



PEREGRY NACJE MIĘDZY KULTUROWE

KSIEGA JUBILEUSZOWA
DEDYKOWANA
PROF. TADEUSZOWI
PALECZNEMU

PEREGRYNACJE
MIĘDZYKULTUROWE

PEREGRYNACJE MIĘDZYKULTUROWE

Pod redakcją

Magdaleny Banaszkiewicz,
Moniki Banaś,
Franciszka Czecha,
Anny Dudy i Karoliny Golemo



WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

Kraków 2025

Magdalena Banaszkiewicz

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0002-4020-6308>

 m.banaszkiewicz@uj.edu.pl

Monika Banaś

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0002-6542-4053>

 monika.banas@uj.edu.pl

Franciszek Czech

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0001-9499-4007>

 franciszek.czech@uj.edu.pl

Anna Duda

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0002-9902-7929>

 ania.duda@uj.edu.pl

Karolina Golemo

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0001-5728-9587>

 karolina.golemo@uj.edu.pl

© Copyright by Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ,
individual authors and Księgarnia Akademicka, 2025

Recenzent

dr hab. Urszula Kusio prof. UMCS

Opracowanie redakcyjne

Agnieszka Sabak

Projekt okładki

Marta Jaszczyk

ISBN 978-83-8368-299-0 (druk)

ISBN 978-83-8368-300-3 (PDF)

<https://doi.org/10.12797/9788383683003>

Na okładce wykorzystano projekt Profesora Tadeusza Palecznego, fot. dr Anna Duda

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

<https://akademicka.pl>

Spis treści

OD PRZYJACIÓŁ, UCZNIÓW I WSPÓŁPRACOWNIKÓW	9
---	---

I. EKSPLORACJE KONCEPCYJNE

ANDRZEJ PORĘBSKI

Z SOCJOLOGIĄ NA TY... CZYLI JAK KRÓLOWA NAUK POTRAFI WIĄZAĆ LUDZKIE ŻYCIORYSY	15
--	----

LESZEK KORPOROWICZ

ANIMOWANIE TEORII.....	23
------------------------	----

BOGDAN SZLACHTA

KILKA UWAG HISTORYKA MYŚLI POLITYCZNEJ O POTRZEBIE BADANIA NAPIĘĆ MIĘDZY TYM, CO UNIWERSALNE, I TYM, CO PARTYKULARNE (TAKŻE NARODOWE).....	37
--	----

SYLWIA JASKUŁA-KORPOROWICZ

EWOLUCJA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W ERZE TRANSFORMACJI TECHNOLOGICZNYCH.....	47
--	----

KINGA ORZEŁ-DEREŃ

PEDAGOGIKA DIALOGU JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA WSPÓŁCZESNYCH RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH.....	71
---	----

MONIKA BANAŚ

O EMPATII W NAUCE WEDŁUG ANNY KINGSFORD	89
---	----

II. KU WIELOKULTUROWOŚCI

KATARZYNA WARMIŃSKA

TATARZY POLSCY – PAMIĘĆ, PRZESZŁOŚĆ I ETNICZNOŚĆ.....	103
---	-----

MAŁGORZATA KOŁACZEK, JOANNA TALEWICZ

ALE STRACH, KTÓRY BYŁ W TOBIE, PRZEPŁYWA DO DZIECI Z MLEKIEM MATKI – MILCZENIE I MIĘDZYPOKOŁENIOWA TRAUMA ROMÓW I SINTI	121
--	-----

MAJA PRADELLE

- OBRAZ KULTURY I PROJEKT ASYMILACJI RDZENNEJ LUDNOŚCI CHILE
 ZAPREZENTOWANE PRZEZ IGNACEGO DOMEYKĘ W KSIĄŻCE
 PT. *ARAUKANIA I JEJ MIESZKAŃCY*149

WAWRZYNIEC KONARSKI

- POLAK O CELTACH, CZYLI UWAGI WŁASNE O DEMITOLOGIZACJI
 WYBRANYCH CECH WIZERUNKOWYCH IRLANDII I IRLANDCZYKÓW161

FRANCISZEK CZECH

- RASA, ETNICZNOŚĆ I RELIGIA W FILIPIŃSKIM PROCESIE NARODOWO-
 TWÓRCZYM179

III. PODRÓŻE PO TEKSTACH KULTURY**BARBARA WEŻGOWIEC**

- MIĘDZY MAPĄ I WYOBRAŹNIĄ – ANALIZA PORÓWNAWCZA ATLASU LĄDÓW
 NIEBYŁYCH EDWARDA BROOKE'A – HITCHINGA I ATLASU WYSP
 ODLEGŁYCH JUDITH SCHALANSKY 201

EWA BUJWID-KUREK

- KULTURA NARODOWA DETONATOREM NIENAWIŚCI? PRZEMYSŁENIA
 INSPIROWANE LEKTURĄ ESEJÓW IVANA ČOLOVICIA 217

ELŻBIETA BINCZYCKA-GACEK

- STILL AIN'T NO BLACK IN THE UNION JACK? – AFRO-BRYTYJSKOŚĆ
 W TWÓRCZOŚCI CZARNYCH AUTORÓW Z WIELKIEJ BRYTANII
 NA PRZYKŁADZIE DOTTIE ABDULRAZAKA GURNAHA233

JAKUB KOŚCIÓŁEK

- ŻOŁNIERZE NA NIE SWOJEJ WOJNIE. LOSY AFRYKAŃSKICH UCZESTNIKÓW
 WOJEN ŚWIATOWYCH WE FRANCJI I ICH OBRAZ W FILMIE *CAMP DE
 THIAROYE* 247

PIOTR KLETOWSKI

- CZY KILLER MOŻE BYĆ BUDDĄ? ANALIZA RELIGIJNYCH INSPIRACJI
 KINA HONGKOŃSKIEGO NA PRZYKŁADZIE FILMU *PŁATNY MORDERCA
 JOHNA WOO* 265

JADWIGA ROMANOWSKA

- TRANSKULTUROWE MOMENTY W PRAKTYCE TAŃCA FLAMENCO 281

IV. MIEJSCA PODRÓŻY

MAGDALENA BANASZKIEWICZ

PODRÓŻ NIEOSWOJONA..... 293

ELŻBIETA WIĄCEK

RZYM – PODRÓŻ SŁUŻBOWA 303

ADAM ŻALIŃSKI

CZKAŁEM NA ZIMĘ. WŚRÓD POLAKÓW W KAZACHSTANIE..... 315

KAROLINA GOLEMO

LIZBONA. MIASTO MIĘDZYKULTUROWYCH PRZEPŁYWÓW..... 335

ANNA DUDAYELLOWSTONE DUTTON RANCH W MRĄGOWIE. W OCZEKIWANIU
NA KOLEJNY SEZON 351**BOŻENA PĘKAŁA**

TAJEMNICE LIBERTY ISLAND. ROZMOWY Z WOLNOŚCIĄ 361

V. TERRA INCOGNITA

RENATA HOŁDAKTO STRASZY W CHICAGO? O DUCHACH I KLASYCZNYCH LEGENDACH
MIEJSKICH..... 373**PAWEŁ PLICHTA**„STULTORUM PLENA SUNT OMNIA” – STULTITIA SICUT CULTURAE
HEREDITATEM 391**JAROSŁAW ROKICKI**MIMETYCZNA REINTERPRETACJA KATASTROFY SMOLEŃSKIEJ –
REFLEKSJE METODOLOGICZNE 417**KAROLINA KOSYNA**

TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA A RELACJE MIĘDZYKULTUROWE..... 443

NATALIA OŻEGALSKA-ŁUKASIKSZTUCZNA INTELIGENCJA NA KULTUROWYM ROZDROŻU. W POSZUKIWANIU
RÓWNOWAGI MIĘDZY INNOWACJĄ A SPRAWIEDLIWOŚCIĄ
ALGORYTMICZNĄ 455

BIOGRAMY 471

BOGDAN SZLACHTA 

*Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych
bogdan.szlachta@uj.edu.pl*

KILKA UWAG HISTORYKA MYŚLI POLITYCZNEJ O POTRZEBIE BADANIA NAPIĘĆ MIĘDZY TYM, CO UNIWERSALNE, I TYM, CO PARTYKULARNE (TAKŻE NARODOWE)

Tytuł nadany tekstowi brzmi prowokacyjnie. Historyk myśli politycznej wie, że napięcia między tym, co uniwersalne, i tym, co partykularne, analizowane były już przez myślicieli starożytnych, świadomych z jednej strony więzi łączących „przyjaciół” tworzących wspólnie daną, jedną wspólnotę polityczną, z drugiej zaś racji odmienności tych, którzy tworzyli inną daną, jedną wspólnotę polityczną. Wie, że już namysł Platona i Arystotelesa zmierzał w kierunku pokazania potrzeby uwzględniania tego, co uniwersalne, dla zbudowania więzi łączących jednostki w daną wspólnotę, uwyrażniając jednak zarazem problematyczność tej uniwersalności jako niezdolnej stać się ewentualną podstawą jedności całej ludzkości. Nie tylko ekskluzywizm wizji starotestamentowego narodu wybranego przez Boga, ale i rozliczne doktryny wyrastające, podobnie jak platońska i arystotelesowska, z dziedzictwa Sokratesa, w istocie wzmacniały tę problematyczność. Wywody dotyczące sprawiedliwości opartej na tej samej naturze tkwiącej w każdym człowieku, w każdym przedstawicielu ludzkiego gatunku nie prowadziły ani do zbudowania wizji jednej społeczności ludzkiej, ani do zniesienia napięć między poszczególnymi wspólnotami. Jeśli zważymy, że już w starożytności ujmowano ten problem w związku z poszukiwaniami ładu moralnego

i ładu prawnego, to dostrzeżemy z łatwością, że już wtedy między postulatywną (a nieosiągalną nawet w planie teoretycznym) uniwersalnością i faktyczną wielością partykularyzmów jednostkowych i grupowych stwierdzano istnienie napięć niemożliwych do przekroczenia. Próby podejmowane przez Rzymian, zwłaszcza przez rzymskich prawników rozprawiających – głównie w oparciu o propozycje stoików – i o prawie naturalnym, i o prawie narodów potwierdzały w istocie istnienie tego napięcia, podobnie jak próby podejmowane przez pierwszych chrześcijan. Wprawdzie chrześcijanie, dość wspomnieć św. Izydora z Se- willi aktywnego na przełomie VI i VII w., mieli nadzieję na zaistnienie jednego ładu moralno-prawnego w świecie obejmującym nie tylko wyznawców Chrystusa, była to jednak nadzieja równie trudna do spełnienia, jak nadzieja Platona i Arystotelesa: Jedyny w Trójcy Przenajświętszej będący Bóg, podobnie jak realność jednej natury gatunkowej, nie stał się ośrodkiem jednoczącym, więzią uniwersalnie ważną, znoszącą napięcia między wszelkimi partykularnościami; nie stały się nimi również ani prawo natury identyfikowane z prawem rozumu w nowożytnych ujęciach, ani heglowska rozumność rozwijającego się ducha, ani nawet historia marksistów. Nie staną się takim momentem uniwersalizującym również inne czynniki, choćby ten, któremu na imię pokój, wciąż jednak uważany wraz ze sprawiedliwością za znak zapanowania momentu uniwersalizującego nad momentem partykularnym.

Omawiane zagadnienie jest niezwykle ważne również na początku XXI stulecia, które następuje po wieku naznaczonym konfliktami partykularyzmów narodowych i traumą dwóch totalitaryzmów – jednego kojarzonego z takim partykularyzmem, drugiego jednak z osobliwym „uniwersalizmem klasowym”. Nie będę tu jednak rozważał antagonizmów między narodami ani klasami społecznymi. To zagadnienia zajmujące specjalistów badających stosunki międzynarodowe i – jak szanowny Jubilat – stosunki społeczne. Podejmę próbę wskazania napięcia na innym poziomie, bardziej zajmującym współczesnych filozofów polityki. Oto, jeśli zważymy, że w tzw. potoczności (a nie na wyżynach spekulacji filozoficznej) każdy mierzy się z problemem języka, z którego korzysta w relacji z innymi (i w relacji z samym sobą), pragnie wyjaśnić sobie jego sensowność i możliwość porozumiewania się przy jego użyciu z innymi, to łatwo dostrzeżemy, że odpowiedź dziś udzielana kieruje się zwykle ku wspólnemu zasobowi językowemu (nie tylko słownikowemu), z którego korzysta zarówno dany podmiot, jak i inne, będące partnerami dyskursu. To prawda, każdy może mieć lub nawet ma przynajmniej w pewnym zakresie „własną narrację”, „własną historię życia” i ze względu na to może inaczej odbierać podobne wydarzenia czy uczucia,

jednak „wspólny zasób językowy” zdaje się dostarczać mu formuł pozwalających przekazać własne, choćby osobliwe i trudno zrozumiałe dla rozmówcy, stany. Ta „wspólnota językowa” jest problemem nie tylko myśli czy filozofii „jako takich”, lecz także myśli politycznej czy filozofii polityki. To centralny problem w każdych czasach, o ile język ma dostarczać nie tylko słów pojmowanych jedynie jako dźwięki, ale także ważnych kryteriów wartościowania zdarzeń. Można oczekiwać, że język ograniczymy tylko do znaków coś oznaczających, że podążymy ku tzw. językowi czysto fizykalnemu, usuwając poza jego dziedzinę kategorie pozwalające waloryzować zjawiska, wydarzenia czy fakty dane empirycznie. Oczekiwanie to „przenosi się” w XXI stulecie wraz z tradycją pozytywistyczną, jednak – na co warto już teraz zwrócić uwagę – ogranicza nas ono do obserwacji i porządkowania przy użyciu formuł językowych tego, co dane w naoczności, zamyka przed refleksją wartościującą, wnoszącą przecież wiele do naszego wspólnotowego życia; jest wprawdzie powiązane z nadzieją na uzyskanie języka uniwersalnie ważnego, ale język ten będzie się stosował tylko do relacji podmiot–przedmiot.

Historyk myśli politycznej jest, podobnie jak współczesny etyk, zaniepokojony tego rodzaju ograniczeniem; wie, że jego bierna akceptacja sprawi, iż utraczone zostaną punkty odniesienia, z których perspektywy można oglądać fakty i poddawać je ocenie. Wie również, że podobne ograniczenie będzie wzmacniać tendencję do niwelowania tego, co wspólne poszczególnym podmiotom, spychać je ku własnym światom, gubić ich zainteresowanie przestrzenią, w której wielu odnosi się do siebie, pozostaje ze sobą w jakiejś względnie trwałej relacji. Słowem, wie, że będzie z wolna dochodzić nie tylko do zatracenia refleksji wartościującej, tak dla niego ważnej, bo podtrzymującej dawne marzenia uniwersalizujące wiązane z Bogiem lub naturą gatunkową, ale także – a nawet przede wszystkim – że zanikać będą wspólne sposoby oceniania poszczególnych wydarzeń, faktów czy zjawisk, a wraz z tym procesem będzie postępować erozja wspólnych tradycji fundujących wspólne punkty odniesienia i wspólne perspektywy wartościowania; wie on więc, że będzie postępować erozja tradycji, dzięki której był dotąd możliwy wspólny wielu ludziom horyzont refleksyjności i waloryzowania; wie w końcu, że pojawi się zasadnicza potrzeba wskazania nowych punktów odniesienia i ich uzasadnienia jako wiążących jednostki w zbiorowość, mniej przy tym będzie istotne, czy jednostki wchodzą w tę zbiorowość świadomie czy nie i czy jednostki te współtworzą narody lub inne mniejsze grupy w rodzaju klanów czy raczej ludzkość.

Spoglądając z tego punktu widzenia, z łatwością dostrzegamy, że okresy, w których dochodzi do wspomnianej erozji tradycji, osobiwie tradycji językowej, będącej nośnikiem sensów poszczególnych słów i perspektyw wartościowania, są przełomowe. Takie są właśnie nasze czasy, osobiwie dlatego, że na przełomie XX i XXI wieku doszło z jednej strony do wzmocnienia nurtów intelektualnych eksponujących to, co indywidualne, związane z postulatem autonomii jednostki, pozwalające każdej jednostce zmagać się samodzielnie z jej potrzebami i preferencjami opartymi lub nawet określanymi przez osobiste narracje, z drugiej jednak strony – do przekroczenia fascynacji tym, co jednostkowe czy czysto partykularne. Obie tendencje – pierwsza kojarzona zwykle z podejściem liberalnym (i to zarówno w wersji liberalizmu opartego na uprawnieniach, jak i w wersji liberalizmu utylitarystycznego), druga zaś z podejściem konserwatywnym lub komunitarnym – uległy wzmocnieniu i są obserwowane w rozmaitych obszarach refleksji i w życiu codziennym, które w jakimś zakresie obejmuje też życie polityczne. Obie tendencje odzwierciedlają zainteresowania nie tylko badaczy często stwierdzanym zanikiem wspólnot sensów i wspólnych kryteriów wartościowania, choć pierwsza z nich ma sprzyjać pogłębianiu procesu zanikania tego, co wspólne, a druga – przynajmniej w pewnym zakresie – powstrzymywaniu go lub nawet odwracaniu; według pierwszej myślenie to czynność czysto indywidualna, wymagająca zapewne ochrony przed wzmagającymi się tendencjami do jego ograniczania przez wspólnotowe sensy czy kryteria (niesione przez partykularny naród, partykularną kulturę czy cywilizację, albo i przez partykularny Kościół, a w końcu partykularne państwo lub organizację międzynarodową, nakierowane na utrzymywanie podobnej wspólnotowości i choćby perswazyjne do niej przymuszanie); druga tendencja zmierza w innym kierunku: ukazuje niebezpieczeństwa, jakie niesie pogłębianie się partykularyzacji doprowadzonej aż do poziomu, na którym jednostka – by zachowywać swoją wolność – nie musi lub nawet nie powinna znać żadnych odniesień wspólnotowych jako zagrażających np. jej oryginalności czy niepowtarzalności.

Obie tendencje zajmują dzisiaj epistemologów i etyków, filozofów polityki i filozofów prawa. Niemal wszyscy oni zdają się przekraczać stanowisko pozytywistyczne, dominujące wciąż w podejściach właściwych np. politologom. Niemal wszyscy przeczuwają, że istnieje potrzeba odnalezienia czegoś uniwersalizującego, ograniczającego partykularyzmy; niemal, bo są i ujęcia biorące za nieuprawnione i niebezpieczne dla jednostki wszelkie tzw. esencjalizmy, ku którym ludzki umysł zwracał się od starożytności. Powiada jednak atakowany przez nich Habermas, że jeśli „dyskutujemy jakiś problem po to, by osiągnąć konsens drogą

racjonalną i bez przymusu, [to] poruszamy się w tym wymiarze szeroko pojętej racjonalności, który obejmuje jako swoje momenty język i działanie, zdania i postawy. Tutaj krytyka przechodzi od argumentu do postawy oraz od postawy do argumentu i dopiero w tym ruchu zyskuje szeroko pojętą racjonalność”¹. W następstwie tego swoistego przechodzenia od języka (zdania, argumentu) do działania (postawy), ma się konstituować racjonalność, dzisiejsze znamię uniwersalności, nienależące – zdaniem przywoływanego autora – „ani do sfery faktów, ani do sfery teorii”² (ani do dziedziny socjologii wiedzy, ani do dziedziny metodologii, tak interesujących badaczy nastrojonych pozytywistycznie). Habermas stara się także wskazać na dwie interesujące nas strony: stronę języka i stronę od niej odmienną, w jakiś jednak sposób ją poprzedzającą, skoro argumenty mają mieć punkt odniesienia w działaniu, gdyż tylko w taki sposób mogą zyskać (swą?) racjonalność³. Pod wpływem krytyki wspomnianych już, a niezwykle wpływowych w środowiskach lewicowych zwolenników tzw. radykalnej (agonicznej) demokracji i krytyki uwzględniania przez niego ograniczeń liberalnych nakładanych na prawdziwie demokratyczne jednostki, pogodzone z niemożnością zniesienia kiedykolwiek politycznych sporów, nawet Habermas twierdzi, że „uspołecznione jednostki utrzymują się przy życiu tylko dzięki tożsamości grupowej, którą – w przeciwieństwie do społeczności zwierząt – trzeba wciąż budować, niszczyć i na nowo tworzyć”. Nawet on głosi, że materialne warunki przeżycia „są ściśle związane z warunkami najsubtelniejszej natury, równowaga organiczna – z owym niepewnym balansowaniem między rozdziałem a jednością, w którego toku drogą komunikacji ustala się dopiero tożsamość każdego Ja”. Co jeszcze ważniejsze, „nieudane próby uzyskania tożsamości przez jednostkę, która sama chce się utwierdzić” (a takie jest przecież marzenie zwolenników tendencji do wyzwalania narracji indywidualnych, w tym wyznawców agonistycznej demokracji) „oraz chybiona komunikacja jednostek, które ze sobą rozmawiają, to akty autodestrukcji, prowadzące ostatecznie także

¹ J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamflet*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 103-104.

² *Ibidem*, s. 104-105.

³ Z pewnością zresztą Habermas, który nigdy nie pozna tego tekstu, z odrazą spojrzalby na wskazane w nim znaczenie „wspólnoty językowej”: przecież uznałby ją za „ideologiczny projekt”, w ostatecznej instancji zamierzony zapewne jako narzędzie niewolenia badacza lub nawet każdego podmiotu.

do wyniszczenia fizycznego”⁴. Wbrew pozytywistom Habermas zdaje się głosić, że myślenie i uniwersalizująca racjonalność nie sprowadzają się do refleksowania o teoriach będących prostymi opisami rzeczywistości ani do refleksowania o skutkach własnej, odrębnej i niesprowadzalnej do żadnej innej, podobnie subiektywnej lub do intersubiektywnie ustanawianej (wspólnotowej) narracji (narratywności). Myślenie jest zawsze uwikłane w relacje dialektyczne, wpisuje się w jakąś tożsamość grupową, o którą stale toczy się spór dotyczący nawet tak subtelnych kwestii jak wielokulturowość i jej ewentualne skutki dla tzw. tradycji liberalnej, fundującej sposoby myślenia mające obowiązywać we współczesnych państwach liberalno-demokratycznych.

Ostatnie stwierdzenie przeprowadza nas ku refleksji etyków. Znów odwołajmy się do uwag podziwianego przez licznych współczesnych akademików autorytetu, mianowicie do amerykańskiego filozofa Jerome’a B. Schneewinda, uchodzącego za znawcę nowożytnych teorii etycznych. W pracy pod redakcją kontrowersyjnego etyka Petera Singera, Schneewind dzieli dzieje nowożytnej refleksji moralnej na trzy etapy: pierwszy miało znamionować „stopniowe przechodzenie od tradycyjnego założenia, że moralność musi pochodzić z jakiegoś uzasadniającego ją źródła znajdującego się na zewnątrz człowieka, do przekonania, że moralność mogła narodzić się w ramach samej natury ludzkiej. Było to przejście od poglądu, że moralność musi zostać narzucona istotom ludzkim [dodajmy, na przykład przez osobowego Boga, pojmowanego głównie jako arbitralna Wola lub Rozum – przyp. aut.], do poglądu, że moralność może być pojmowana jako kierowanie się własnymi wyborami, czyli jako strefa autonomiczna”; w drugim okresie, który zapoczątkował swoimi wystąpieniami Montaigne w XVI wieku, a kontynuowali Kant, Reid i Bentham u schyłku XVIII, trwającym zaś do ostatniej ćwierci XX stulecia, „filozofia moralna w znacznym stopniu” wypracowywała już pogląd, „że sami sobą kierujemy” (tu również warto wspomnieć o problemie emotywizmu); wreszcie okres trzeci, do którego należą „nasze czasy”, charakteryzuje zainteresowanie etyków nie „kierowaniem sobą samym przez autonomiczny podmiot moralny”, lecz – zauważmy – nowymi kwestiami dotyczącymi „moralności społecznej”⁵, czegoś zatem

⁴ *Ibidem*, s. 107-108.

⁵ J.B. Schneewind, *Nowożytna filozofia moralna*, tłum. W.J. Bober, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 184-185. Wspominany autor kończy swe rozważania stwierdzeniem niebywale odważnym: mniema, że problemy „wspólnotowej moralności” grup lub społeczności autonomicznych jednostek mogą mieć w przyszłości „większe znaczenie dla współczesnej etyki niż historycznie centralny problem wyjaśnienia

choćby względnie uniwersalizującego, w każdym razie przekraczającego partykularność jednostkową.

Już wypowiedzi Habermasa i Schneewinda unaoczniają potrzebę krytyki nie tylko wciąż wpływowego pozytywizmu, nieczułego (i znieczulającego) na wartościowanie zjawisk, procesów i faktów empirycznie uchwytnych, ale także wciąż przecież dominującego autonomiczno-indywidualistycznego podejścia moralnego. Nie musimy się więc odwoływać np. do biskupów Rzymu, by dostrzegać ograniczoność nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego. Nie musimy tego czynić, bo podobne zaniepokojenie możemy odnaleźć u autorów nieuwikłanych w projekt wymagający uwzględniania Transcendentnej Istoty i zamykających swe poszukiwania w planie wyłącznie ludzkim. Także oni dostrzegają ograniczoność ujęć uwzględniających wyłącznie te oto konkretne jednostki z ich konkretnymi, osobliwymi doświadczeniami, jedynych dopuszczalnych w tzw. dyskursach publicznym i akademickim; także oni uznają potrzebę uwzględniania również horyzontu podmiotowego, nieodmiennie wikłanego w rzeczywistość przedmiotową, i horyzontu przedmiotowego, a nawet wspólnotowego, tym samym zaś przekraczają to, co partykularne, w kierunku współtworzenia jakiejś intersubiektywności, a przez to, miałkiej jednak, uniwersalności.

Podobne zaniepokojenie znajdujemy też u historyków myśli politycznej zwłaszcza w tzw. okresie nowożytnym, który – w przekonaniu piszącego te słowa – otwiera debata o prawie oporu wobec zwierzchnika i o suwerenności jako swoistej postaci zwierzchnictwa, która toczy się od połowy XVI wieku. Można podać wiele przykładów w tym obszarze, dość jednak wspomnieć z jednej strony poszukiwania konserwatystów o rozmaitym nastawieniu do problemu ładu normatywnego i jego źródła, z drugiej zaś ustalenia – dajmy na to – liberałów pokroju Monteskiusza czy de Tocqueville'a (o socjalistach możemy nie wspominać).

Podobne zaniepokojenie odnajdujemy jednak również u współczesnych filozofów polityki. Etyk Schneewind odwoływał się przecież do wywołanych przez Johna Rawlsa na przełomie lat 60. i 70. XX wieku dyskusji decydujących o rewitalizacji filozofii polityki, której śmierć ogłaszano w latach tużpowojennych z racji – jak się wówczas wydawało – niezachwianego prymatu (monopolu?) nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego; nastawienia uzasadniającego rozwój

i uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich" (*ibidem*, s. 194). Stwierdzenie to ma za punkt odniesienia krytyczną ocenę stanowiska utylitarystycznego jako szczególnie zainteresowanego utwierdzeniem refleksji moralnej nakierowanej na podobne uprawomocnianie moralnie autonomicznych jednostek jako takich.

refleksji socjologiczno-politycznej i metodologii nauk społecznych mającej za aksjomat indywidualizm (zresztą stale kojarzony z utylitaryzmem)⁶. O ile Rawls dążył do wykazania, że jednostki współkonstytuują treść wiążącego je ładu normatywnego (zasad sprawiedliwości), postępując podobnie jak znacznie później Habermas w swej *Faktyczności i obowiązaniu*, o tyle jego krytycy z tzw. obozu komunitarystycznego uwzględniali orientację wspólnotową, mając nawet tożsamość wspólnotową za punkt odniesienia dla tożsamości indywidualnych. Komunitaryści wpisują się tym samym w trend identyfikowany przez Schneewinda jako ważniejszy od dawniejszych, których wyznawcy dążyli do uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich. Taka propozycja skłania do traktowania myślenia jednostki nie jako reakcji zamkniętego podmiotu na treści niesione przez wspólnotę jej zakorzenienia, lecz do traktowania myślenia jednostki jako czynności wymagającej uwzględniania, poznawania i przejmowania treści wspólnotowych. Analogiczny walor mają też poszukiwania współczesnych neorepublikanów, eksponujących związek wolności jednostki i wolności wspólnoty jej zakorzenienia oraz potrzebę aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym takiej wspólnoty.

Oba te stanowiska, za którymi przemawiają rozmaite racje, pozostają krytyczne wobec dominującego nastawienia indywidualistyczno-pozytywistycznego, wyczulają jednak nie tylko na potrzebę uwzględniania zakumulowanej mądrości praktycznej wspólnoty (jak powiedzieliby dawni konserwatyści), ale także – a może nade wszystko – na potrzebę krytycznego myślenia o ograniczoności podejść skrajnie partykularnych i poszukiwania jakiegoś rodzaju uniwersalności. Uniwersalności, która interesuje szczególnie filozofów prawa odchodzących od nastawienia ściśle pozytywistycznego, wspominających ponownie o miarach sprawiedliwości w związku z koncepcjami natury ludzkiej, mającej być znów punktem oparcia dla norm wiążących wszystkie jednostki; norm, które miałyby zapewnić w szczególności ład w relacjach między przedstawicielami rozmaitych kultur, by nie rzec rozmaitych ras i religii.

⁶ Zob. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. e i d e m, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, s. 7-59.

BIBLIOGRAFIA

- Habermas J., *Przeciwko pozytywistycznie przepoławionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamflet*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- Pietrzyk-Reeves D., Szlachta B., *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003.
- Schneewind J.B., *Nowożytna filozofia moralna*, tłum. W.J. Bober, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998.

Abstract

SOME COMMENTS FROM A HISTORIAN OF POLITICAL THOUGHT ON THE NEED TO RESEARCH THE TENSIONS BETWEEN THE UNIVERSAL AND THE PARTICULAR (ALSO NATIONAL)

One of the most interesting and important disputes waged by ethicists who do not limit themselves to the analysis of what individuals consider to be good, as well as by political philosophers in the field of political thought, touching on the issue of establishing or learning about the normative order, concerns the source in or outside the individual of what is good and what constitutes the normative order. This dispute, which also highlights the problematic nature of the positivist position in the face of the multiplicity of narratives, discourses and cultures, is to some extent rooted in the old dispute between republicans and liberals.

Keywords: individual, community, liberalism, republicanism, normative order

Dążenie do uchwycenia choćby drobnej cząstki prawdy o ludziach zanurzonych w nieustannie zmieniającej się, pełnej sprzeczności i niejednoznacznej kulturze współczesnego świata można uznać za motyw przewodni intelektualnych przedsięwzięć Profesora Tadeusza Palecznego. Nieprzypadkowo w wielu swoich pracach konsekwentnie powraca On do spuścizny Floriana Znanieckiego postulującego, by prowadząc badania, korzystać ze współczynnika humanistycznego, który pozwala uchwycić rzeczywistość kulturową z perspektywy zwykłych ludzi.

Tytułowe peregrynacje nie są tylko przemieszczaniem się z miejsca na miejsce. Pojęcie to ma znacznie głębszy sens i – nawet użyte poza kontekstem religijnym, gdzie odnosi się do uroczystego przenoszenia relikwii czy obiektów religijnych – konotuje doniosłość przemieszczania się jednostek, także między kulturami i wzorami myślenia. Pozwala postrzegać aktorów społecznych jako swoistych pielgrzymów, którzy, świadomi swoich celów, kroczą samodzielnie, lecz zarazem stanowią część całych przepełnionych symbolami dynamicznych wspólnot i przekraczają ich granice.

Z tych względów peregrynacje uczyniliśmy słowem-kluczem, wyznaczającym ramy dociekań zebranych w tomie, będącym formą wyrażenia wdzięczności Profesorowi Tadeuszowi Palecznemu za okazaną życzliwość oraz wszelkie inspiracje.



WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

<https://akademicka.pl>

ISBN 978-83-8368-299-0

9 788383 682990