

Jan Hartman

LOKALNE LOJALNOŚCI – UNIWERSALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ
(W KONTEKŚCIE ZAGADNIENIA PRAWA DO EMIGRACJI)

W artykule tym chciałbym wskazać na dialektyczny związek, który łączy pojęcia odpowiedzialności i lojalności, a co za tym idzie na twórczy antagonizm tych fenomenów moralnych i politycznych, antagonizm, którego uniwersalnym rozwiązaniem mógłby się stać globalny ustrój wolności, określony nie jako państwowy system liberalno-demokratyczny, lecz jako powszechne prawo do osiedlenia się w kraju demokratycznym.

Rozpocznę od bardzo schematycznego przedstawienia pojęcia odpowiedzialności.

Zwykło się uważać odpowiedzialność za *par excellence* podmiotową, a więc indywidualną. Wiąże się to z przekonaniem, że paradygmatycznym, wzorcowym przypadkiem odpowiedzialności jest odpowiedzialność winnego, wina zaś zawsze jest indywidualna, podobnie jak i odpowiadająca jej sprawiedliwa kara. Tymczasem rozumienie odpowiedzialności przez pryzmat pojęcia winy, a więc indywidualno-podmiotowe, jest mylące, gdyż zaciera obiektywną i ponadindywidualną istotę tego fenomenu.

Odpowiedzialność bowiem – jako imperatywna – jest w pewnym sensie kwestią faktów: jest obiektywną koniecznością działania, gdy okoliczności będą do tego wzywały, oraz koniecznością poniesienia konsekwencji zła, które się stało w naszej przestrzeni życiowej. Z kolei przestrzeń tę wyznaczają nie tylko czynnie podjęte zobowiązania – akty *brania na siebie odpowiedzialności* – ale wszelkie realne relacje międzyludzkie, które stanowią kontekst naszych czynów i zaniechań. Do relacji tych należą również związki międzyludzkie wyznaczone przez wspólnotę polityczną, terytorialną, wspólnotę bądź sprzeczność interesów, jedność miejsca pracy itd. Każda z takich relacji potencjalnie rodzi powinność wzajemną, w tym powinność współdziałania, na przykład w celu sprzeciwienia się złu, które dotyczy wszystkich osób powiązanych daną relacją. Właśnie w przestrzeni tych potencjalnych, a raczej tylko jeszcze nie uaktywnionych relacji rodzi się odpowiedzialność; powstaje ona zanim jeszcze zwiążemy się z kimś umową bądź innego rodzaju zobowiązaniem. Jest więc odpowiedzialność obiektywną konsekwencją

pozostawania w dowolnej wspólnotcie, a nie jedynie konsekwencją podjętych dobrowolnie zobowiązań lub dobrowolnych czynów.

Wprawdzie odpowiedzialność *ponosi się* indywidualnie, bo indywidualnie doświadczamy zła i indywidualnie podejmujemy swoje decyzje, ale jako moralny stan rzeczy jest ona ponadindywidualna i obiektywna. Inaczej mówiąc, odpowiadamy nie tylko za to, do czego się dobrowolnie zobowiązaliśmy, i nie tylko za popełnione czyny bądź zaniechania. Odpowiadamy za wszystko, co dzieje się w naszej przestrzeni życiowej. Dlatego też odpowiedzialność jest z natury rzeczy ogólna, publiczna, co nie znaczy to samo, co kolektywna. Zło, które nas dotyka w przestrzeni naszej odpowiedzialności, może dotykać nas sprawiedliwie, choćbyśmy nie byli mu bezpośrednio winni. Na przykład, jeśli żyjemy w biednym i zniewolonym kraju – odpowiadamy za to również my, a nie wyłącznie nasi zewnętrzni ciemiężyciele, ani tym mniej abstrakcyjny „system”. Odpowiedzialność ponosimy nawet wtedy, gdy zło stało się, kiedy nie było nas jeszcze na świecie.

Struktura odpowiedzialności przypomina pole oddziaływania siły, na przykład pole elektromagnetyczne. Jest ono nieskończone, ale jego natężenie gwałtownie zmniejsza się wraz z odległością od jego źródła. W polu moralnym tym źródłem są czyjeś dobrowolne decyzje, czyny i zaniechania. Wprawdzie dobrowolność jest tylko idealizacyjnym pojęciem teoretycznym, lecz w praktyce na ogół wiadomo, kto ponosi odpowiedzialność źródłową, pierwotną za jakieś zło, inaczej: kto jest mu winny. Im mniej mamy wspólnego z danymi decyzjami i czynami oraz z ludźmi, którzy je podejmują, tym mniej jesteśmy za nie odpowiedzialni. Pole odpowiedzialności rozciąga się jednak w nieskończoność, obejmując całą ludzkość. Na przykład za kryzys bliskowschodni ponoszą odpowiedzialność wszyscy ludzie, choć Polacy mniej niż Palestyńczycy i Żydzi, zmarli niedawno i współcześni bardziej niż przyszłe pokolenia itd. Oznacza to, że odpowiedzialność istnieje na sposób potencjalny, jest ciężarem obowiązku, który na ogół prędzej czy później aktualizuje się jako bezpośrednia konieczność działania wymagającego wysiłku na rzecz cudzego, a nawet własnego dobra. Szczególny dramatyzm odpowiedzialności zachodzi wówczas, gdy, jak powiadamy często, „jest już za późno”, gdy stało się zło, którego już nie możemy naprawić. Wtedy odpowiedzialność skutkuje koniecznością już nie czynnego, lecz biernego, tragicznego w swej bierności ponoszenia konsekwencji zła, do którego doszło w naszej przestrzeni życiowej – niekoniecznie w związku z jakimikolwiek naszymi dobrowolnymi czynami lub zaniechaniami.

Odpowiedzialność jest też cnotą. Cnotą polegającą właśnie na owej gotowości do poniesienia konsekwencji zła, jak również umiejętności czuwania, aby zło się nie wydarzyło. Ten pierwszy człon można określić jako cnotę odpowiedzialności następczej; natomiast drugi człon można określić jako cnotę odpowiedzialności aktualnej. Właśnie odpowiedzialność aktualną mamy na myśli, gdy powiadamy, że ktoś jest człowiekiem odpowiedzialnym. Oznacza to, że starannie wykonuje swoje powinności, szczególnie w zakresie związanym z dbałością o bezpieczeństwo i prawidłowość przebiegu spraw powierzonych jego pieczy. Natomiast odpo-

wiedzialność następuje mieści się w potocznym pojęciu uczciwości i dobroci, gdyż człowieka, który robi co można, aby naprawić zło, za które odpowiada – nie tylko jako winny, ale na przykład jako jego świadek, a więc dotyczy to w ogóle wszelkiego zła zjawiającego się w jego otoczeniu – określamy w naszym ubogim dziś języku moralnym właśnie jako uczciwego, ewentualnie jako „dobrego”.

Należy więc starannie odróżniać od siebie winę, powinność i odpowiedzialność. Wina w znaczeniu absolutnym, wina ściśle indywidualna jest domniemanym szczególnym przypadkiem skupienia, natężenia odpowiedzialności wokół konkretnej jednostki, w związku z zachodzeniem pełnego realnego powiązania pomiędzy zaistniałym złem a jej czynami dobrowolnymi lub świadomymi zaniechaniami. Jest to graniczny, idealizacyjny, kontrfaktyczny przypadek odpowiedzialności, będącej z zasady *intersubiektywnym* stanem rzeczy. Winy absolutnej, czyli czysto jednostkowej odpowiedzialności nie ma – tak jak nie ma kary, która dotykałaby tylko jedną osobę. Bardzo często jednak odpowiedzialność skupia się w szczególny sposób w jednej osobie (i wtedy mówimy całkiem poprawnie właśnie o winie, jakkolwiek znaczy to *wyjątkową*, a nie *wyłączną* odpowiedzialność), a kara dotyka wówczas często jednej tylko osoby jako rzekomo jedynej sprawcy zła.

Gdy chodzi natomiast o powinność, czyli obowiązek, to jest ona następstwem i sposobem przeżywania odpowiedzialności, ale nie nią samą. Odpowiedzialność jest imperatywna i obowiązkowa, gdyż rodzi powinność, a więc działa jako „upowinnienie”, potocznie zwane zobowiązaniem. Obowiązek cechuje tak dobrze znana w etyce, często wręcz uważana za dystynktywną dla sfery moralności, apodyktyczność. Nadaje ona dziedzinie moralności właściwą jej dojmującą rzeczywistość, której zasadnicze podważanie („a dlaczego w ogóle mam być moralny; dlaczego w ogóle miałoby mnie cokolwiek obowiązywać?”) jawi się jako czysto prywatny gest buntu bez żadnej ogólnej ważności, podobnie jak zasadnicze podważanie rzeczywistości tego, co jako istniejące i poznawane określane jest w sądach orzekających („dlaczego prawda miałaby mnie w ogóle przekonywać; a może *to wszystko* jest iluzją?”).

Rzeczywistość odpowiedzialności, tak dojmująco wyrażająca się w jej zachodzeniu pomimo braku naszego indywidualnego i dobrowolnego udziału w zdarzeniach, za których zajście i skutki odpowiadamy, uzupełnia psychologiczną realność naszych osobistych lojalności. Lojalność polega na realnej więzi występującej w naszej przestrzeni życiowej, która przeżywana jako rodząca obowiązek utrwała w podmiocie odpowiedzialność, gotowość do działania na rzecz osób, z którymi więź ta nas łączy. Lojalność jest więc dyspozycją, efektywną zdolnością do ponoszenia odpowiedzialności, jednakże nie w znaczeniu absolutnym, idealnym, a więc nie w znaczeniu prawdziwej cnoty odpowiedzialności, lecz w znaczeniu psychologicznym – jako *poczucie odpowiedzialności*. Poczucie to obejmuje jakiś węższy lub szerszy krąg naszej przestrzeni życiowej i wyraźnie *nie obejmuje* szerokiej przestrzeni obcości – obcych ludzi i ich spraw. Bywa, że poczucie odpowiedzialności i lojalność ogranicza się wyłącznie do własnej rodziny, albo i to nie.

O ile nasza obiektywna odpowiedzialność za dobro i za zło w świecie *idealiter* rozciąga się na uniwersum, bowiem i nasza przestrzeń życiowa poprzez choćby najbliższe powiązania obejmuje całość bytu, to lojalność jako fenomen psychiczny z natury rzeczy ustanawia granicę swego zasięgu, granicę oddzielającą tych, wobec których pozostajemy lojalni, od tych, którzy nas nie obchodzą i za których nie życzymy sobie brać odpowiedzialności. Rzecz jasna, sposób wyznaczania tej granicy, stosunek do obcych, ma fundamentalne znaczenie polityczne. Filozofia polityczna jest na ogół zgodna co do tego, że minimum odpowiedzialności, jakie społeczności winny przyjmować w stosunku do tych, którzy znajdują się poza granicą lojalności, określa kategoria *poszanowania*. Mieści się w niej co najmniej uznanie prawa do istnienia i prawa do samostanowienia. Zasadą poszanowania jest jednakże wstrzemięźliwość, jeśli nie obojętność: uznajemy wasze prawa, gdyż mało nas obchodzie i tylko do czasu, gdy nie zaczniecie nas obchodzić jako fragment przestrzeni naszych własnych interesów. Poszanowanie polityczne jest więc chwiejne i ma słabe podstawy moralne. Mocniejszą wersją poszanowania jest uznawanie w obcych ich niezbywalnych praw jako istot ludzkich, a więc uznawanie tzw. „praw człowieka”. Jednakowoż ich polityczne określenie jest zawsze częściowo arbitralne, a z kolei logiczną konsekwencją koncepcji praw człowieka jest przyzwolenie na ich egzekwowanie na gruncie stosunków panujących wśród obcych, co oznaczać może ingerencję i wymuszanie określonych porządków politycznych w obcych społeczeństwach.

Nie istnieje właściwie żadna realna polityczna możliwość wykluczenia represyjności w stosunku do obcych, do społeczności znajdujących się poza naszą przestrzenią lojalności. Idee uniwersalnej praworządności, cywilizacji, uniwersalnej ludzkości, a nawet braterstwa wszystkich ludzi od starożytności motywowały organizacje polityczne do stosowania przemocy. Najbardziej wyraziste przykłady to podboje Aleksandra Macedońskiego, mające duchowe oparcie w platońsko-arystotelesowskiej idei państwa dobra wspólnego, oraz podboje rzymskie, umocowane w stoickim kosmopolityzmie. W nie mniejszym jednak stopniu represje w imię dobra wspólnego, a w tym i ochrony wolności i praw człowieka, właściwe są czasom nowożytnym i wyrastającym z oświeceniowego projektu ideologiom.

Czy możliwa jest w ogóle idealna odpowiedzialność, wolna od konfliktogenego psychologicznego mechanizmu lojalności, który oddziela swoich od obcych? Moja odpowiedź brzmi: jest *idealiter* możliwa, co oznacza, że należy przyjąć ją jako ideę regulatywną i rekomendować takie działania polityczne, które przybliżają zniesienie antagonizmu pomiędzy idealną odpowiedzialnością i psychologiczną lojalnością.

Lojalność jest zresztą nie tylko pojęciem psychologicznym, psychologicznym *modus* pojęcia odpowiedzialności, ale jest również pojęciem politycznym, to znaczy praktycznym, odnoszącym się do realnej praktyki politycznej, którą w ostatecznym rozrachunku zajmuje się filozofia polityczna. W tym politycznym kontekście, pojęciowym dopełnieniem i antytezą lojalności jest tzw. *wykluczenie*. Można je określić jako realny, czyli praktycznie skutkujący *brak więzi*, odpowied-

nio do tego, jak lojalność da się określić jako efektywna, skutkująca więź. Lojalność zawsze warunkuje jakieś wykluczenie, a przecież zarazem wydaje się realnie koniecznym warunkiem skutecznego ponoszenia przez ludzi odpowiedzialności. Lojalność więc, będąc warunkiem odpowiedzialności, zarazem działa na nią limitująco. Gdziekolwiek jest efektywna, spełniona odpowiedzialność, tam jest i lojalność wobec jakiejś wspólnoty; gdziekolwiek jest lojalność, tam jest również wykluczenie, przedkładanie dobra jednych nad dobro innych: oto kwintesencja dialektyki odpowiedzialności i lojalności.

Odpowiedzialność każdego za całą ludzkość jest faktem moralnym. Ograniczoność, lokalność każdej lojalności i nieskuteczność, ułomność ludzkiej odpowiedzialności jest faktem psychologicznym i politycznym. Nie da się uczynić z ludzkości wspólnoty, której członkowie pozostawaliby względem siebie tak lojalni, jak członkowie wspólnot lokalnych. Można jednakże uzyskać coś innego. Mianowicie globalne upowszechnianie się poczucia uniwersalnej odpowiedzialności i, co za tym idzie, obowiązku dbałości o uniwersalne, globalne dobro, dobro wszystkich. Ta uniwersalna świadomość moralna zaczęła sobie torować drogę od momentu, gdy doszło do sformułowania idealnych pojęć etycznych, w tym pojęcia cnoty, obowiązku, powinności. Stało się to ok. 2500 lat temu w Grecji, za sprawą programu moralnego i intelektualnego, który najogólniej zwie się filozofią praktyczną. Od tego czasu powszechna idea moralna czyni powolne postępy, przyjmując różne postaci: a to państwowej ideologii Imperium Romanum, a to misji ewangelizacyjnej Kościoła chrześcijańskiego, a to nowożytnego projektu ustrojowego państwa praworządnego. W naszych czasach, mimo powszechnego kryzysu ideału moralnego, na przykład świadomość uniwersalnego obowiązywania norm moralnych, a więc ich obowiązywania także poza własną wspólnotą, jest niemal powszechna. Rokuje to dobrze na przyszłość. Świat, w którym lokalne lojalności nie będą zagrożeniem dla okolicznych wspólnot, jest do pomyślenia. Twierdzą jednak, że postęp ku światowemu pokojowi nie polega po prostu na rozprzestrzenianiu się idei poszanowania, wypierającej ideę wykluczenia w funkcji realnej antytezy lojalności. Postęp ten polega raczej na rozprzestrzenianiu się nowego, globalnego w swym zamyśle *kontraktu* społecznego.

Każda tradycyjna lojalność wspólnotowa zakłada jakąś formę podporządkowania jednostek władzy ogólnej, zazwyczaj władzy obyczaju i instytucji kultu religijnego. Autorytarność tej władzy określa się najwyraźniej w konfliktach z siłami zewnętrznymi oraz w przypadkach, gdy ktoś próbuje kontestować tradycję wspólnoty lub wręcz ją porzucić. O ile nie można oczekiwać, że tradycyjne wspólnoty dadzą swym członkom jakiś istotny zakres swobody wyboru stylu życia, a tym bardziej, że implantują u siebie liberalne procedury i urządzenia społeczne, to jednak można sobie wyobrazić, że w zamian za gwarancje zewnętrznego bezpieczeństwa, a więc poszanowania ze strony innych wspólnot, w tym i wspólnoty wolnego świata, tradycyjne społeczeństwa zezwolą swym członkom na dobrowolne opuszczanie go i przesiedlanie się do innych wspólnot politycznych, w tym do

wolnego świata. To jest właśnie globalny kontrakt, który mam na myśli: w miejsce *right to choose – right to move*. Nazwijmy ten kontrakt „droga wolna!”.

W kontrakcie „wolnej drogi” nie chodzi wyłącznie o emigrację, a więc o porzucenie swej wspólnoty wraz z jej terytorium. W kosmopolitycznych rejonach świata bardzo różniące się od siebie, a nawet wzajemnie wrogie wspólnoty często zamieszkują to samo terytorium. Przypadek emigracji jest jednak szczególnie doniosły dla skuteczności kontraktu. Bowiem, aby kontrakt „wolnej drogi” był realny, przynajmniej jedna wspólnota, a konkretnie pluralistyczna wspólnota wolnego świata musi być gotowa przyjmować emigrantów, choćby pod surowymi warunkami. O ile wolny świat jest dziś w zasadzie gotowy szanować suwerenność wspólnot niedemokratycznych, a do pewnego stopnia respektuje ją nawet na zajmowanym przez siebie terytorium, o tyle nie wydaje się on dziś przygotowany na szerokie przyjmowanie emigrantów, a więc tym samym i na aktywną rolę w umacnianiu kontraktu „wolnej drogi”. Z kolei kraje niedemokratyczne również nie spełniają jeszcze warunków kontraktu. O ile zazwyczaj są skłonne zaakceptować gwarancje zewnętrznego bezpieczeństwa za cenę pewnych ustępstw w stosunkach z wolnym światem (również takich, które dotyczą np. osłabienia opresyjności systemu państwowego), o tyle na ogół nie są jeszcze gotowe zezwalać swym obywatelom na swobodną emigrację, a co więcej – starają się utrudnić im nabywanie wiedzy o warunkach życia w innych niż ich własna wspólnotach, w tym przede wszystkim w wolnym świecie.

Rzecz jasna, wyobrażenie świata, w którym każdy może zamieszkać, gdzie mu się podoba, jest naiwne. Nie o takie wyobrażenie mi jednakże chodzi. „Wolna droga” nie stanie się powszechnym uprawnieniem w znaczeniu jednego z tzw. praw człowieka dopóty, dopóki istnieje instytucja władztwa terytorialnego, należąca do istoty państwa. „Wolna droga”, tak jak chciałbym rozumieć tutaj tę ideę i ją postulować, to z jednej strony pewna rzeczywistość, ale tylko negatywna gwarancja uprawnień – mianowicie gwarancja, że nikt nie będzie przemocą trzymany w swoim kraju. Z drugiej strony jednak, a dokładniej – od strony kraju przyjmującego emigranta (bo przypadek emigracji w kontrakcie wolnej drogi siłą rzeczy jest przypadkiem wyróżnionym) – wolna droga to dobrowolnie przyznawany przez to państwo przywilej, obłożony określonymi warunkami. O ile jednak dziś wśród warunków, jakie nakłada się na potencjalnych emigrantów z krajów opresyjnych i biednych, dominują warunki określające dobre podstawy do „uchodźstwa”, o tyle w ramach kontraktu wolnej drogi zastąpić je powinny kryteria dobrej woli, gwarantujące, że kandydat nie będzie przyjmował postawy podszytych wrogością roszczeń ekonomicznych i wymuszonego mimimalnego podporządkowania panującemu w kraju osiedlenia porządkowi, lecz że będzie rzeczywiście lojalnym współobywatelom swego nowego kraju. Bardzo możliwe, że warunki takie udawałoby się spełniać stosunkowo niewielu ludziom, choć do realności kontraktu należy i to, że spełnienie jego warunków nie powinno graniczyć z niemożliwością.

Faktycznymi, choć często nazbyt naiwnymi i, jeśli można tak powiedzieć, dobrodusznymi rzecznikami kontraktu wolnej drogi są dziś działacze i filozofowie

lewicowi. We Francji upowszechnia się idea *admission sans dossier*, a Jacques Derrida głosi tyleż socjalistyczną, co i chrześcijańską ideę *hospitalité*, subtelnie analizując przy tej sposobności pojęcie gościnności. Jednakowoż lewicowy idealizm pozostaje w sferze argumentów moralnych, których uznanie wymaga dobrej woli i życzliwości dla innych. Pozostaje więc zależny od porządku psychicznych skłonności, porządku miłosierdzia. Na miłosierdziu jednak nie da się zbudować ładu politycznego, a jedynie poszczególne polityczne dzieła. Ład polityczny musi być gwarantowany co najmniej przez logikę globalnego systemu politycznego, a wspierany przez konfigurację zależności partykularnych interesów oraz – w ostateczności – groźbę przymusu fizycznego. Dlatego chciałbym ideę kontraktu „wolnej drogi” wyprowadzić poza kontekst idei lewicowych, z ich całym sentymentalizmem.

Wszelako pod jednym względem wypada mi się zgodzić z ideologią lewicową. Słuszny mianowicie jest argument, że żadna wspólnota nie ma absolutnego, bezwzględnego prawa do zachowania swych dóbr tylko dla siebie; w szczególności zaś glob ziemski jest dobrem całej ludzkości i żadna partykularna wspólnota nie może bezwarunkowo wykluczyć wszystkich obcych ze swego terytorium. W istocie, żadna grupa (np. naród) ani żadne stowarzyszenie czy instytucja (np. państwo) takich uprawnień nie ma. Wynika to właśnie z natury odpowiedzialności. Jeśli pole odpowiedzialności rozciąga się na całą ludzkość, to wszyscy jesteśmy zobowiązani do dbałości w jakiejś mierze o wszystkich w tym świecie pokrzywdzonych. Jednakże odpowiedzialność za wszelkie zło, która ciąży na każdym człowieku, odpowiedzialność wynikająca stąd, że nasza przestrzeń życiowa nie ma żadnych określonych granic w obrębie ludzkiego świata, skutkuje równie uniwersalną „odpowiedzialnością” za wszelkie dobro. Znaczy to, że w choćby minimalnym stopniu – podobnie jak możemy mieć tylko czysto moralny, a nie realny udział w powstaniu zła, a jednak za nie współodpowiadać, tak i w dobru, którego nie wytworzyliśmy, mamy pewien udział.

Rozważanie ściśle politycznych aspektów egzekwowania istotowego sensu odpowiedzialności, a w tym rozważanie politycznych warunków kontraktu wolnej drogi, nie należy do kompetencji filozofa. Filozofowi wolno jednakże przynajmniej wyrazić nadzieję, że mimo iż droga jeszcze daleka, to dojdzie kiedyś do realizacji globalnego kontraktu wolnej drogi, który stanowi warunek zniesienia antagonizmu lojalności i odpowiedzialności, a w konsekwencji warunek względnego pokoju światowego.

LOCAL LOYALTIES – UNIVERSAL RESPONSIBILITY

Jan Hartman in his article analyzes the dialectic relationship uniting concepts of responsibility and loyalty. The author presents a thorough analysis of the meanings of these categories, concentrating on the ones which reveal their inevitable mutual antagonism. The author claims that the universal right of settling in a democratic country is a practical solution of this dilemma.