANICE W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEORII LIBERALNEJ

Wstęp

Problem granic politycznych odgrywał od początku kluczową rolę w geografii politycznej świata. Zajmowano się nim z punktu widzenia teorii i praktyki państwowej, stąd jego obecność w doktrynie suwerenności. Problem granic stanowi także jeden z głównych działów prawa międzynarodowego publicznego. Przemiany ostatnich czasów środowiska międzynarodowego sprawiają, że wraz z takimi zjawiskami, jak narastająca współzależność i globalizacja, a także zwiększający się wpływ czynnika etycznego w świecie, wyrażający się między innymi rozwojem praw człowieka i obywatela, problem granic pojawia się w nowym świetle.

Szczególne znaczenie kontekstów aksjologicznych w połączeniu z doktryną nowoczesnego liberalizmu otwiera nowe horyzonty dla badających stanowisko liberalizmu w sprawie normatywnej wartości języka i kultury i ich ewentualnej roli w ustanawianiu granic narodowych. Problem staje się tym bardziej interesujący, że liberalnej tradycji jest niemal całkowicie obce myślenie, iż konkretna kultura czy język posiadają niezależną wartość normatywną. Tradycyjni myśliciele liberalni, pozostający pod wpływem swoich środowisk, przejawiali zazwyczaj w swym rozumowaniu postawę etnocentryczną, niekiedy nawet opartą na przekonaniu o wyższości cywilizacji białego człowieka. Przedstawiciele nowoczesnej myśli liberalnej dalecy są jednak od etnocentrycznych czy „rasistowskich" wręcz wpływów swego dziedzictwa.

Nowoczesne teorie sprawiedliwości opierają się na koncepcji *sytuacji pierwotnej*, która zakłada, że jednostki są nieświadome swego etnicznego czy kulturowego położenia. Podejście to w dużej mierze uwalnia współczesną myśl liberalną

od posługiwania się argumentami będącymi pochodnymi etnocentrycznej postawy swoich poprzedników. Tym samym, dokonał się pod pewnymi względami postęp w myśleniu w stosunku do wcześniej żyjących liberałów. Jednakże część tradycji, jaka poddana została rewizji lub została odrzucona, pozwala dostrzec, że wartościowe elementy wcześniejszej myśli liberalnej nie zostały niepotrzebnie wypaczone czy odrzucone w myśl poglądów, jakie obecnie uważamy za niemożliwe do przyjęcia. Należałoby zatem przyjrzeć się argumentacji towarzyszącej próbom rewidowania liberalizmu tak, aby dał się pogodzić z koncepcją niezależnej, normatywnej roli kultury i języka.

W nowoczesnej teorii sprawiedliwości brak jest generalnie odniesienia do podstawowej kwestii – jednostki, do jakiej znamienni autorzy chcieliby adresować swoją teorię. W sumie wypowiedzieli się oni w bardzo niewielkim stopniu na temat możliwych normatywnych uzasadnień granic politycznych. W pierwszej kolejności należy przedstawić tutaj argumenty Johna Rawlsa podniesione w materii wspólnoty politycznej. Poglądy tego autora na temat sprawiedliwości zasługują na uwagę jako najbardziej reprezentatywne dla nowoczesnego kontraktualnego stylu myśli liberalnej.

Wymagają one jednak uzupełnienia o podstawowe wątki dyskusji na temat nowoczesnej teorii liberalnej, ponieważ Rawls nie odniósł się bezpośrednio do problemu jednostki politycznej. Warto także w dalszej kolejności zdać sobie sprawę z usiłowań mających na celu próbę wyciągnięcia normatywnych konsekwencji z języka i kultury. Wyprzedzając nieco wnioski zawarte w konkluzji, należy stwierdzić, że wysiłki te nie sposób uznać za zbyt owocne, co potwierdzałoby tezę, że w świetle aktualnego stanu wiedzy nie da się znaleźć w kulturze odpowiedniej podstawy i uzasadnienia dla granic politycznych.

Rawls a sprawiedliwa jednostka polityczna

Ukazanie się drukiem *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa przedstawiane jest często jako wielkie wydarzenie, będące świadectwem odrodzenia się filozofii politycznej w świecie anglosaskim. Przyjmując, że liberalizm jest zarówno rzeczywistą, jednostkową, w znaczeniu moralnym, jak i polityczną teorią, Rawls rozwinął teorię sprawiedliwości, zgodnie z którą społeczeństwo jest urządzone według pewnych zasad, z jakimi mogą zgadzać się grupy lub jednostki, predestynowane do decydowania w tych sprawach, pozostające za „zasłoną ignorancji" – to jest w nieznajomości swej aktualnej społecznej, seksualnej, ekonomicznej etc. pozycji w danym społeczeństwie. Rawls formułuje na początku prowizorycznie dwie zasady sprawiedliwości, jakie – w jego przekonaniu – zostałyby wybrane w sytuacji pierwotnej. W tym pierwszym ujęciu wyglądają one, jak następuje:

„*Pierwsza:* każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych.

Druga: nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi"[1].

Obydwie zasady zostały tak pomyślane, aby można je było zastosować do podstawowej struktury społeczeństwa. Druga zasada odnosi się do zasobów i redystrybucji dochodów wewnątrz społeczeństwa tak, że zestraja społeczne i ekonomiczne nierówności w taki sposób, aby mogło to być z korzyścią dla każdego. Wszystkie społeczne wartości, zarówno materialne, jak i niematerialne, mają być równo rozdzielone, a wyjątek może stanowić sytuacja, w jakiej nierówna ich dystrybucja jest korzystna dla każdego.

W późniejszych swych artykułach i wydanym następnie *Liberalizmie politycznym* J. Rawls skorygował sposób wywodzenia pryncypiów sprawiedliwości tak, aby niezależnie od samego celu, jakim jest urządzenie podstawowych struktur sprawiedliwego społeczeństwa, można było uniknąć przy tym zależności od liberalizmu jako spójnej doktryny moralnej[2]. Istotne znaczenie ma fakt, że oba podejścia doprowadziły Rawlsa do ustalenia organizacyjnych pryncypiów, implikujących maksymalne rozszerzenie wolności i redystrybucji materialnych zasobów w ramach określonego społeczeństwa. Rawls podejmuje ten problem w *Prawie Ludów*, gdzie podaje ogólne argumenty na poparcie stanowiska, że sprawiedliwość winna być raczej wypracowana w kontekście istniejących narodowych jednostek niż na poziomie ogólnoludzkim. Generalnie, dowodzi, że skoro świat jest już podzielony na osobne społeczeństwa, to logiczną konsekwencją tego jest dla filozofa polityki, aby uwzględniać istniejącą podstawę i pracować „na zewnątrz" na rzecz odrębnej i mniej postulatywnej teorii sprawiedliwości mającej obowiązywać „między ludami"[3].

Zgodnie z powyższym, zasady sprawiedliwości mają być stosowane w ramach danego społeczeństwa oddzielonego od innych społeczeństw politycznymi granicami, ale Rawls mówi zastanawiająco niewiele o tym, w jaki sposób granice społeczeństwa mają być wyznaczane – to jest, kto ma znajdować się wewnątrz tych granic, a kto na zewnątrz. Rawls twierdzi, że społeczeństwo musi być „dobrze urządzone" i stabilne, „[…] dbające o dobro swoich członków i wprowadzające w życie publiczną koncepcję sprawiedliwości. Jest to więc społeczeństwo, w którym każdy akceptuje zasady sprawiedliwości i wie, że inni postępują tak samo, i w którym podstawowe instytucje realizują te zasady w sposób dla ludzi widoczny"[4].

Podobnie jak wszystkie inne rzeczy, system bardziej stabilny jest bardziej pożądany niż mniej stabilny[5], a ta stabilność zależy od wewnętrznej architektury

---

[1] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1994, s. 87.

[2] Kwestia liberalizmu jako spójnej doktryny moralnej nie ma kluczowego znaczenia dla niniejszych rozważań, w przeciwieństwie do liberalizmu politycznego.

[3] Rawls w swej terminologii wyraźnie akcentuje różnice pomiędzy używanym przez niego prawem ludów a prawem narodów w znaczeniu prawa międzynarodowego publicznego.

[4] J. Rawls, *Teoria*…, s. 617.

[5] Tamże, s. 620.

systemu. Pewne systemy nie posiadają stanów równowagi, inne zaś mają ich wiele[6]. Stopień stabilności systemu zależy od wielkości sił wewnętrznych przywracających równowagę.

Systemy, które nas tu interesują to, rzecz jasna, odpowiadające rozmaitym koncepcjom sprawiedliwości struktury podstawowe dobrze urządzonych społeczeństw. Taki układ instytucji politycznych, ekonomicznych i społecznych jest dla nas ważny o tyle, o ile spełnia zasady sprawiedliwości i na ile fakt ten jest publicznie znany. Musimy porównać względną stabilność takich systemów. „Przyjmuję teraz – pisze Rawls – że granice takich układów są wyznaczone przez pojęcie samodzielnej wspólnoty narodowej"[7].

Tym samym Rawls stwierdza, że wspólnota narodowa przez fakt swego istnienia nie dostarcza żadnych moralnych argumentów, co do tego, jak być powinno. Nie znajdujemy ich także u Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*, gdzie brak wskazówek w kwestii tego, co składa się na „narodową wspólnotę" ani tego, w jaki sposób winno się decydować o granicach w wypadku braku porozumienia co do ich kształtu.

Później, w *Liberalizmie politycznym*, Rawls nie wydaje się także wnosić zbyt wiele lub zgoła nic odnośnie do argumentu, w jaki sposób stosowanie zasad sprawiedliwości winno realizować się w ramach jakiegoś określonego układu granic lub w kwestii tego, co może usprawiedliwiać oderwanie jakiegoś konkretnego obszaru od społeczeństwa.

„Dobrze urządzone demokratyczne społeczeństwo […] należy rozumieć jako pełny i zamknięty system społeczny […] kompletny w tym sensie, że jest samowystarczalny […] zamknięty […] i że wchodzi się do niego tylko przez narodzenie i opuszcza się go dopiero przez śmierć"[8].

Takie „dobrze urządzone" społeczeństwo nie jest jednak „[…] społeczeństwem rządzonym przez jakąś wspólną rozległą doktrynę religijną, filozoficzną czy moralną"[9].

Okazuje się, że takim odpowiednim społeczeństwem ma być po prostu państwo narodowe. Tym razem, jednakże, państwo narodowe wydaje się być widziane jako mające pewnego rodzaju podstawę kulturową, chociaż dokładnie nie jest powiedziane, co miałoby to naprawdę oznaczać. Pozostawiając z boku problem sprawiedliwości między narodami, Rawls mówi dalej „[…] że w pierwszym przybliżeniu, problem sprawiedliwości społecznej dotyczy struktury podstawowej jako systemu otaczającego o charakterze zamkniętym. Wydaje się, że rozpoczęcie od społeczności narodowej byłoby po prostu cofnięciem się o jeden krok w zadaniu znalezienia teorii sprawiedliwości tła. Na pewnym szczeblu musi istnieć jakiś zamknięty system otaczający, i dlatego właśnie przedmiotu szukamy

[6] Tamże, s. 454.
[7] Tamże, s. 621.
[8] J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 80.
[9] Tamże, s. 83.

teorii. Lepiej jesteśmy przygotowani do tego, by podjąć ten problem w odniesieniu do społeczeństwa (którego przykładami są narody) pojmowanego jako mniej lub bardziej samowystarczalny system społecznej kooperacji i jako posiadający mniej lub bardziej kompletną kulturę”[10].

Określenie „bardziej lub mniej kompletna kultura” oznacza „bardziej lub mniej homogeniczną kulturę”, co przecież nie jest określeniem precyzyjnym. Prawdopodobnie odnosi się po prostu do społeczeństwa posiadającego już funkcjonujące struktury społeczne i polityczne. Nie ulega wątpliwości, że Rawls przyjmuje istnienie politycznych granic jako w domyśle już dane i skłania się do tego, aby zawęzić sferę sprawiedliwości do członków żyjących w obrębie konkretnych granic.

Przykład Rawlsa nie należy do odosobnionych, jeśli chodzi o podkreślanie znaczenia zamkniętego systemu politycznego przy okazji dyskusji nad kształtem liberalnej wspólnoty. Ronald Dworkin w swoim *Imperium prawa*[11] rozwija pojęcie „politycznej integralności”, zgodnie z którym traktuje on polityczną wspólnotę, jak gdyby „[…] rzeczywiście stanowiła szczególny rodzaj bytu, odrębnego od rzeczywistych ludzi będących jej obywatelami […] [i] przypisuje temu osobnemu bytowi działanie moralne i moralną odpowiedzialność”[12].

Personifikowana w ten sposób wspólnota polityczna jest pojmowana jako czynnik moralny, mimo że nie posiada własnego bytu metafizycznego. Zdaniem Dworkina „stanowi tylko epifenomen praktyk myślowych i językowych, w jakich się przejawia”[13]. Dworkin przytacza przykład, jak żyjący współcześnie Niemcy lub Amerykanie mogą odczuwać pewnego rodzaju poczucie winy i odpowiedzialności za postępowanie swoich przodków skierowane przeciwko Żydom lub Murzynom, ażeby zilustrować, jak wspólnota polityczna może być pojmowana jako posiadająca na stałe osobowość moralną[14].

Dworkin, podobnie jak Rawls, podkreśla znaczenie granic oddzielających jedną polityczną wspólnotę od drugiej. „Integralność utrzymuje się w ramach wspólnot politycznych, nie między nimi, a więc każdy pogląd, jaki wypowiadamy na temat zakresu wymogów spójności, opiera się na założeniach dotyczących wielkości i natury tych wspólnot”[15]. Ale, podobnie też jak Rawls, Dworkin nie daje prawie żadnej wskazówki, jak w lepszy czy gorszy sposób podzielić świat na takie wspólnoty, inne niż odzwierciedlające subiektywne pragnienia zaintere-

[10] Tamże, s. 368, przypis 9 (podkreślenie autora).

[11] R. Dworkin, *Imperium prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2006.

[12] Tamże, s. 169.

[13] Tamże, s. 173.

[14] „Istnieją bardziej doniosłe przykłady odpowiedzialności grupowej. Niemcy, których nie było jeszcze na świecie, gdy naziści rządzili ich krajem, mają poczucie winy i rodzaj poczucia obowiązku względem Żydów; biali Amerykanie, którzy niczego nie odziedziczyli po właścicielach niewolników, odczuwają bliżej nieokreśloną odpowiedzialność za los czarnych, którzy nigdy nie nosili łańcuchów”. Tamże.

[15] Tamże, s. 188

sowanych jednostek lub społeczne praktyki poszczególnych grup[16]. Wniosek stąd, że Dworkin uznaje kwestię jednostki za pierwotną w stosunku do takich kwestii, jak sprawiedliwość, słuszność i równość[17].

Sprawiedliwość a problem granic

Jest rzeczą oczywistą, że granice odgrywają większą, niż mogłoby się wydawać, rolę w nowoczesnych liberalnych teoriach sprawiedliwości, w jakich przy ich pomocy wyznacza się zakres stosowania zasady sprawiedliwości. Można zatem powiedzieć, że oczywiście z moralnego punktu widzenia miejsce czyjegoś urodzenia wyznaczone jest arbitralnie i że wiele istniejących granic (i państw narodowych) miało swoje początki w moralnie arbitralnych, jeśli nie nawet moralnie nagannych, wydarzeniach i okolicznościach. Stwierdzenie to prowadzi w konsekwencji do ujawniającej się sprzeczności w samych założeniach teorii sprawiedliwości. Generalnie, nowoczesna, moralna i polityczna teoria liberalna zasadza się na bezstronności wyrażającej się w tym, że jeśli jedna osoba winna jest cokolwiek drugiej, to winna jest to bez względu na wspomniane moralnie arbitralne cechy osobiste. Zasada bezstronności nie wyklucza jednak do końca możliwości tego, iż mamy specjalne obowiązki wobec określonych osób. Robert E. Gooding twierdzi, na przykład, że „istnieją pewne «ogólne obowiązki», jakie mamy wobec innych ludzi, wyłącznie dlatego, iż są oni ludźmi. Ponadto i niezależnie od tego, istnieją pewne «specjalne obowiązki», jakie mamy wobec określonych pojedynczych osób, ponieważ pozostają one z nami w szczególnych stosunkach, jak również z naszymi rodzinami czy naszymi przyjaciółmi. Również między nimi domniema się standardowo istnienia specjalnych obowiązków z gatunku tych, jakie mamy wobec naszych ziomków"[18].

Uzasadnienie poszczególnych obowiązków wobec naszych współziomków jest jednakowoż problemem sprowadzającym się do „[…] poszanowania uniwersalności i bezstronności, jakie nie są przecież pozornymi problemami modnych obecnie doktryn moralnych. Prawdopodobnie, stanowią one co najmniej określenie funkcji moralności jako takiej […] muszą też być najprawdopodobniej urze-

[16] Tamże, s. 198–202; „Mamy obowiązek honorować nasze zobowiązania wynikające z praktyk społecznych, definiujących grupy i wiążących z członkostwem w nich określone obowiązki, ale ta naturalna konieczność istnieje tylko wtedy, gdy spełnione są inne warunki" (s. 202).

[17] „Uznajemy wspólnotę jako pierwotną wobec sprawiedliwości i słuszności, w takim sensie, w jakim pytania o sprawiedliwość i słuszność są uznawane za pytania o to, co byłoby słuszne lub sprawiedliwe w ramach konkretnej grupy politycznej". Tamże, s. 210.

[18] R. E. Goodin, *What Is so Special about Our Fellow Countrymen*, „Ethics" 1988 (July), vol. 98, s. 663. W numerze tym zobacz nadto cykl artykułów Davida Millera, Roberta E. Goodina, Henry'ego Shue'a i Onory O'Neilla powstałych w ramach *Symposium on Duties Beyond Borders*.

czywistnione w jakimś kodeksie moralnym, aby mogły się liczyć jako kodeks moralny dla wszystkich"[19].

Zdaniem Samuela Blacka, problem ten zajmuje poczesne miejsce w nowoczesnym liberalizmie kontraktualnym, a w przypadku Rawlsa, znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim na gruncie „[…] teorii sprawiedliwości. Zawiera ona wskazania, w jaki sposób wiele materialnych dóbr i możliwości należy rozdzielić w społeczeństwie pomiędzy osoby […] (i pokazuje to) […] mając na względzie egalitarne jednostkowe prawa socjalne każdego członka społeczeństwa"[20].

W tym kontekście dają się wyróżnić trzy charakterystyczne twierdzenia w przedmiocie[21]: (1) pojęcie *sprawiedliwości dystrybutywnej*, zgodnie z którym odstępstwa od równości w dystrybucji muszą być uzasadnione; (2) antykosmopolitycznego podejścia, zgodnie z którym zakres sprawiedliwości ograniczony zostaje bezpośrednio lub pośrednio do jednego narodu lub „społeczeństwa"; (3) indywidualistycznego stanowiska konstytucyjnego, jakie wyróżnia się brakiem wspólnej koncepcji „dobra".

Pierwsza teza, dotycząca sprawiedliwości dystrybutywnej, odgrywa zasadniczą rolę w teorii sprawiedliwości Rawlsa i jest szeroko podzielana przez współczesnych liberałów. U jej podstaw leży „uniwersalne założenie osobowości moralnej"[22], przyjmujące *a priori* istnienie osobowości moralnej, jako cechy właściwej dla każdej jednostki. Podstawową ideą jest to, że niezależnie od posiadanych autentycznych uzdolnień i dokonań, niezależnie od statusu społecznego lub przynależności do struktur lokalnych „[...] każdy jest obdarzony pewnymi zdolnościami ważnymi z moralnego punktu widzenia, jakie w projekcie sprawiedliwych instytucji dają mu prawo do traktowania na równi z innymi"[23].

Wszystkie jednostki ludzkie mają potrzebę moralną uczestnictwa na równych prawach w budowie sprawiedliwych instytucji i w ten sposób zyskują moralne prawo do korzystania na równi z innymi z (wszelakich)[24] dystrybuowanych środków, jakie uważane są (przez odnośną jednostkę społeczeństwa) za odpowiednie w obrębie jej granic. Sprawiedliwość dystrybutywna jest nadal propagowana w ramach podejścia właściwego dla współczesnego liberalizmu kontraktualnego „[…] zakładającego, że instytucje wspólne dla wszystkich winny być możliwie sprawiedliwe z zasady dla każdego racjonalnego uczestnika. […] Oznacza to, że niektóre osoby mogą być skazane na głód i nędzę wyłącznie z tego powodu, że przydział zasobów społecznych został już rozparcelowany. Można mieć uzasadnione wątpliwości, czy ten arbitralny sposób traktowania żywotnych interesów ludzkich może liczyć na powszechną aprobatę"[25].

---

[19] Tamże, s. 664.

[20] S. Black, *Individualism at an Impasse*, „Canadian Journal of Philosophy" 1991, vol. 21, no. 3, s. 348.

[21] Tamże, 349.

[22] Tamże, s. 350.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 351.

[25] S. Black, *Individualism*…, s. 351–352.

Trzecią przesłankę przemawiającą za sprawiedliwością dystrybutywną stanowić może „zasada zadośćuczynienia”[26], w myśl której ludzie nie mogą ponosić odpowiedzialności lub zaciągać zobowiązań z powodu swoich naturalnych wad lub zalet. Są one moralnie arbitralne i stąd wszelkie korzyści lub koszty związane z nimi są przedmiotem redystrybucji wewnątrz społeczeństwa zgodnie z zasadami sprawiedliwości. Tak więc, pierwsza teza współczesnego liberalizmu – sprawiedliwość dystrybutywna – nie podsuwa żadnego racjonalnego ani bezpośredniego, ani pośredniego argumentu, uzasadniającego ograniczenie jej zakresu do jakiegoś konkretnego zbiorowiska ludzkiego.

W ramach tego rewizjonistycznego paradygmatu liberalnego osoby przybywające zza granicy uważane są generalnie za te, w stosunku do których nie istnieją żadne podstawy, aby dawać im cokolwiek mniej aniżeli nakazuje równe traktowanie – jako, że nieco mniej zakrawałoby już na etnocentryzm. Problem w tym, jak twierdzi James Fishkin, „że specjalne zobowiązania […] nie mają najmniejszych postaw na żadnym podstawowym poziomie. […] Jeśli natomiast spróbujemy wprowadzić specjalne zobowiązania […] wprowadzamy czynnik spoza paradygmatu”[27].

Druga ważna teza rewizjonistycznego liberalizmu, to jest antykosmopolityczne nastawienie, przeciwstawia się uniwersalizmowi leżącemu u podstaw sprawiedliwości dystrybutywnej. Dostrzega to Black, pisząc, że „rewizjonistyczni liberałowie hołdują poglądowi, że stosunek sprawiedliwości powinien ograniczać się do członków istniejących już społeczeństw […] z czego wynika […] że zobowiązania w stosunku do outsiderów mają mniejszy zakres niż te, panujące między członkami społeczności, jako że […] *zasady sprawiedliwości wiążą się z członkostwem nieobojętnym na istniejące granice politycznych wspólnot*”[28]. Podejście to stosowane jest przez Rawlsa i Dworkina.

W świetle powyższych uwag nasuwa się pytanie, jak można pogodzić uniwersalność osobowości moralnej, fundamentalnej z punktu widzenia utrzymania tezy o sprawiedliwości dystrybutywnej z nieodłącznym partykularyzmem ograniczania zasad sprawiedliwości do zamkniętej społeczności politycznej?

Jeśli podstawy równej dystrybucji wewnątrz społeczeństwa tkwią w pewnych uniwersalnie obowiązujących atrybutach, jakie jego członkowie chcą podzielać, wówczas prawa, których domagają się ludzie winny być niezależne od ich obywatelskiego statusu. Kiedy jednak liberałowie ograniczają zakres sprawiedliwości, wniosek z tego jest taki, że prawa ludności wynikają w jakiś sposób z ich pozycji jako obywateli[29]. Jeśli zatem stwierdzamy sprzeczność pomiędzy dwiema pierwszymi przesłankami rewizjonistycznego liberalizmu a nieodłącznym indywidualizmem wynikającym

[26] Tamże, s. 353–354.

[27] J. Fishkin, *Theories of justice and international relations: the limits of liberal theory*, [w:] *Ethics and International Relations* ed. A. Ellis, Manchester University Press, Manchester 1986, s. 3–4.

[28] S. Black, *Individualism*…, s. 354–355.

[29] Tamże, s. 355–356.

z trzeciej przesłanki, wykluczającym przypisywanie niezależnej wartości moralnej bytom kolektywnym, to jak wówczas zajmować się problemem granic politycznych, nie tracąc zarazem z pola widzenia podstawowych wartości liberalizmu?

Jednym z możliwych wyjść jest przyjęcie stanowiska kosmopolitycznego i pogodzenie się z faktem, że sprawiedliwość dystrybutywna winna mieć zastosowanie na ogólnoludzkim poziomie, tj., że polityczne granice powinny zniknąć lub służyć jedynie identyfikacji poszczególnych grup, generalnie odpowiedzialnych za wypełnianie na danym obszarze praktycznie wykonalnych obowiązków.

„W skali licznych powszechnych obowiązków widać, że zadania, jakie […] są wtedy wykonywane z większą skutecznością, kiedy są wewnętrznie podzielone, a określonym osobom przypisana została szczególna odpowiedzialność za konkretne części zadania. […] Granice narodowe […] odgrywają w dużej mierze tę samą funkcję. Obowiązki, które państwa […] mają wobec swych obywateli nie są […] szczególne […] stanowią one jedynie ogólne obowiązki, które każdy ma w stosunku do innych ludzi na całym świecie”[30]. Jeśli by przyjąć ten punkt widzenia odnośnie do redystrybucji w skali globalnej, granice wyznaczać będą te obszary, gdzie każdy rząd odpowiadać będzie za zarządzanie procesem dystrybucji.

Tego typu kosmopolityczne podejście, ukierunkowane na rozwiązanie sprzeczności pomiędzy potrzebą liberalnej moralności w połączeniu z uniwersalną bezstronnością a istnieniem granic, jakie ograniczają obecnie zakres redystrybucji, byłoby prawdopodobnie możliwe do przyjęcia przez wielu liberalnie nastawionych teoretyków. W efekcie można by spodziewać się redystrybucji dóbr na pożądanym poziomie, bez naruszania istniejącego społecznego *status quo*. Należy sądzić, że niewielu teoretyków, a z pewnością jeszcze mniej zwykłych obywateli, byłoby w stanie zaakceptować ideę granic stojących otworem dla wszystkich imigrantów, nawet w sytuacji osiągnięcia nieodzownego stopnia szerzej rozumianej równości. Argumentem innego rodzaju jest jednak to, że jeśli równość ma ulec uniwersalizacji, winna także obejmować równe możliwości wyboru miejsca zamieszkania (z gwarancją „sprawiedliwego” poziomu praw własności niezależnie od ich rodzaju) oraz to, że liberalna moralność wymaga otwartych granic.

W literaturze przedmiotu spotykamy się ze stanowiskiem, że niezależnie od partykularystycznego nastawienia liberalizmu kluczową kwestią jest to, czy zasady te nadają się do zastosowania w warunkach wewnętrznych jednego państwa czy też całego świata. Timothy King pisze, że jeśli przyjąć globalny punkt widzenia, wówczas zastrzeżenia dotyczące wolności odrzucają zazwyczaj ograniczenia odnoszące się ruchów migracyjnych, chyba że pojawią się jakieś bardzo istotne przeciwwskazania[31].

---

[30] R. E. Goodin, *What Is so Special…*, „Ethics” 1988 (July), vol. 98, s. 681.

[31] T. King, *Immigration from Developing Countries: Some Philosophical Issues*, „Ethics” 1983 (April), vol. 93, s. 525–536.

Z takim podejściem skłonna byłaby zapewne zgodzić się część teoretyków[32], uznając za dopuszczalną całkowitą swobodę indywidualnego przekraczania granic. Gdyby jednak ideę całkowitego otwarcia granic połączyć z redystrybucją dochodu i zasobów w skali globalnej, to prowadziłoby to do przyjęcia czysto kosmopolitycznego punktu widzenia, że granice nie mają znaczenia i nie mogą być oceniane w kategoriach moralnych. Jednakowoż, niezależnie od niewątpliwych mocnych stron stanowiska kosmopolitycznego, jego spójności i walorów moralnych, nie będzie ono przedmiotem naszej uwagi, skupiającej się bardziej na tym, co mogłoby zostać przedstawione jako „mocne kontrargumenty" wobec kosmopolitycznego punktu widzenia.

Liberalne rozwiązania

W związku z powyższym, kwestia odpowiedniej jednostki odniesienia, jak też i to, w jaki sposób mają być wyznaczane granice rysuje się jako problem zarówno na gruncie ogólnej teorii demokratycznej, jak i teorii sprawiedliwości w szczególności. W praktyce, w liberalnej teorii przeważa założenie, że jednostka społeczna istnieje i legitymizuje przez fakt swego istnienia powstałe państwa liberalne w stopniu, do jakiego wcielają one w życie zasady sprawiedliwości. Brak jednak w niej najwyraźniej miejsca na normatywne rozważania na temat granic. Podejście to odcina liberalną teorię od teoretycznego zaplecza umożliwiającego podjęcie problemu secesji lub pokrewnych kwestii terytorialnych. W dodatku, brak wynikającej z dyskusji interpretacji i teorii w odniesieniu do tego problemu, stawiają liberalizm (przynajmniej na pozór) w pozycji wypierającego się w sposób dość niewiarygodny własnej logiki dzielenia się bogactwem oraz poziomem życia przez istniejące liberalne demokracje z resztą świata. Jednak, należałoby uwzględnić dwa podejścia nowoczesnego liberalizmu ze względu na możliwości, jakie stwarzają dla uzasadniania granic politycznych jako co najmniej barier dla nieograniczonej imigracji, jeśli już nie jako granic limitujących obszary redystrybucji zasobów i dochodu[33].

---

[32] Zob.: J. L. Hudson, *The Philosophy of Immigration*, „The Journal of Libertarian Studies" 1986, vol. 8, no. 1, s. 51–62; J. H. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, „Review of Politics" 1987, vol. 49, no. 2, s. 251–273; J. Krepelka, *A Pure Libertarian Theory of Immigration*, „The Journal of Libertarian Studies" 2010, vol. 22, s. 35–52; P. C. Meilaender, *Liberalism and Open Borders: The Argument of Joseph Carens*, „International Migration Review" 1999, vol. 33, no. 4, s. 1062–1081; J. H. Carens, *Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration*, „International Migration Review", vol. 30, no. 1, Special Issue: *Ethics, Migration, and Global Stewardship*, 1996, s. 156–170.

[33] W ramach omawianego tematu można stwierdzić, że dwie kwestie – redystrybucja zasobów i migracja w znacznej mierze wyczerpują problem moralnego znaczenia granic. Trzecia kwestia dotycząca granic, związana z interakcją z innymi narodami nie wymaga omawiania w świetle zakładanego istnienia świata sprawiedliwych jednostek politycznych. Jeśli wszystkie polityczne jednostki wykonują sprawiedliwe rządy i wszystkie granice są sprawiedliwie określone, żaden sprawiedliwy przypadek nie może istnieć dla jednej jednostki i nie znajdować odbicia w sprawach innej jednostki.

Pierwsze z nich stwarza możliwość wyciągnięcia normatywnych konsekwencji z określonych właściwości empirycznych lub cech charakterystycznych indywidualnych osób czy społeczeństw, takich jak na przykład kultura i język. Jednakowoż, zastosowanie liberalnego paradygmatu, przy założeniu moralnego znaczenia takich obiektywnych cech, musi znajdować oparcie w indywidualistycznych przesłankach. Podejście to, jeśli ma być owocne, powinno dostarczyć *racjonale* dla grup sprawujących w swoich społeczeństwach kontrolę nad przekraczaniem granic (zarówno w wypadku przybycia, jak i opuszczania terytorium państwowego) będącą środkiem ochrony miejscowej kultury i języka. Drugą możliwością jest uzasadnienie wspólnoty politycznej poprzez prawo jednostek do stowarzyszania się zgodnie z ich własną wolą, a w konsekwencji prawo do demokratycznego decydowania o tym, kogo chcą wpuścić w granice swego terytorium oraz czy chcą (czy też nie) praktykować wewnętrzną redystrybucję zasobów na jakimś szczeblu, poza tym, będącym w praktyce ich moralną powinnością wobec całego świata. W świetle takiego podejścia granice polityczne zyskują swe normatywne znaczenie wynikające z *consensusu* jednostek ludzkich żyjących w ich granicach[34].

W dalszej części wywodów przedstawiony zostanie przegląd wybranych nowoczesnych liberalnych prób dowiedzenia, że kultura lub narodowość mają swoją niezależną wartość normatywną, a w efekcie także i moralne implikacje dla decyzji politycznych.

Kultura jako podstawa politycznej wspólnoty

Prawdą jest, że większość obywateli żyjących w liberalnych społeczeństwach oraz ich polityczni przywódcy przyjmują za oczywiste, że wspólna kultura, narodowość czy język są „najlepszą" podstawą lub oparciem dla demokratycznego państwa i że granice winny, na tyle na ile jest to możliwe, odzwierciedlać zasięg narodowej kultury.

Może wydawać się dziwne, że przekonanie to utrzymuje się na równi z generalną preferencją do trzymania się istniejących granic i ogólną, jeśli nawet słabo artykułowaną, tendencją do kategorycznego sprzeciwiania się ich zmianie. W szczególności za wysoce nieprzemyślane, a nawet moralnie nieusprawiedliwione, uważa się dążenie do secesji, jeśli zwolennicy tego kroku nie są w jakiś sposób ciemiężeni lub padli ofiarą pewnej historycznej niesprawiedliwości. Nie oznacza to jednak, że podejście to może być w równym stopniu filozoficznie uzasadnione na gruncie liberalnej teorii politycznej.

---

[34] Nie jest tutaj omawiane, jakiego rodzaju dystrybucja dóbr, jeśli jakakolwiek w ogóle, jest należna całej ludzkości, w przeciwieństwie do dystrybucji dotyczącej współziomka – obywatela. Należy założyć jedynie, że możliwe jest, iż są to dwa różne obowiązki. O ile redystrybucja na skalę międzynarodową wymaga bezwzględnej równości indywidualnych dochodów, jakiś wyższy rodzaj redystrybucji na poziomie zasobów wewnętrznych jest zawsze możliwy w granicach narodowych.

Po pierwsze, należy zauważyć, że przykładanie moralnej wagi do arbitralnej cechy jaką jest kultura czy narodowość traci na znaczeniu w świetle kryterium bezstronności postulowanej we współczesnej myśli etycznej, ponieważ w wyniku takiego podejścia jedni mogą spodziewać się nieuzasadnionych korzyści, podczas gdy drudzy niesprawiedliwych obciążeń. Po drugie, fakt, że homogeniczne kulturowo państwa mogą być funkcjonalnie użyteczne dla liberalnych rządów demokratycznych nie musi koniecznie stanowić uzasadnienia dla nadawania szczególnego moralnego znaczenia temu argumentowi. Niewolnictwo było przecież, w pewnym kontekście i dla pewnych grup, praktyką społecznie użyteczną. Bycie użytecznym nie daje jednak żadną miarą moralnego uzasadnienia dla (samej) instytucji. Po trzecie, nie jest wcale oczywiste to, że grupie, narodowości czy językowi może być nadany status normatywny bez odrzucenia jednej z podstawowych przesłanek liberalizmu – moralnego prymatu jednostki nad grupą. I po czwarte, nie możemy mieć pewności, czy nawet, jeśli kulturze przynależne jest specjalnie znaczenie moralne, to, czy pociąga to za sobą praktyczne odpowiedzi na temat problemu granic.

Argumentacji na rzecz uznania „kulturowego narodu" jako podstawy dla politycznego państwa dostarczają zwolennicy podejścia funkcjonalnego. Przykładem argumentacji tego typu może być opinia Davida Millera, który napisał, że „[…] państwo może być bardziej zdolne do życia jako instytucja – może być mniej podatne na niepokoje, mniej poczuwające się do rządzenia swymi poddanymi przy pomocy brutalnej siły – jeśli społeczeństwo regulujące je jest wspólnotą narodową"[35]. Dodatkowe korzyści zależeć mają od roli, jaką odgrywa zaufanie w tworzeniu trwałej wspólnoty politycznej[36]. Nawet jeżeli rola państwa ulega zmniejszeniu, jednostka polityczna nie jest w stanie funkcjonować bez pewnej dozy zaufania i wzajemnego uznania w stosunkach pomiędzy nieznającymi się obywatelami.

Miller wyraża przekonanie, że więzi wspólnotowe są poważnym źródłem zaufania w stosunkach pomiędzy pojedynczymi obywatelami, którzy nie znają się nawzajem i którzy są w położeniu umożliwiającym obserwowanie na bieżąco swoich zachowań[37]. W odpowiedzi na argumentację Millera można powiedzieć, że tak naprawdę to z normatywnego punktu widzenia niewiele z niej wynika. Przecież równie dobrze można by posłużyć się argumentem, że biali ludzie wolą towarzystwo białych, frankofoni mówiących po francusku, a wegetarianie stroniących od spożywania mięsa?

W sumie chodzi tutaj o empirycznie prawdziwe lub nieprawdziwe twierdzenia dotyczące ludzkich preferencji. Należy jednak, do pewnego stopnia, uwzględnić „moralny" wydźwięk (tych niezbyt istotnych faktów) przy podejmowaniu

[35] D. Miller, *The Nation-state: a modest defence*, [w:] *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, red. Ch. Brown, Routledge, London and New York 1994, s. 133–158 (s. 136).

[36] Tamże, s. 137.

[37] Tamże, s. 138.

praktycznych decyzji politycznych; nie musi się jednak koniecznie podnosić takich faktów empirycznych do rangi moralnych pryncypiów. Prywatnie, jednostki ludzkie mają z całą pewnością prawo do własnych preferencji psychologicznych; jednakowoż nic nie daje im prawa do wyrażania tychże na forum publicznym, chyba że można to robić zgodnie z zasadami sprawiedliwości i bez naruszania czyichkolwiek praw. Inne argumenty, jakie próbuje się wysuwać w celu nadania formacyjnego statusu kulturze, nierzadko stanowią próbę przyznania statusu moralnego odmiennej grupie, innego niż status moralny jednostek ludzkich, które wchodzą w skład grupy. Być może jest to wynikiem jakiegoś perfekcjonistycznego nastawienia, jakie sprawia, że pewien szczególny sposób życia uważany jest za bardziej wartościowy (przynajmniej dla tych, którzy się z nim identyfikują) niż inne. Pisząc o funkcjonalnych zaletach państwa narodowego, mających uwiarygodniać go politycznie, Miller twierdzi na przykład, że „[…] narody mogą być bardziej operatywne jako wspólnoty samorządne, ponieważ mogą być dzięki temu w większej mierze zdolne do zaspokajania aspiracji zbiorowych swoich członków”[38].

Przyjmując to za dobrą monetę, należałoby jednak spytać, pod jakim względem są one bardziej udane? Czy są może bardziej skuteczne w „chronieniu wspólnej kultury, którą uosabia naród”?[39] Z interesującego nas punktu widzenia winna to być raczej odpowiedź w rodzaju, że pewnym uzasadnieniem dla homogenicznego kulturowo narodu *politycznego* jest to, że jest on w stanie lepiej chronić jednorodność kulturową. W tym miejscu należałoby oczekiwać argumentu uzasadniającego, dlaczego wspólna kultura ma do pewnego stopnia wyjątkowy status moralny, zasługujący na specjalne względy lub uzasadniający szczególne traktowanie. Argumentu takiego jednakowoż Miller nie podaje.

Nierzadko argumentacja podnosząca znaczenie członkostwa grupowego skłania się w stronę przyznania grupie kulturowej niezależnego statusu moralnego, co pozostaje w jawnej sprzeczności z właściwym liberalizmowi prymatem jednostki. Przykładem tego może być argumentacja, którą przedstawiają Avishai Margalit i Joseph Raz[40] piszący o wartości „grup tożsamościowych” (*encompassing groups*), jakie odgrywać mają, ich zdaniem, szczególną rolę w zapewnieniu dobrobytu jednostce. Więź grupowa oparta jest w tym wypadku na wspólnej kulturze, jaka obejmuje swym zasięgiem wiele ważnych dziedzin życia i wyznacza przez swój odrębny charakter pozycję należnych do niej jednostek. A. Margalit i J. Raz twierdzą, że dobrobyt takiej grupy wynika z troski o indywidualny dobrobyt poszczególnych jej członków. Stąd też grupom tym należy się moralny status polityczny i winny one mieć możność określania politycznego charakteru obszarów geograficznych, gdzie członkowie grupy stanowią większość mieszkańców.

---

[38] Tamże, s. 139.

[39] Tamże, s. 141.

[40] A. Margalit, J. Raz, *National Self-Determination*, „Journal of Philosophy” 1990, vol. 87, no. 9, s. 439–461.

Z punktu widzenia nowoczesnego liberalizmu podejście to wydaje się dość problematyczne. W gruncie rzeczy członkostwo w grupach, o jakich mowa, „jest sprawą przynależności, a nie indywidualnych osiągnięć". Przypisywanie moralnego znaczenia czemuś, co nie jest faktycznie poza wyborem kłóci się z liberalną ideą wartości autonomii. Jednakowoż, Margalit i Raz argumentują, że ludzie mogą stopniowo i nie bez dużego wysiłku „migrować, przenikając do innych środowisk, odrzucać poprzednie kultury i asymilować nowe"[41]. Niemniej jednak, i w tym wypadku nadal nie wiadomo, co miałoby stanowić tytuł do wyjątkowego statusu grupy kulturowej, z którą utożsamia się jednostka? Nie jest bynajmniej jasne, z jakiego powodu grupy kulturowe miałyby się cieszyć jakimś szczególnym statusem w odróżnieniu od innych grup – na przykład, religijnych lub klasowych (zawodowych). Zwolennicy tego poglądu podnoszą zazwyczaj dwa istotne ich zdaniem powody.

Po pierwsze, „członkostwo w takiej grupie ma ogromne znaczenie dla dobrobytu jednostki, ponieważ wpływa w znacznym stopniu na zwiększenie czyichś możliwości. Po drugie, zakłada się, że rozkwit kultury przekładać się ma na dobrobyt jej członków"[42]. Wielu jednakże uważa, w odniesieniu do własnej grupy religijnej, że dobrem bardziej znaczącym jest jej dobro duchowe i ogólny dobrobyt własnej klasy, prowincji lub regionu – aniżeli osobisty dobrobyt materialny. A zatem, czym w istocie jest dla cytowanych autorów „dobrobyt" i dlaczego uprzywilejowują oni grupę kulturową?

Inne wysiłki w kierunku uzasadnienia, jakie pozwala przypisywać polityczne znaczenie kulturze lub narodowości są w gruncie rzeczy z natury swej kolektywistycznej lub komuniteriańskiej proweniencji[43] i w związku z tym rozpatrywanie ich tutaj wykraczałoby poza ramy tematyczne niniejszych rozważań. Warto wspomnieć jednak o zawartych w liberalnym paradygmacie kompleksowych próbach wnioskowania o politycznym znaczeniu na podstawie języka lub kultury. To, że do pewnego stopnia możemy mówić o przyznaniu językowi i kulturze uprzywilejowanego statusu moralnego może stanowić argument; możemy jednak mówić także o tym, że podejście to odmawia moralnego prymatu jednostce, odsuwając ją na bok. Argument ten w kontekście liberalnego paradygmatu nie może być do końca przekonujący w kwestii przyznawania językowi lub kulturze rangi wyższej niż poziom zwyczajnej preferencji, jaka zasługuje na status moralny nie większy niż wszelkie inne indywidualne upodobania. A co za tym idzie, może stać się przedmiotem politycznej ekspresji jedynie wtedy, kiedy nie narusza to innych praw.

Należy zauważyć, że żaden z filozoficznych argumentów dyskutowanych poniżej nie dotyczy bezpośrednio kwestii granic suwerennych państw. Kontekst, w jakim rozwijane są argumenty odnoszące się do wewnętrznej polityki kulturalnej

---

[41] Tamże, s. 444.

[42] Tamże, s. 449.

[43] Zob.: R. R. Garet, *Communality and Existence: The Rights of Groups*, „Southern California Law Review" 1983, vol. 56, no. 5, s. 1001–1075; G. Binder, *The Case for Self-Determination*, s. 223–270; D. Bell, *Communitarianism and its critics*, Clarendon Press, Oxford 1977, s. 125–127.

i językowej dotyczą tożsamości narodowej – zwłaszcza tam, gdzie znajdują one zastosowanie do mniejszości. Tak więc, byłoby dalece nieuzasadnionym, ażeby argumenty te ekstrapolować, przenosząc ich zastosowanie na sprawę granic. Niniejsze rozważania w swej warstwie krytycznej odnoszą się nie tyle do wysuniętych bezpośrednio argumentów, lecz zasadniczo do implikacji stanowisk odnoszących się pośrednio do kwestii granic w teorii liberalnej. Zamiarem naszym jest bowiem unaocznienie filozoficznych trudności, na jakie napotyka liberalizm, kiedy usiłuje nadać w swych teoriach politycznych normatywne znaczenia kulturze lub językowi.

Yael Tamir w głośnej książce *Liberal Nationalism* pisze, że „prawo do narodowego samostanowienia jest niczym innym jak tylko szczególnym przypadkiem prawa do kultury”[44]. W swych rozważaniach rozgranicza celowo prawo do samostanowienia narodu od zwykłego nacjonalistycznego domagania się własnego państwa, jednakże nie podaje argumentu pozwalającego na uznanie szczególnej wartości normatywnej kultury narodowej. Y. Tamir wprowadza w swych dociekaniach koncept „kontekstualnej jednostki”, którą, jej zdaniem, jest każda „autonomiczna osoba, zdolna do refleksji nad […] koncepcją dobra, świadoma własnych celów i swoich kulturowych i narodowych przynależności, ale też zdolna do podejmowania takich wyborów, którą łączy więź z określonym środowiskiem społecznym i kulturalnym, z jakiego czerpie dla siebie kryteria oceny”[45].

Podobnie jak w wypadku komuniteriańskiego wyobrażenia osoby, przynależność kulturowa, historia i język są „konstytutywnymi cechami danej jednostki ludzkiej”[46]. Tamir wylicza szereg powodów, dla jakich chęć zachowania przez *kontekstualną osobę* (tj. uwarunkowaną przez kontekst społeczno-kulturowy) narodowej kultury winna być respektowana[47]. Kultura jest, w jej przekonaniu, czynnikiem konstytuującym tożsamość osoby i zasadniczo znaczącym środkiem umożliwiającym jednostce dokonywanie wyborów. Ponadto, poszanowanie wyboru, jakiego dokonuje jednostka, wybierając własną kulturę, jest konkretnym przykładem poszanowania wyborów indywidualnych w ogóle. Wolność wyboru własnej kultury jest częścią wykonywania czyjejś osobistej autonomii. Y. Tamir wskazuje na potrzebę rozróżnienia pomiędzy kulturowym samostanowieniem jako prawem narodu (grupy kulturowej) do zachowania i wyrażania publicznie swych kulturowych właściwości a demokratycznym samostanowieniem jako prawem do demokratycznych instytucji politycznych[48]. Warunkiem dla tego drugiego jest istnienie demokratycznych instytucji, natomiast pierwsze wymaga specjalnych rozwiązań instytucjonalnych, pozwalających na odwzorowanie konkretnej

---

[44] Y. Tamir, *Theoretical difficulties in the study of nationalism*, [w:] *Theorizing Nationalism*, ed. R. Beiner, State University of New York Press, New York 1999, s. 67–90; Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton New York, 2001, s. 73.

[45] Tamże, s. 33.

[46] Tamże.

[47] Tamże, s. 35–37.

[48] Tamże, s. 70–72.

kultury w przestrzeni publicznej. W sumie, kulturowe samostanowienie jest „prawem każdej osoby do wyrażania swej narodowej tożsamości, w celu ochrony, zachowania i kultywowania istnienia narodu jako odrębnej jednostki”[49].

Jeśli argument Tamir odnośnie do prawa do samostanowienia narodowego ma być zastosowany w drodze ekstrapolacji do kwestii stanowienia granic politycznych, to trzeba stwierdzić, że zawodzi niestety pod dwoma względami. Pod względem praktycznym podejście to rozmija się z aktualnymi oczekiwaniami kulturowymi lub językowymi zwolenników idei państwa narodowego. Większość ruchów narodowych domaga się bowiem ucieleśnienia swej kultury, języka etc. w suwerennym państwie[50]. Nie sposób jednak wyobrazić sobie, aby każdy kulturowy (w odróżnieniu od politycznego) naród był w stanie zrealizować własne ambicje utworzenia państwa, więc Tamir zdecydowanie odrzuca ten wniosek i opowiada się za formalnym uznaniem kulturowych narodów w ramach istniejących już państw. „Gdyby państwo narodowe było jedynym sposobem na realizację prawa do samostanowienia narodów” – twierdzi Tamir – to „jego wdrożenie pozostałoby jedynie przywilejem nielicznych szczęśliwców [...] [natomiast podejście kulturowe] [...] pozwala wszystkim narodom korzystać z niego chociaż w nieco innej formie”[51].

Podkreślić należy, że dla większości „narodowców” pełna suwerenność polityczna i ekonomiczna stanowi niezbędny warunek dla całkowitej ochrony kultury. Tamir uważa, że bez standardowego ekwipunku, jakim dysponuje suwerenne państwo, kultury stają się niczym więcej jak tylko folklorem; niemniej jednak nie zajmuje stanowiska w sprawie granic politycznych, w ramach których rzeczone kultury mogą liczyć na publiczne uznanie. Wiele zdaje się wskazywać, że Tamir traktuje problem granic politycznych jako problem funkcjonalny, jaki winien zostać rozstrzygnięty w oparciu o kryterium „skuteczności”[52]. Nie zastanawia się jednak nad tym, jakie należałoby podyktować rozwiązanie na wypadek, gdyby jednostki zdecydowały się odrzucić „skuteczne rozwiązanie” na rzecz jakiegoś innego rozstrzygnięcia.

Należy stwierdzić, że pod względem filozoficznym, Tamir nie podała żadnych argumentów na rzecz wyjątkowego statusu kultury i wiążącego się z tym normatywnego jej znaczenia. Nie odpowiada też na pytanie, dlaczego preferencje kulturowe zasługiwać mają na uznanie bardziej niż jakakolwiek inna forma upodobań indywidualnych. Nowoczesna teoria liberalna[53] zasadniczo traktuje równość bardziej jako problem alokacji dóbr pierwotnych lub zasobów podsta-

[49] Tamże, s. 72.

[50] Zob. np. H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, MacMillan, New York: Company 1961, s. 19; A. D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, New York University Press, New York 1979, s. 2–4; E. Gellner, *Nations and nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1983, s. 15–16.

[51] Y. Tamir, *Liberal…*, s. 9.

[52] Tamże, s. 150–151.

[53] Zob.: J. Rawls, *Teoria...*, s. 671–672; J. Rawls, *Liberalizm…*, s. 262–264 lub R. Dworkin, *What is Equality*?, Parts I and II, „Philosophy & Public Affairs” 1984, vol. 10, no. 3, s. 185–246 i vol. 10, no. 4, s. 283–345.

wowych (włącznie z podstawowymi prawami i wolnościami, jak również kontroli na pewnym szczeblu zasobów materialnych) aniżeli jako równość w zaspokajaniu preferencji.

W tym kontekście nie widać żadnego racjonalnego uzasadnienia dla jakiego czyjeś dążenie do odwzorowania własnej kultury w przestrzeni publicznej miałoby (mieć) inny status moralny aniżeli jakakolwiek inna forma osobistej preferencji i dla jakiego czyjaś kulturowa preferencja w przeciwieństwie do chociażby ekonomicznej, miałaby liczyć się bardziej (lub mniej) w określaniu kształtu politycznej jednostki. Tamir nie podaje żadnych argumentów odnośnie do traktowania preferencji kulturowych inaczej niż innych preferencji dotyczących pozostałych dziedzin życia, poza stwierdzeniem, że są one w jakimś sensie „konstytutywne" dla pojedynczej osoby. Jakkolwiek twierdzi, że określona kultura stanowi warunek *sine qua non* dla dokonania wyboru, to nie udało jej się pokazać na przykładzie własnej kultury, że spełnia ona kryterium dobra pierwotnego w rozumieniu Rawlsa. Argumenty, jakie przytacza, nie zwiększają znaczenia kultury dla jednostki, a co więcej, ich wymowę osłabia inny argument, przyznający, że ludzie mogą swobodnie zmieniać swoją przynależność kulturową[54].

Jeśliby uznać ten, w rzeczy samej, bardzo liberalny wniosek, to w jaki sposób preferencje kulturowe mogłyby posiadać inny status moralny niż inne pozostałe preferencje? Jeśli jakakolwiek struktura kulturowa może być źródłem statusu moralnego, to w takim razie, dlaczego jakaś konkretna kultura ma prawo domagać się dla siebie poparcia i ochrony? Widać stąd, że Tamir, posługując się liberalnym paradygmatem o moralnym prymacie autonomicznej jednostki ludzkiej, nie jest w stanie podać filozoficznego uzasadnienia, dlaczego kultura jednostki lub jej kulturalne preferencje zasługują na odmienny (specjalny) status niż preferencje innego rodzaju.

Will Kymlicka[55] twierdzi, że czyjaś własna kultura jest *de facto* dobrem pierwotnym w znaczeniu Rawlsowskim. Takie dobra nie stanowią same w sobie wartości, jakkolwiek podlegają wartościowaniu, ponieważ umożliwiają nam dokonywanie wyboru drogi życia lub dają pole do zmiany naszej dotychczasowej drogi życiowej, jeśli tego chcemy. Stanowią też narzędzia lub środki wspierania autonomii jednostki. Kymlicka twierdzi, że nasze decyzje dotyczące tego, jak żyć dokonywane są zawsze w kontekście wyboru poddawanego nam przez naszą kulturę. Nie wybieramy przecież z nieskończonej ilości możliwości, ale wybieramy spośród różnych opcji to, co, jak wierzymy, jest dla nas najbardziej wartościowe wśród rzeczy, jakie są nam dane[56]. Zakres naszych możliwości jest zdeterminowany przez nasze warunki językowe i historyczne, a „nasz język i historia pełnią

[54] Y. Tamir pisze, że „[…] narodowa kultura nie jest więzieniem, a więzi kulturowe nie są kajdanami […] jednostki ludzkie nie tylko powinny mieć prawo do wyboru grupy narodowej do której zechcą przynależeć, ale także muszą mieć prawo do definiowania znaczenia przykładanego do tego członkostwa. Zob.: Y. Tamir, *Liberal…*, s. 37.

[55] W. Kymlicka, *Liberalism. Community and Culture*, Chapter 8, Claredon Press, Oxford 1989.

[56] Tamże, s. 164.

rolę mediów, przez które zyskujemy świadomość dostępnych możliwości i ich znaczenia”[57].

Lecz znaczenie kultury jako „kontekstu wyboru” (*context of choice*) nie jest bynajmniej oczywiste. Znaczenie to różni się bowiem od wszelkich innych specjalnych cech indywidualnych, jakie zazwyczaj pojmowane są jako zespół cech, tworzący kulturę. Zdaniem Kymlicki „[…] członkostwo kulturowe nie pociąga za sobą żadnego koniecznego związku ze wspólnymi celami, charakterystycznymi w danym momencie dla konkretnej kultury. Za dobro pierwotne uznawana jest kulturowa wspólnota wyboru, a nie charakter wspólnoty lub charakterystyczny dla niej tradycyjny sposób życia, jaki ludzie mogą zgodnie z własnym uznaniem aprobować lub nie[58].

Nie znaczy to jednak, że dana kultura może istnieć bez specyficznych cech, ale raczej, że żadna pojedyncza cecha lub praktyka – za wyjątkiem języka – nie jest niezbędna do przetrwania kultury. Przykładem tego może być sytuacja w Quebeku, który jeszcze u progu lat 60. XX w., określany był jako francuskojęzyczny, katolicki i tradycyjny, ale później rozwinął się szybko we francuskojęzyczne, świeckie, nowoczesne społeczeństwo. Zdaniem Kymlicki, ta wyraźna zmiana cech społeczeństwa nie reprezentuje tak naprawdę głębszej zmiany lub utraty oryginalnej kultury (jako dobra pierwotnego). A ponieważ większość mieszkańców tego regionu nadal mówi tym samym językiem, kultura, jako *kontekst wyboru*, przetrwała. Nie wiadomo jednak, w jaki sposób kultura pozbawiona wszystkich swoich cech charakterystycznych, za wyjątkiem języka, różni się od ogólnej struktury społecznej, która zapewnia stabilność, porządek itp.

Jeśliby nawet przyjąć, że kultura jest w jakiś szczególny sposób niezależna od swoich cech charakterystycznych i różni się od ogólnych ram społecznych, to dlaczego jakaś konkretna kultura jest dobrem pierwotnym, które zasługuje na uprzywilejowane traktowanie, a nie same tylko ramy kulturowe? Według Kymlicki to właśnie czyjaś rodzima kultura jest dobrem pierwotnym. Pisze on, że „ludzie związani są w istotny sposób ze swoją rodzimą społecznością kulturową […] członkostwem kulturowym, nadającym sens naszej indywidualnej tożsamości i stwarzającym możliwości”[59].

Wychodząc z założenia, że wspólnota kulturowa, z jaką związane są jednostki, pozostaje w jakiś sposób oddzielona od indywidualnych cech danej kultury, Kymlicka definiuje nieomal całą kulturę jako język i może jeszcze jakiś rodzaj historycznego przekazu. „Kultura”, o jakiej mowa, jest jednak „istotna nie tylko z punktu widzenia realizacji wybranych przez nas celów, ale także niezbędna do silnego poczucia, że jesteśmy w stanie wykonywać je w sposób efektywny”[60].

---

[57] Tamże, s. 165.
[58] Tamże, s. 172.
[59] Tamże, s. 175.
[60] Tamże, s. 176.

Pozbawienie jednostek ludzkich zaplecza „kulturowej" struktury i jej szczególnych cech konstytutywnych mogłoby najprawdopodobniej doprowadzić do zahamowania rozwoju, nawet w sytuacji, gdyby pojawiła się możliwość zastąpienia ich przez inne struktury.

I dlatego też, jak pisze Kymlicka, „[…] respektowanie członkostwa kulturowego ludzi i ułatwianie im przechodzenia do innej [kultury] jest nie najlepszą opcją. Wydaje się, że należałoby interpretować dobro pierwotne, jakim jest kulturowe członkostwo jako prawo jednostki ludzkiej do życia we własnej wspólnocie kulturowej"[61].

Argument ten odnosi się do statusu osobistej kultury rodzimej, nadal słabo zdefiniowanej, jednakże różniącej się od struktury społecznej rozumianej jako rodzaj dobra pierwotnego. Oczywiście, gdyby jednak okazało się, że możliwe jest asymilowanie się do innej kultury bez utraty czegoś naprawdę istotnego, argument Kymlicki okazałby się zawodny. Traktowanie przez Kymlicki kultury, jako dobra pierwotnego może nie spełnić pokładanych w tym podejściu nadziei[62]. Przeciwnie, jeśli zechcemy dochodzić istoty podstawowych intuicji autora, może okazać się, że stanowisko prezentowane przez niego jest łatwiejsze do przyjęcia, gdy odczytane zostanie jako swoista odmiana komunitarianizmu.

Kymlicka, zastanawiając się nad implikacjami politycznymi argumentu o przyjmowaniu kultury za dobro pierwotne w rozumieniu Rawlsa, postuluje umiejscowienie mniejszościowych kultur tubylczych (jako programowo przeciwnych migrującym przybyszom) w obrębie kultur większościowych, wychodząc z założenia, że powinny one dysponować odpowiednią władzą polityczną potrzebną do ochrony swoich struktur kulturowych. Pisze on, że „[…] kultury mniejszościowe w państwach wielonarodowych mogą wymagać ochrony przed ekonomicznymi i politycznymi zakusami większościowej kultury, o ile mają zachować „kontekst wyboru" dla swoich członków […], mogą potrzebować samorządnej władzy […] i mogą wymagać ograniczania napływu migrantów lub imigrantów na swoje rodzime terytorium"[63].

Argumentacja ta narodziła się w wyniku ekstrapolacji przesłanki o własnej kulturze rozumianej jako dobro pierwotne na kwestię implikacji granic politycznych (jako co najmniej bariery dla swobodnego przemieszczania się ludzi, nie mówiąc już o partycypacji w zasobach i redystrybucji zasobów większej jednostki). Kymlicka, którego interesowało, czy wybory kulturowe nie są zwyczajnymi preferencjami jednostek i czy powinno im być przypisane w związku z tym specjalne normatywne znaczenie polityczne, poszedł dalej w swoich rozważaniach niż zrobiła to wcześniej Yael Tamir. Wątpliwości związane z jego argumentacją

---

[61] Tamże, s. 176–177.

[62] Szczegółową krytykę argumentacji Kymlicka w tym względzie daje J. R. Danley, *Liberalism, Aboriginal Rights, and Cultural Minorities*, „Philosophy & Public Affairs" 1991, vol. 20, no. 2, s. 168–185. Danley twierdzi, że należy zawsze liczyć się z możliwością asymilacji lub zmiany kultur; stąd też czyjaś własna kultura nie może być uważana za Rawlsowskie dobro pierwotne.

[63] W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 126.

biorą się stąd, że zastosowana ekstrapolacja przenosi kwestie etyczne w wymiar polityczny, jaki stanowi z pewnością kwestia granic. W pierwszej kolejności nasuwa się wątpliwość wiążąca się z sądem, iż dobra pierwotne to takie dobra, do jakich z definicji ma prawo każdy członek społeczeństwa.

Kymlicka argumentuje w ten sposób, że prawa do kultury należą się osobom z racji ich urodzenia w danym społeczeństwie i odmawia w związku z tym tego prawa imigrantom, którzy skorzystali z możliwości swobodnego wyboru i zrezygnowali z własnych struktur kulturowych z chwilą udania się na emigrację. Rzecz jednak w tym, czy byłby skłonny aprobować w odniesieniu do „sprawiedliwych" państw umowę barterową, przyznającą obcemu prawo wjazdu na dane terytorium w zamian za zrzeczenie się praw do innych dóbr pierwotnych, takich jak wolności podstawowe lub możność korzystania z państwowej opieki społecznej należnej obywatelom? Kymlicka nie podaje też przyczyn, dla jakich mniejszości kulturowe i ich terytoria (argument ten odnosi się wyłącznie do ludności żyjącej w skupiskach kulturowych zajmujących jednolity obszar) należy uznać w pierwszej kolejności za uprawnioną część większej jednostki politycznej.

Kymlicka wydaje się wychodzić z przesłanki, że mniejszości mają prawo do jednostronnego ustalenia warunków politycznych dla stosunków łączących ich z państwem, na terenie którego urodzili się i zamieszkują jako zwarta grupa kulturowa. Nie zostało jednak powiedziane, dlaczego niektóre grupy mają prawo domagać się uczestnictwa w niektórych dziedzinach życia publicznego, a z drugiej strony chcą jednostronnie korzystać z wyłączenia z innych. Nic nie stoi przecież na drodze, aby zawierać porozumienia w tej sprawie pomiędzy lokalną mniejszością a większością, ale taka umowa wymagałaby zgody obu stron. Kymlicka nie sięga do argumentów odnoszących się do historycznych porozumień, ale takie argumenty mają, oczywiście, inny charakter od tych, wynikających z zasad sprawiedliwości i Rawlsowskich dóbr pierwotnych.

Po drugie, na podkreślenie zasługuje fakt, że dobra podstawowe są swoistym środkiem do osiągania celów, ale nie są przecież celem samym w sobie. Kultura wydaje się mieć przynajmniej niektóre z cech charakterystycznych, jakie są środkiem samym w sobie. Kymlicka stara się nie zauważać tego problemu, dokonując starannego rozdzielenia kultury jako *kontekstu wyboru* od cech charakterystycznych danej kultury. Rozróżnienie to wymaga jednak ustalenia, czym różni się w szczególności kultura jako *kontekst wyboru* od podstawowej struktury społeczeństwa. W jaki sposób odróżnić załamanie się kontekstu kulturowego od zwykłego defektu istniejącej struktury społecznej? Mimochodem nasuwa się też pytanie, czy samo uznanie języka za fundament kultury wystarcza dla spełnienia roli, jaką postanowił wyznaczyć mu Kymlicka?

Problem ten widoczny jest na przykładzie Quebeku. Jeśli w ogólności kulturze słusznie przypisuje się podstawowe znaczenie, to wydaje się, że Quebek przed i po 1960 r. to dwie odrębne kultury, które łączy jedynie wspólny język. Dla osób przywykłych do kultury sprzed 1960 r. jako swego *kontekstu wyboru*, ich Quebek

przestał w znacznym stopniu istnieć, a pozostał jedynie język[64]. Oczywiście, potrzeba czegoś więcej niż podobieństwa lub różnicy w języku dla uzasadnienia granicy, która, jak już wspomniano, wydaje się pozostawać w sprzeczności z podstawowymi zasadami liberalnej moralności.

Po trzecie, J. Rawls przedstawił argumenty mające na celu potwierdzenie prymatu dóbr pierwotnych. Na czele listy znalazły się podstawowe wolności i ich pierwszeństwo w zestawieniu z prawem do zasobów[65]. Słowem, podstawowe wolności nie mogą stać się przedmiotem targu i zostać „przehandlowane" w zamian za zasoby materialne. Warto zapytać, gdzie zatem w tej hierarchii mogłoby znaleźć miejsce prawo do kultury? Nietrudno przewidzieć, że wykorzystanie struktur politycznych dla ochrony lub popierania wartości kulturowych nieuchronnie odbije się negatywnie na indywidualnych prawach i wolnościach, jak również może mieć też negatywne implikacje przy alokacji zasobów. W tym kontekście należy zadać sobie pytanie, czy możemy z pełnym przekonaniem zgodzić się z Rawlsem, że kultura jest dobrem pierwotnym?

Dobra pierwotne, pojmowane jako prawa, wolności i możliwości, jak również jako środki wszelkiego zastosowania nie reprezentują najwyraźniej jakiejś idei podstawowych wartości życia ludzkiego i nie mogą być w ten sposób rozumiane, niezależnie od faktu, jak fundamentalne znaczenie przywiązuje się do ich posiadania[66].

Jeśli nawet zgodzić się z argumentem, że czyjaś rodzima kultura, definiowana w jakikolwiek sposób, jest tożsama z Rawlsowskim dobrem pierwotnym i uprawnionym jest przekonanie, że „kontekst kulturowy z wyboru" jest czymś więcej niż prostą preferencją – argument ten nie daje konkretnej odpowiedzi na pytanie o granice polityczne. Można domniemać, że zapytany w tej sprawie Kymlicka odpowiedziałby chyba tak, że granice nie powinny być wytyczane w sposób, jaki uniemożliwiałby jednostkom skorzystanie z pierwotnego dobra, jakim jest wybór własnego *kontekstu kulturowego* w sytuacji, kiedy możliwe jest podtrzymanie członkostwa w rodzimej kulturze. Stąd też, secesja i inne zmiany granic mogłyby być na tyle uzasadnione, na ile były rzeczywiście pożądane. Warto podkreślić, że argument ten nie posiada jednak żadnej wagi moralnej, chyba że osoby zainteresowane chciałyby koniecznie wyrazić poparcie dla konkretnych zmian.

Moralna siła granic wynikać może z faktu, iż zmiana jest projekcją woli większości zamieszkującej dane terytorium oraz tego, że nie narusza ona niektórych słusznych praw innych osób. Fakt, że grupę ludzi łączy w sensie empirycznym wspólna kultura może stanowić psychologiczną przyczynę ich preferencji odnośnie do życia w swojej własnej jednostce politycznej; a siła moralna wypływa z faktycznego istnienia tejże preferencji. Natomiast trudno jest wyciągnąć po-

---

[64] Z drugiej strony można by utrzymywać, że Kanada i Stany Zjednoczone są jedną kulturą, ponieważ mówi się tam tym samym językiem.

[65] J. Rawls, *Political Liberalism*, Wykład VIII, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998.

[66] Tamże, s. 188.

dobne wnioski z twierdzenia, że kultura jest dobrem pierwotnym, co mogłoby przemawiać przeciwko rozpatrywaniu problemów granic wiążących się z wydawaniem zezwolenia na osiedlenie się wyłącznie na podstawie preferencji mieszkańców danego terytorium.

Teza, w myśl której kultura jest dobrem pierwotnym nie może, logicznie rzecz biorąc, dostarczyć odpowiedzi na pytanie o sposób stanowienia i funkcjonowania granic politycznych. Prawo do pierwotnego dobra stanowi nieodłączną część współczesnych liberalnych teorii sprawiedliwości. Lecz, jak stwierdzono powyżej, teorie te zakładają istnienie politycznej jednostki. Brak odpowiedzi na pytanie o właściwą jednostkę polityczną sprawia, że nie sposób w związku z tym przeprowadzić rozumowania w duchu sprawiedliwości. Tak więc, jeśli kultura jest rzeczywiście dobrem pierwotnym, jest dobrem pierwotnym także w kontekście istniejącej już wcześniej ustanowionej jednostki politycznej. Wniosek stąd, że nie można powoływać się na status kultury, jako dobra pierwotnego, przy ustaleniu granic sprawiedliwej jednostki. Jak już wspomniano wcześniej, przywoływany na różne sposoby argument, że kultura jest dobrem pierwotnym ma większe znaczenie dla określenia polityki wewnętrznej w odniesieniu do kultury i języka niż miałby służyć jako uzasadnienie dla tworzenia sprawiedliwych granic politycznych.

Wnioski końcowe

Konkludując, należy stwierdzić, że kwestia jednostki, do jakiej odnosi się konkretny sprawiedliwy system polityczny posiada istotne znaczenie w badaniach nad liberalnym podejściem do sprawy granic politycznych. John Rawls i inni teoretycy liberalizmu przyjmują zasadniczo bez zastrzeżeń, że „państwo narodowe" stanowi taką odpowiednią jednostkę. W rezultacie powstają nowoczesne liberalne teorie sprawiedliwości sprzeczne wewnętrznie, ponieważ wykorzystują przesłanki odnoszące się do uniwersalnej moralnej kondycji całego rodzaju ludzkiego w celu uzyskania normatywnej podstawy dla podstawowej struktury społeczeństwa, jaka obejmuje jedynie pewną grupę, a nie ludzkość w ogóle. Wielu, jeśli nawet nie większość, liberałów może mieć problem z przyjęciem kosmopolitycznego rozwiązania tej sprzeczności, zwłaszcza jeśliby wiązać się to miało z utratą kontroli nad przybyszami chcącymi wejść do danego społeczeństwa. Jedną z możliwości rozwiązania problemu jest wykreowanie wartości normatywnej na podstawie istnienia danego języka czy kultury, a następnie poddanie moralnej „ocenie" granic politycznych jako środka ochrony tej kultury czy języka. Aby kultura i język mogły cieszyć się takim statusem przy całym kontekście liberalnym, kultura ojczysta indywidualnej osoby musi spełniać cechy Rawlsowskiego dobra pierwotnego. Zawodne w efekcie okazały się liczne próby podejmowane z pozycji kolektywistycznych lub komuniteriańskich (mające na celu przypisanie kulturze

większego znaczenia niż w przypadku zwykłej preferencji) jako nieprzystające do założenia o moralnej wyższości jednostki nad grupą. Inne, bardzo problematyczne argumenty z gatunku funkcjonalnych nie pozwalają na wyciąganie normatywnych wniosków z takich empirycznych twierdzeń. Najbardziej wszechstronna jak dotąd próba przyznania kulturze rodzimej statusu dobra pierwotnego, podjęta przez Kymlicki w ramach paradygmatu liberalnego, okazuje się mało przekonująca i nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o sens moralny granic, jeśli nawet przyjąć, że kultura stanowi dobro pierwotne w rozumieniu Rawlsa, to nie daje to podstaw do wyjaśnienia większości kwestii odnoszących się do granic politycznych.