

## **Etyczne aspekty fenomenów integracji i wspólnotowości**

### **Dystynkcje i precyzacje pojęciowe**

Nasamprzód należy wysunąć wcale odkrywczą, acz ważną tezę, iż wymienione w tytule artykułu fenomeny stanowią nierozzerwalne *compositum*. Wspólnotowość pociąga za sobą integrację, z kolei integracja jest znamieniem i oznaką wspólnotowości. Mimo wspomnianej komplementarności obu fenomenów, to wspólnotowość znacznie wcześniej od integracji znalazła się w orbicie filozoficznych, a potem także naukowych, w tym zwłaszcza socjologicznych, analiz, będąc poddawana intensywnym i wieloaspektowym badaniom, z czasem zyskując rangę jednego z topicznych zagadnień filozofii oraz nauk nim zainteresowanych.

Jakkolwiek fenomen integracji, jak twierdzę, jest nieodrodny od zjawiska wspólnotowości, to jednak jego pojęciowe wyodrębnienie oraz następująca po nim konceptualizacja stanowią, tak w filozofii, jak w naukach społecznych i politycznych, stosunkowo nową, świeżą, a przy tym dynamicznie i ekspansywnie rozwijającą się perspektywę. Dzięki temu pojęcie integracji wyraźnie zyskało na znaczeniu, funkcjonując współcześnie, tak jak ongiś wspólnotowość, jako jedno z centralnych pojęć najnowszej filozofii (w szczególności filozofii społecznej, politycznej i kulturowej) oraz nauk społecznych i politycznych.

Trudno wytyczyć i wskazać bezdyskusyjny początek filozoficznego (bo ten interesuje mnie przede wszystkim) namysłu najpierw nad wspólnotowością, później zaś nad integracją. Przyjmijmy dla porządku, umownie, że filozoficzna artykulacja fenomenu wspólnotowości rozpoczęła swój żywot w okresie humanistycznym filozofii starożytnej, nabierając kształtu i wymowy w następującym po tamtym okresie systemów starożytnych, łączonym z imionami Platona i Arystotelesa. Z kolei zainteresowanie wyodrębnionym fenomenem integracji doszło w filozofii do głosu stosunkowo późno, przebiegając dwuetapowo: etap pierwszy przypada na okres po pierwszej wojnie światowej, zyskując na dynamice w okresie następującym po

drugiej wojnie światowej. Głównym eksponentem swoiście rozumianej idei integracji była podówczas filozofia dialogu, akcentująca szczególnie etyczny i religijny aspekt pojęcia integracji. Drugi etap konstytuowania się samodzielnego dyskursu integracyjnego przypada, niemal równoległe do tamtego, na okres od drugiego powojnia, a związany jest z szeregiem zachodzących podówczas zmian politycznych, gospodarczych i obyczajowych. Eksponentem idei integracji jest, w tym kontekście, filozofia polityczna, szczególnie zaś nurt komunitarystyczny. Ów drugi etap kształtowania się i krystalizacji dyskursu integracyjnego zasadniczo przebiegał dwufazowo. Faza pierwsza, o zasięgu globalnym – światowym, symbolicznie wiąże się z instytucjonalizacją idei narodów zjednoczonych (24 X 1945 r.). Faza druga, o zasięgu lokalnym – europejskim, wiąże się z instytucjonalizacją idei unii europejskiej, zapoczątkowaną Traktatem z Maastricht 1 XI 1993 r.

Obserwowana zwłaszcza w ostatnim dwudziestoleciu tendencja do uprzywilejowywania perspektywy integracjonistycznej, w której głosi się pochwałę inicjatyw, działań oraz ruchów popularyzujących ideę integracji, zdaje się świadczyć o jej awansie do miana jednej z topicznych idei współczesnej filozofii w jej odmianach społecznej, politycznej i moralnej. W ten sposób, jak sądzę, wspólnotowość i integracja, dopełniające się jak dotąd jedynie na poziomie fenomenalnym, zyskały komplementarność na poziomie pojęciowym. Anachronizmem trąci dziś refleksowanie nad wspólnotowością, nie angażujące idei integracji, podobnie jak nie do pomyślenia jest dziś eksplikowanie pojęcia integracji, abstrahujące od idei wspólnotowości. Jednakże by to mogło nastąpić, trzeba wprzód było wielowiekowego wysiłku ludzkiej myśli.

Wspólnotowość i integracja odzwierciedlają na poziomie pojęciowym ich zjawiskową złożoność. Zarówno jedno, jak i drugie pozostaje pojęciem wielowymiarowym i wieloznacznym. Spośród wymiarów i znaczeń obu tych pojęć najszczególniej interesować mnie tu będą wymiar etyczny i znaczenie moralne, znajdujące się współcześnie w defensywie w stosunku do wypierających je ujęć politycznych, jurydycznych i ekonomicznych. W niniejszym artykule zamierzam uwypuklić moralną stronę fenomenów wspólnotowości i integracji, podkreślając jej niezbywalność, choć niekoniecznie pierwszoplanowość, w filozoficznym, a szerzej także naukowym eksplorowaniu tych zjawisk. Nieuwzględnianie, tudzież ograniczanie perspektywy etycznej w konceptualizacji pojęć wspólnotowości oraz integracji grozi spłaszczeniem lub/i wykrzywieniem ich rozumienia. Te z kolei, w praktyce, mogą pociągnąć za sobą trudne obecnie do przewidzenia, niechybnie jednak fatalne konsekwencje. Upomnienie się o świadomość występowania także etycznych aspektów

omawianych pojęć ma za zadanie co najmniej uwrażliwić i przestrzec przed ewentualnym ryzykiem, wynikającym z coraz częściej i powszechniej praktykowanego ich rugowania.

Dla uściślenia znaczeń kluczowych dla artykułu pojęć nadmienię krótko, iż przez wspólnotowość rozumiem, w ogólności, różnymi czynnikami motywowane, celowe dążenie do tworzenia wielorakich wspólnot. Pragnę zaznaczyć, że wyłącznie dla potrzeb tego tekstu, celem wzmocnienia funkcjonalności terminu „wspólnotowość”, ale też z uwagi na obowiązujący uzus językowy, tymczasowo uchylam klasyczne, Tönniesowskie rozróżnienie na „wspólnotę” (*Gemeinschaft*) i „stowarzyszenie” (*Gesellschaft*)<sup>1</sup>, rozszerzając znaczenie terminu „wspólnota” jako obejmujące swoim zakresem także pojęcie „stowarzyszenia”. Wspólnotowość należy więc odróżniać od wspólnoty i traktować jako wyraz tendencji do tworzenia wspólnot i stowarzyszeń, w sensie nadanym tym terminom przez Ferdinanda Tönniesa, gdzie wspólnota oznacza „współzycie poufale, intymne, zamknięte w wąskim kręgu”<sup>2</sup>, stanowiące „trwałą formę współzycia”<sup>3</sup>, rozumianą jako „żywy organizm”<sup>4</sup>, stowarzyszenie zaś oznacza „życie publiczne, światowe”<sup>5</sup>, będące tylko formą „przejściową”<sup>6</sup>, przypominającą „mechaniczny agregat, artefakt”<sup>7</sup>.

Pojęcie integracji przyjmuję rozumieć *in genere*, w znaczeniu słownikowym, jako wyrażające wielorako motywowaną i realizowaną, a przy tym celową dążność o charakterze jednoczącym, scalającym, zespalającym, harmonizującym, włączającym w jedną całość rozmaite elementy – zarówno jednostkowe (na przykład indywidualne osoby), jak i zbiorowe (grupy społeczne, zawodowe, wyznaniowe, naukowe, a także narody, państwa i inne). Istotę pojęcia integracji, za Tönniesem, można określić jako zachodzące między stronami „stosunki wzajemnej afirmacji”<sup>8</sup>. „Każdy taki stosunek reprezentuje jedność w wielości albo wielość w jedności”<sup>9</sup>.

Mając zdefiniowane pojęcia wspólnotowości oraz integracji, można wreszcie doprecyzować wyjściową tezę, zakładającą ich komplementarność. Otóż wydaje się, iż – w świetle przyjętych definicji – integrację należy rozumieć jako szczególny przypadek wspólnotowości. Mówiąc konkretniej, w pojęciu integracji zawiera się i wyraża afirmatywna i

---

<sup>1</sup> Ferdinand Tönnis, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 21.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>9</sup> Ibidem.

celowa dążność odrębnych (autonomicznych, rozproszonych, zróżnicowanych, odmiennych, zantagonizowanych) podmiotów indywidualnych lub/i zbiorowych do – motywowanego wspólnie podzielanymi celami, wartościami, interesami – łączenia się w większe, zorganizowane całości – wspólnoty, z zachowaniem dotychczasowych różnic, odmienności oraz autonomii, słowem integralności zespalających się ze sobą podmiotów. Warto zauważyć, że integracja jako dążność nie jest aktowa, statyczna, ani kumulatywna, lecz procesualna, dynamiczna i rozwojowa (labilna).

Truizmem jest stwierdzić, że integracja ma wiele twarzy, że przyjmuje różnorodną postać. Mówi się przecież o integracji gospodarczej, społecznej, etnicznej, europejskiej, horyzontalnej, wertykalnej; mówi się o integracji w edukacji (o zespołach szkół integracyjnych, o szkolnych klasach integracyjnych, o integracyjnych systemach nauczania i wychowania), integracji w zarządzaniu, o integracji systemów, o integracji ciągłej; mówi się także o integracji osób niepełnosprawnych, a równoległe do tego o integracji pracowników firmy, o wyjazdach integracyjnych, o procesach integracyjnych etc. Zwykle jednak rozumienie integracji sprowadza się do płaszczyzny społecznej, politycznej, militarnej, prawnej i gospodarczej. Zasadniczo nie dostrzega się lub zaniedbuje etyczne własności integracji, pomimo ich niezbywalności i źródłowości.

### **Etyczny kształt integracji**

O etycznym profilu integracji upewnia nas już, w sposób najprostszy, a jednocześnie przemawiający do rozumienia, fakt, że integracja jest jedną z praktyk. Wiadomo z kolei, że nie ma praktyk moralnie neutralnych. Każde działanie bowiem pociąga za sobą określone wartościowanie prowadzących do niego intencji, skutków, jakie wywołuje, aktorów – agensów zaangażowanych w jego przygotowanie lub/i realizację, poziomu jego zdatności i tym podobne. Przyjęcie, że integracja jest jedną z praktyk, z konieczności pociąga za sobą – sugerowaną już wcześniej – konstatację, iż, jak każda praktyka, posiada ona swoich aktorów – agensów, którzy w określony sposób oddziałują na siebie z zamiarem sprawczym, kierując się dążnością do takiej refiguracji swojego położenia, żeby w wyniku tych oddziaływań doprowadzić do koncyliacyjnego, partnerskiego współistnienia. W poruszonym kontekście uwidacznia się nader wyraźnie, że integracja stanowi wyraz wzajemnych relacji, aspiracji oraz dążeń zaangażowanych w nią stron. Na poziomie intencyjnym przejawia się to w tym, jak to już zostało stwierdzone, że pojęcie integracji źródłowo wyraża „stosunki wzajemnej

afirmacji”, ujawniając tym samym swoje moralne oblicze. Skoro, w omawianym przypadku, mamy do czynienia ze współoddziałującymi na siebie podmiotami, które w swojej podmiotowości określone zostają jako odrębne, odmienne i autonomiczne, a ich działanie przyjmuje, w założeniu, postać afirmatywną, przeto – zwłaszcza w tym drugim stwierdzeniu – uwidacznia się wybitnie etyczny wątek wolicjonalności podmiotów zaangażowanych w integrację. Wraz z nim wyłania się także niewymieniana dotąd, inherentna cecha tej praktyki, polegająca na jej dobrowolności. Wyjątkowo sugestywny pozostaje w tej kwestii przywoływany już kilkakrotnie Ferdinand Tönnies, gdy stwierdza, że owe „stosunki wzajemnej afirmacji” przebiegają „Między *wolą* jednego człowieka a *wolą* innego człowieka”, polegają zaś „na odwzajemnianych aktach popierania, ułatwiania, wspomaganiania, traktowanych jako przejawy woli i jej sił”<sup>10</sup>. Integracja nie jest więc li tylko automatyzmem; nie sprowadza się wyłącznie do wystudiowanej procedury, ani też do inżynieryjnie zaprojektowanego, sterowanego, zawsze z góry przewidywalnego mechanizmu. Zakładane w pojęciu integracji, a wyeksplikowane przez Tönniesa, odniesienie do woli – które kongenialnie do autora *Wspólnoty i stowarzyszenia* wyraził Louis Dumont w pojęciu „woli jedności”<sup>11</sup> – oprócz tego, że nacechowuje je etycznie, to jeszcze wprowadza do niego element niepewności, ograniczonej przewidywalności, podatności na zmianę i przeformułowanie obowiązującego *status quo*.

Jako powodowana *dictum* woli integracja nie może być dłużej rozpatrywana jako niewinna, to jest indyferentna etycznie praktyka, ani też – z drugiej strony – nie powinno się jej *a priori* traktować jako praktyki etycznie jednoznacznej, niedegenerowalnej, bezdyskusyjnie w każdym przypadku pozytywnej. Nie znaczy to, że integracja zrazu staje się pojęciem cokolwiek etycznie (na wszelki wypadek) podejrzanym, lecz jedynie, że jest to pojęcie etycznie ambiwalentne. Należy zatem uprzytomnić sobie, że były, są lub mogą zaistnieć takie rodzaje integracji, a docelowo takie typy zintegrowanych wspólnot, które z największym nawet wysiłkiem trudno określić jako etycznie pożądane. Do tej wszak kwestii przyjdzie mi jeszcze powrócić z doprecyzowaniem. Póki co poprzestańmy jedynie na stwierdzeniu, że tak jak nie ma niewinnych etycznie praktyk, tak integracja – jako jedna z praktyk – nie jest niewinna etycznie.

Wspólnotowość wraz z integracją, ujmowane od strony etycznej, stanowią swoiste ideały, postulowane stany rzeczy. Ideał integracji, jak wiadomo, nie jest zgoła świeżej daty.

---

<sup>10</sup> Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie...*, op.cit., s. 21.

<sup>11</sup> Na Dumonta powołuję się za: Alain Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2001, s. 82.

Należy go wywodzić co najmniej od Arystotelesa jako ideał etyczno-polityczny, który następnie, z biegiem wieków, rozwinął się w wielokształtną tradycję myśli integracjonistycznej. Integracja nie jest więc – jak by się wydawało – wynalazkiem współczesności, lecz co najwyżej nowym, acz nieostatecznym jej sformułowaniem.

Ideę integracji ukierunkowanej wspólnototwórczo napotykamy już w Arystotelesowskiej *Polityce*, a streszcza się ona w znanej tezie, która głosi, iż „Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie...”<sup>12</sup>. Integrowanie się we wspólnoty stanowi, w przekonaniu Arystotelesa, naturalny „pęd” człowieka. Wydaje się jednak, że Stagiryta świadom jest, iż celowe dążenie, polegające na łączeniu się części w większe całości (od gospodarstw domowych, poprzez gminy wiejskie, do państwa-miasta), które podpada pod pojęcie integracji, nie jest li tylko ślepym determinizmem natury, a jako takie nie od razu pociąga za sobą aprobatywną ocenę etyczną. Arystoteles czyni ważne w kontekście przedkładanych rozpoznań zastrzeżenie, zgodnie z którym określone dążenie można uznać za moralnie dobre dopiero wówczas, gdy jest ono dążeniem dobrego człowieka, przy czym „dobrego” znaczy tu „etycznie wysoko stojącego”<sup>13</sup>. Jedyne dobre *resp.* hartujący się w moralnej cnotie człowiek może przejawiać i realizować moralnie akceptowalne dążenia. Zważywszy ponadto, że Stagiryta cel dążenia utożsamia z dobrem, samo zaś osiągnięcie tego celu kojarzy z naturą dążącego do niego, należy przyjąć, iż wspólnota jako cel integracji może się przedstawiać jako dobro warte realizacji oraz jako taka może być realizowana wyłącznie przez dobrego człowieka. Oznacza to zarazem, że dobra wspólnota może powstać jedynie w wyniku integracji dobrych ludzi, z kolei ludzie mają szansę rozwijać się i utwierdzać w moralnym dobru wyłącznie w granicach tworzonej wspólnoty. Z tego też wniosek, że ludzie etycznie nisko stojący, jakkolwiek posiadają naturalny pęd do integrowania się we wspólnoty, to jednak – o ile nie decydują się na samotność – budują wspólnoty wadliwe moralnie.

Już zatem z rozważań samego tylko Arystotelesa wynosimy naukę, którą stawiam w postaci tezy, że mianowicie integracja nie jest, a w związku z tym nie powinno się jej traktować jako samoprzejrzystego celu – dobra samego w sobie, lecz co najwyżej jako opcję do realizacji, wciąż otwartą na zmiany i udoskonalenia.

---

<sup>12</sup> Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, 1253a, 12, s. 8.

<sup>13</sup> Idem, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, PWN, Warszawa 2002, ks. IX, rozdz. 9, 1169b.

## Granice wspólnotowości<sup>14</sup>

W tej perspektywie zupełnie zrozumiałym jawi się stanowisko Helmutha Plessnera, który przekonuje, iż gloryfikacja ideałów integracyjności i wspólnotowości nie powinna pociągać za sobą ich absolutyzacji. Ta bowiem z reguły zawsze implikuje rozmaite radykalizmy pospołu z ekstremizmami, które zwykle – jak uczy historia – skutkują korozją, wynaturzeniem oraz przemianą wspólnot w swoje przeciwieństwa. Autor *Granice wspólnoty* nie podważa samej idei integracji wspólnotowej, lecz obserwowaną współcześnie tendencję do jej deifikowania, uniwersalizowania oraz bezkrytycznego apoteozowania jako wykładnika norm wszelakich. Niepogodzenie Plessnera na zakusy zaprowadzania „integracjonistycznej poprawności” wynika z przewidywanych przez niego, a wiążących się z tym zagrożeń. Filozof, nie bez cienia ironii, tak o nich mówi:

Bożkiem naszego czasu jest wspólnota. Niejako dla zrównoważenia twardości i płytkości naszego życia idea ta zebrała w sobie wszystką słodycz aż do kłliwości, wszelką tkliwość do bezsilności, wszelką ustępliwość aż do braku godności. Ogromne ochłodzenie ludzkich relacji przez maszynowe, handlowe, polityczne abstrakcje prowadzi do pojawienia się jego przeciwieństwa w ideale rozpalonej, żarzącej się we wszystkich swych członkach wspólnoty. Wyrachowaniu, brutalnemu robieniu interesów przeciwstawia się obraz szczęścia płynącego ze spontanicznego dawania siebie, pełnemu nieufności rozbiciu na opancerzone państwa – światowe przymierze narodów w celu ustanowienia wiecznego pokoju. Dlatego nie obowiązuje już prawo dystansu, osamotnienie utraciło swój czar. Tendencja do niszczenia form i granic wzmacnia jednak dążenie do zniesienia wszelkich różnic. W świadomej rezygnacji z prawa do dystansu między ludźmi w ideale wspólnotowego rozplynięcia się w poszerzającej się sieci organicznych więzi zagrożony zostaje sam człowiek<sup>15</sup>.

Postulat Plessnera jest czytelny, motywowany chłodną acz rzetelną rachubą historyczną, a nadto „duchem taktu, powściągliwości, dobroci i lekkości”<sup>16</sup>; jest on do reszty na tyle sugestywny, że trudno wejść z nim w polemikę. Wyrażają go słowa:

Nie chodzi o odrzucenie prawa wspólnoty życia, jej szlachetności i jej piękna. Chodzi o odrzucenie jej uznania za jedynie godną człowieka formę współistnienia; nie chodzi o odrzucenie *communio*, lecz odrzucenie *communio* jako jedynej zasady, odrzucenie komunizmu jako sposobu życia, odrzucenie radykalizmu wspólnoty<sup>17</sup>.

Za Plessnerem zatem skłaniam się twierdzić, że ideały wspólnotowości i integracji, jakkolwiek doniosłe i cenne, zyskują, gdy respektuje się ich ograniczenia, jak chociażby to, które wyrasta z samej natury omawianych zjawisk, a które najzwyczajniej można wyrazić, parafrazując znane spostrzeżenie Kanta: otóż, można kogoś przymusić, żeby się integrował i

<sup>14</sup> Podtytuł ten jest parafrazą tytułu Plessnerowskiej rozprawy *Granice wspólnoty*. Zob. Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa S.c., Warszawa 2008.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 45.

zył we wspólnocie, jednak nikogo nie da się przymusić, by robił to chętnie. W tym sensie jakakolwiek norma, reguła, nakaz, dyrektywa, obowiązek, imperatyw integracji, z czym – jak się wydaje – mamy obecnie do czynienia – okazuje się być niczym więcej, jak tylko zwykłym *contradictio in adiecto*.

Należałoby się jednak pokrótce zastanowić i spróbować wyjaśnić lub co najmniej wskazać przyczyny gwałtownego awansu, bezprecedensowej popularności, wręcz eksplozywności fali zainteresowania integracjonizmem. Plessner, na przykład, wyprowadza je z charakterystyki „naszego czasu”. Uruchamia więc wyłącznie perspektywę synchroniczną. Według niego przyczyną takiego stanu rzeczy jest „twardość i płytkość naszego życia”, „ogromne ochłodzenie ludzkich relacji”, „wyrachowanie, brutalne robienie interesów”, czy w końcu „pełne nieufności rozbitcie na opancerzone państwa”<sup>18</sup>.

Synchroniczne widzenie ekspansywności idei integracji znajduje dopełnienie w diachronicznej perspektywie ujmowania ewolucji idei podmiotowości, rozwijanej przez Alaina Renauta<sup>19</sup>. Z poczynionych przez niego analiz i ustaleń wynika, że przyczyn zdiagnozowanej przez Plessnera charakterystyki „naszego czasu” należy upatrywać w „indywidualistycznym odchyleniu nowożytnego humanizmu”<sup>20</sup>. Wiąże się ono z równoczesnym „obaleniem podmiotu” i „pewnego rodzaju wyniesieniem, dalece wykraczającym poza obszar filozofii, wartości indywidualności”<sup>21</sup>. Plessnerowski „nasz czas” Renaut rozciąga od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku po chwilę obecną. Ten czas naznaczony jest perspektywą „jednoczesnego usunięcia podmiotu na rzecz jednostki i wartości humanizmu na rzecz wartości indywidualizmu”<sup>22</sup>. Posługując się znanym rozróżnieniem Benjamina Constanta na „wolność Starożytnych”, wyrażającą się w „podległości miastu”<sup>23</sup>, a nazywaną przezeń autonomią, oraz „wolność Nowożytnych”, sprowadzającą się do »niezależności jednostki od „ciała wspólnego«<sup>24</sup>, Renaut wskazuje na rozdział między nowożytnym humanizmem a ponowoczesnym indywidualizmem, pociągający za sobą marginalizację tego pierwszego i tryumfalne zwycięstwo drugiego, jako efekt przejścia od retoryki i praktyk humanistycznej waloryzacji podmiotowej autonomii do retoryki i praktyk indywidualistycznej waloryzacji jednostkowej niezależności<sup>25</sup>. O ile

---

<sup>18</sup> Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 27.

<sup>19</sup> Zob. Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 58–59.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 64.



humanistyczny ideał autonomii „w pełni dopuszcza ideę podporządkowania się prawu lub normie, o ile zostały przyjęte dobrowolnie”<sup>26</sup>, o tyle indywidualistyczny ideał niezależności

...z góry już odrzuca takie ograniczenie Ja i, wręcz przeciwnie, zmierza do całkowitego uznania Ja za wartość niepodważalną. Dąży się wówczas do zastąpienia samostanowionej normatywności autonomii wyłączną „troską o siebie”<sup>27</sup>.

Owo przejście od wartości humanizmu do wartości indywidualizmu równie interesująco tłumaczy Louis Dumont, który przeciwstawia sobie „dwie wielkie ideologie”<sup>28</sup>: „holistyczną” oraz „indywidualistyczną”.

- Ideologia *holistyczna* „nadaje wartość całości społecznej i pomija lub podporządkowuje jej jednostkę ludzką”: ideologii tej odpowiada społeczeństwo hierarchiczne...
- Ideologia indywidualistyczna natomiast nadaje wartość jednostce rozumianej... jako „niezależny, autonomiczny byt”, „z istoty swej nie-społeczny” i odpowiednio „pomijający lub podporządkowujący sobie całość społeczną”: ideologii tej logicznie odpowiada społeczeństwo egalitarne... Indywidualizm ten – konkluduje Dumont – stanowi „zasadniczą wartość nowożytnych społeczeństw”<sup>29</sup>, szczególnie w wymiarze ekonomiczno-politycznym, gdzie zastosowanie zasady równości przybiera postać „liberalizmu”<sup>30</sup>.

Dumont pozostaje niezłomie przekonany co do tego, że wymienione ideologie wchodzą ze sobą w naturalny, nieusuwalny, wzajem wykluczający konflikt. Ewentualna mediacja, kompromis między nimi jest nieosiągalny. To stwierdziwszy autor *Essais sur l'individualisme* decyduje się sformułować „jedną ze swych najszlachetniejszych tez”

...iż nie należy zapominać o fikcyjności i niebezpieczeństwie wszelkiego rzekomego zwrotu do holizmu w ramach współczesnych społeczeństw: po tym, jak zniszczono cudowną całość kształtującą społeczeństwo hierarchiczne, **wola jedności** mogłaby zostać ponownie wprowadzona na podstawach indywidualistycznych jedynie pod postacią szalonej woli unieważnienia podziału lub atomizacji społecznej, a więc – jako że nie znajduje już ona żadnego konsensusu, niczego, co byłoby przyjmowane wspólnie, na czym mogłaby się oprzeć – stając się wolą totalitarną lub terrorystyczną<sup>31</sup>. [pogr. P. D.]

Teza Dumonta spaja klamrą, potwierdza i tłumaczy wszystko, cośmy dotąd powiedzieli o konieczności takiej operacjonalizacji fenomenów wspólnotowości i integracji, która uwzględnia ich ograniczenia, licząc się równocześnie z ich wolicjonalnym zapleczem. Dumont zdaje się wtórować stanowisku Plessnera. Gdy ten ostatni przestrzega przed absolutyzacją „woli jedności” *scil.* wspólnotowej integracji jako prowadzącą do „radikalizmu

<sup>26</sup> Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit., s. 63.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>28</sup> Dumontowska „ideologia” oznacza „społeczny zespół przedstawię”, a precyzyjniej – „zespół idei i wartości wspólnych w określonym społeczeństwie”. Por. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Éd. Du Seuil, Paris 1983, s. 273 i n. Podaję za Alainem Renautem, *Era jednostki...*, op.cit., przyp. 4, s. 81.

<sup>29</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme...*, op.cit., s. 28.

<sup>30</sup> Poglądy Dumonta referuję za Alainem Renautem. Zob. Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit., s. 81–82.

<sup>31</sup> Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit., s. 82.

społecznego”, którego kłopotliwymi cechami są „bezwzględność” (*alias* bezkompromisowość)<sup>32</sup>, „wiara w uzdrawiającą siłę skrajności”<sup>33</sup>, „szorstkość”, „sprzeciw”, „jednostronność”, „niepohamowanie”, „pryncypializm”, „represyjność”, „fanatyzm” oraz „destrukcyjność”<sup>34</sup>; gdy zatem Plessner przestrzega przed wymienionymi skutkami absolutyzacji „woli jedności”, to Dumont – przekonany o niepodzielnym panowaniu „ideologii indywidualistycznej”, od której nie ma odwrotu do historycznie ją poprzedzającej „ideologii holistycznej”, podobnie jak nie do pomyślenia jest możliwość znalezienia między nimi kompromisu – dodaje od siebie, iż wyrastająca z ducha indywidualizmu „wola jedności” możliwa jest jedynie „pod postacią szalonej woli unieważnienia podziału lub atomizacji społecznej”, „stając się wolą totalitarną lub terrorystyczną”<sup>35</sup>.

Renaut, powołując się na proroczą, jego zdaniem, Nietzsche’owską wizję „indywidualizmu współczesnego”<sup>36</sup>, którego spełnieniem są nasze czasy, przedstawiane przez tego pierwszego jako „era jednostki”, opisuje je jako takie, w których panują „narcyzm, wyłączna troska o siebie, kult niezależności, poświęcenie społeczeństwa, etyka wyczerpania”<sup>37</sup>. Równocześnie filozof zauważa stopniowy odwrót i wypieranie indywidualistycznego dezintegracjonizmu, którego idea poniekąd zbankrutowała, wyczerpując swój czar i swoje moce, a do tego osuwając się w banał i slogan. Charakterystyczną dla czasów najnowszych ekspansywność ideę integracjonizmu należy więc tłumaczyć wysiłkiem „wypracowania alternatywy dla absolutnego indywidualizmu”<sup>38</sup>. Ta zaś winna się wystrzegać przechodzenia ze skrajności w skrajność. To z kolei wykonalne jest jedynie na drodze „dekonstrukcji idei monadologicznej”, która

...polegałaby na pomyśleniu takiego zerwania immanencji, które pozwoliłoby pokazać, iż podmiotowość, w odróżnieniu od indywidualności monadycznej, mogłaby stać się sobą wyłącznie otwierając się na zewnętrżność lub inność<sup>39</sup>.

---

<sup>32</sup> Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 7.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>35</sup> Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit., s. 82.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 249.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>39</sup> Ibid.

## Integracja bez granic

Kiedy z jednej strony zwraca się uwagę na potrzebę wyznaczenia i respektowania granic „woli jedności”, to z drugiej postuluje się ją jako bezgraniczną. By tę pozorną sprzeczność rozwikłać, wystarczy uprzytomnić sobie, że zwolennicy pierwszego podejścia mają na myśli wytyczanie granic *mocy* „woli jedności”<sup>40</sup>, z kolei teoretycy drugiego stanowiska mówią o potrzebie lub wręcz o niezbywalności nieskrępowanej granicami „woli jedności”, czynią to jednak w odniesieniu do *skali* (zakresu, zasięgu, rozmiaru) występowania tejże woli. Przyjrzyjmy się na koniec etycznym implikacjom integracji bez granic, to jest „woli jedności” uwikłanej w proces globalizacji.

W obecnej dobie, naznaczonej tyranią globalizacji,

...wszystkie najbardziej fundamentalne problemy – metaproblemy warunkujące rozwiązanie wszystkich innych problemów – są *globalne* i *jako takie* pozostają odporne na wszelkie lokalne rozwiązania; nie istnieją, i nie mogą istnieć, lokalne rozwiązania globalnie wytworzonych i globalnie rozwijających się problemów<sup>41</sup>.

Okazuje się zatem, że ewentualne przejście z „ery jednostki”, wymagające „*zerwania immanencji*”<sup>42</sup>, do epoki „otwarcia na inność (wymiar transcendencji)”<sup>43</sup>, poruszającej się w horyzoncie „*transcendencji w immanencji*”<sup>44</sup>, musi mierzyć się również z realiami skali, w jakiej może się ono dokonać. Otóż, kiedy mówimy o integracji, nie wolno nam zapominać, że staje się ona problemem globalnym. Globalna integracja wiąże nas wszystkich w globalną wspólnotę, czymkolwiek miałyby się owa wspólnota okazać. Dowodów na to nie trzeba specjalnie szukać. Przekonuje o tym chociażby Raport Panelu do spraw Finansowania Rozwoju, powołanego przez Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, w którym czytamy:

W globalnej wiosce cudza nęcza bardzo szybko staje się naszym własnym problemem: problemem braku rynku zbytu, nielegalnej imigracji, skażenia środowiska, chorób zakaźnych, braku bezpieczeństwa, fanatyzmu, terroryzmu<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Barbara Skarga posługuje się w tym kontekście wyrażeniem „moc integracyjna”. Por. Barbara Skarga, *Tercet metafizyczny*, rozdz. *Świat społeczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 79.

<sup>41</sup> Zygmunt Bauman, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 39.

<sup>42</sup> Alain Renaut, *Era jednostki...*, op.cit., s. 254.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Jw.

<sup>45</sup> Raport Panelu do spraw Finansowania Rozwoju, powołanego przez Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, sesja 55, punkt porządku obrad 101, 26 czerwca 2001, A/55/100, s. 3, [www.un.org/esa/ffd/a55-1000.pdf](http://www.un.org/esa/ffd/a55-1000.pdf)

Ten ostatni – terroryzm z jednej strony posiada negatywną „moc integracyjną”, z drugiej zaś, w odniesieniu do skali integracyjnej, jawi się on jako „nowy i przerażający sposób”, który „uczynił z naszego świata zintegrowaną społeczność”<sup>46</sup>. Peter Singer, za którym to stwierdzam, tłumaczy to stosunkowo nowe zjawisko globalnej integracji, stymulowanej terroryzmem, w ten sposób, że

Nie tylko poczynania sąsiadów, ale również działania mieszkańców najbardziej niedostępnych górskich dolin i najodleglejszych krajów na naszej planecie stały się naszą sprawą<sup>47</sup>.

W związku z tym autor *Etyki praktycznej* wskazuje, iż

Musimy rozszerzyć na takie rejony zakres działania prawa karnego i stworzyć środki pozwalające wymierzać terrorystom sprawiedliwość bez konieczności wypowiedania w tym celu wojny całemu krajowi. W tym celu musimy opracować przyzwoity globalny system sprawiedliwości karnej, tak aby sprawiedliwość nie padała ofiarą narodowych różnic poglądów. **Potrzebujemy** również (choć będzie to o wiele trudniejsze do uzyskania) **poczucia**, że w rzeczywistości tworzymy **jedną społeczność** – że **uznajemy** nie tylko **siłę zakazów**, powstrzymujących nas przed zabijaniem się nawzajem, ale również **wagę obowiązku wzajemnej pomocy**<sup>48</sup>. [pogr. P. D.]

Niezależnie od naszej zgody lub niezgody na diagnozę Singera, z której wynika, że motywu do integrowania się dla współczesnych państw i społeczeństw – paradoksalnie – dostarcza terroryzm, jedno nie ulega wątpliwości, owa integracja z konieczności dziejowej winna przybrać charakter i zasięg globalny. Globalna integracja niesie ze sobą konieczność wypracowania globalnej etyki<sup>49</sup>. Przewodnia teza Singerowskiego *Jednego świata*

...jest taka, że to, jak poradzimy sobie w czasach globalizacji (i czy w ogóle sobie poradzimy), będzie zależało od naszej **etycznej reakcji na ideę jednego świata**. Odrzucenie przez bogate kraje **globalnego etycznego punktu widzenia** już od dawna stanowiło poważny błąd moralny. Teraz okazuje się również, że na dłuższą metę zagraża to ich bezpieczeństwu<sup>50</sup>. [pogr. P. D.]

W czasach, w których żyjemy, spotykają się z sobą dwie zasadnicze, aczkolwiek przeciwstawne sobie tendencje. Jedną z nich jest nowoczesny indywidualizm<sup>51</sup>, natomiast drugą – globalizacja. Indywidualizm czyni środowisko społeczne niepewnym, płynnym, stale się zmieniającym<sup>52</sup>. Nasz „nowy wspaniały świat”<sup>53</sup> sprawia, że „Wydaje się, że wszystko wokół wiruje”<sup>54</sup>, to zaś skutkuje stosunkowo powszechną, „moralną pustką”<sup>55</sup>.

---

<sup>46</sup> Peter Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2006, s. 29.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 34–35.

<sup>51</sup> Por. Zygmunt Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 33.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 67.

Ten rodzaj niepewności, złych przeczuć, który nawiedza ludzi w płynnym, stale zmieniającym się środowisku społecznym, w jakim reguły gry zmienia się bez ostrzeżenia bądź czytelnego powodu, nie jednocy cierpiących; przeciwnie, dzieli ich i przeciwstawia<sup>56</sup>.

Podstawowym doświadczeniem jest dzisiaj brak doświadczenia wspólnoty „i właśnie jego brak określa się jako „upadek”, „koniec” czy „zierzch” wspólnoty”<sup>57</sup>. Społeczeństwa przypominają dziś raczej „rojowiska”, które co prawda są „skoordynowane”, nie są jednak „zintegrowane”<sup>58</sup>. Żyjemy – jak to trafnie i sugestywnie ujął Bauman – w epoce „koordynacji bez integracji”<sup>59</sup>.

Na doświadczenie braku wspólnoty nakłada się wzmagające jego dotkliwość i ostrość doświadczenie postępującej niczym ślepa, anonimowa, niepowstrzymana i nieprzewidywalna siła globalizacji. Indywidualizm zaprawiony goryczą globalizacji daje w sumie efekt, który można opisać jako ratunkowe, rozpaczliwe pragnienie wspólnoty za wszelką cenę.

Pragnie się dziś wspólnoty – powie Bauman – w nadziei, że będzie ona schronieniem przed wzbierającymi falami globalnego zamętu – falami nadciągającymi z odległych miejsc, których żadne siły lokalne nie są w stanie na własną rękę kontrolować<sup>60</sup>.

Z tego wynika, że integracja nie tylko staje się obecnie globalną – etyczną powinnością – zadaniem państw i społeczeństwa świata, ale że wręcz staje się ona naszą dziejową koniecznością. Jak tu się jednak integrować, żeby Baumanowskie „roje” zaczęły być wspólnotami? Jak to działać, żeby „koordynację” zastąpić „integracją” i to w wymiarze globalnym? Na te pytania nie ma prostych ani łatwych odpowiedzi. Kto wie, czy w ogóle są jakieś? Zarówno Singer, jak i Bauman ze swojej strony odpowiedzi i ratunku z opresji, w jakiej tkwimy, szukają w etyce, nie przesądzając wcale powodzenia tego pomysłu.

Jeśli w **świecie jednostek** – powiada Bauman – ma zaistnieć **wspólnota**, może to być (i musi) jedynie wspólnota utkana ze **wspólnej i wzajemnej troski; wspólnota troski i odpowiedzialności** za równe prawo do bycia człowiekiem i za jednakową możliwość zgodnego z tym prawem postępowania<sup>61</sup>. [pogr. P. D.]

---

<sup>53</sup> Zygmunt Bauman, *Wspólnota...*, op.cit., s. 63.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 173.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>61</sup> Ibidem, 200.