

ks. Piotr Andryszczak

 <https://orcid.org/0000-0002-4353-5588>

 piotr.andryszczak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Yorama Hazony’ego propozycja alternatywy dla liberalizmu

 <https://doi.org/10.15633/lie.32104>

Abstrakt

Yorama Hazony'ego propozycja alternatywy dla liberalizmu

Liberalizm przedstawiany jest jako bezalternatywna filozofia polityczna, jako że tylko on jest nam w stanie zagwarantować wolność. Celem artykułu jest wskazanie słabości liberalizmu na przykładzie poglądów Johna Rawlsa, a zwłaszcza jego koncepcji wolności, i prezentacja oraz ocena alternatywnego względem niego rozwiązania problemu organizacji życia zbiorowego w postaci propozycji przedłożonej przez Yorama Hazony'ego. Zasluguje ona na uwagę jako próba ponownego odkrycia wartości filozofii politycznej konserwatyzmu, której ocena ukazuje ją jako niewolną od słabości.

Słowa kluczowe: Hazony Yoram, konserwatyzm, liberalizm, państwo narodowe, wolność

Abstract

Yoram Hazony's proposal for an alternative to liberalism

Liberalism is presented as a political philosophy without alternatives, because only it can guarantee us freedom. The aim of this article is to point out the weaknesses of liberalism, using John Rawls's views as an example, particularly his conception of freedom, and to present and assess an alternative solution to the problem of organizing collective life, proposed by Yoram Hazony. It deserves attention as an attempt to rediscover the value of conservatism's political philosophy, which, in its assessment, reveals its weaknesses.

Keywords: Hazony Yoram, conservatism, liberalism, the national state, freedom

Teza, że świat powinien stać się liberalny, gdyż dzięki temu ostateczne zwycięstwo odniesie w nim wolność, przedstawiana jako jedyna niekontrowersyjna wartość, skłania do refleksji nad stanem liberalizmu i jego przyszłością. W związku z tym podejmijmy próbę wyodrębnienia najważniejszych wątków, które pozwolą uchwycić istotę tej — jak się czasem sądzi — triumfującej filozofii politycznej oraz dokonać jej oceny. Wnioski z tej krytycznej analizy posłużą jako punkt wyjścia do wskazania i omówienia alternatywy proponowanej przez Yorama Hazony'ego.

Istota

Ci, którzy podkreślają jedność tradycji liberalnej — wspólnej zarówno nurtowi klasycznemu, jak i nowoczesnemu (zwanemu też rewizjonistycznym) — kładą nacisk na cztery jej cechy. Są nimi: (a) indywidualizm w spojrzeniu na człowieka, przyznający jednostce prymat nad wszystkim, co kolektywne, na przykład społeczeństwem czy państwem; (b) egalitaryzm, przekonany o przyrodzonej równości wszystkich ludzi, której nie jest w stanie zmienić nic, co ich różni: bogactwo, talenty czy zewnętrzny wygląd; (c) uniwersalizm, dla którego istnieje niezmienna ludzka natura, a uwarunkowania społeczne, ekonomiczne czy kulturowe mają drugorzędne znaczenie; (d) melioryzm, uznający, że zarówno człowiek, jak i utworzone przez niego instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samodoskonalenia¹. Do tych cech charakteryzujących właściwą liberalizmowi koncepcję człowieka i społeczeństwa należałoby dodać przynajmniej jeszcze dwie. Jedna wynika z samej jego nazwy, pochodzącej od łacińskiego słowa *liberalis* (wolnościowy), czyli można krótko rzec, że w liberalizmie chodzi o wolność mającą, co oczywiste, w jego obrębie znaczenie wyróżnione. Drugą jest zaś jego optymizm historiozoficzny, którego wyrazem jest znany artykuł Francisca

¹ Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 8. Warto odnotować, że kilkadziesiąt lat później Francis Fukuyama we wstępie swojej książki, przy podjętej przez niego próbie wskazania zasadniczych cech definiujących liberalizm, przytoczył cytát zawierający zreferowaną wyżej myśl Graya. Zob. F. Fukuyama, *Zamieszanie z liberalizmem*, tłum. J. Pyka, Poznań 2024, s. 16.

Fukuyamy *Koniec historii*?². Jego autor podjął próbę przekonania nas, że historia stanowi dzieje postępu, czyli rozwijającej się świadomości wolności, która nie tylko się zwiększała, lecz także właśnie w 1989 roku osiągnęła swój kres równoznaczny z ostatecznym triumfem.

Oto bowiem, jak powiadał Fukuyama, potwierdziła się teza Hegla o końcu historii. Zdaniem tego ostatniego historia ma charakter teleologiczny, którą wieńczy brak konkurencji dla zwycięskiej idei. W przekonaniu Hegla koniec historii nastąpił w 1806 roku, gdyż „dostrzegł [on] w zwycięstwie Napoleona nad monarchią pruską w bitwie pod Jeną zwycięstwo ideałów rewolucji francuskiej i perspektywę upowszechnienia się państwa, które jest wcieleniem zasad wolności i równości”³. Idea monarchii konstytucyjnej, urzeczywistniona dzięki Napoleonowi, miała wyznaczać kres rozwoju ideologii wolnościowych. Stało się jednak inaczej. Zdaniem Fukuyamy teza Hegla o definitywnym zwycięstwie racjonalnej formy społeczeństwa i państwa, choć prawdziwa, nie potwierdziła się na początku XIX wieku, ale dopiero pod koniec XX wieku, kiedy liberalizm polityczny i gospodarczy wobec klęski dwóch swoich groźnych konkurentów, wpraw faszystów, a obecnie komunizmu (Fukuyama napisał te słowa w 1989 roku), stanowi kres ewolucji ideologicznej ludzkości. W sferze świadomości przymiotem absolutnej prawdziwości cieszy się zatem wolny rynek oraz demokracja liberalna, czyli państwo chroniące „za pomocą systemu prawnego uniwersalne prawo człowieka do wolności” oraz istniejące „tylko za zgodą rządzonych”⁴.

Skoro na poziomie teorii rywalizacja między ideologiami wolnościowymi dobiegła kresu, to pozostaje nam jedno: stawać się w praktyce coraz lepszym liberałem, kształtującym siebie i świat zgodnie z niepodważalnie najlepszym wszechogarniającym światopoglądem, obejmującym nie tylko politykę, lecz także leżące u jego podstaw „religię, kulturę i ogół wartości moralnych”⁵. Teza ta, wykraczająca poza liberalizm odnoszący się do sfery polityczno-ekonomicznej, nie może zaskoczyć nikogo, kto ma świadomość,

2 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, w: *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 7–36.

3 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 10.

4 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 10.

5 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 11.

że odrąbienie ostatecznego zwycięstwa ideologii wolności nie zamyka rozmowy, ale otwiera ją na oczywiste pytanie: Jakiej wolności? Wszak, jak wiemy, termin ten jest niejednoznaczny⁶.

I właśnie od krytycznej analizy liberalnego rozumienia wolności rozpoczniemy drugą część naszego artykułu.

Ocena

Wolność, choć wpisana jest w termin „liberalizm” i przez wielu nieomal z nim utożsamiana, nie jest jego wynalazkiem. Już starożytni Grecy wypracowali jej ważne i interesujące rozumienie, skłaniające do krytycznego spojrzenia na wolność liberalną. Dla nich jej polityczny wymiar był ściśle powiązany z tym, kim powinien być człowiek wolny. W przekonaniu Platona — którego myśl dobrze ilustruje ten pogląd — zdobywa się wolność, zaprowadzając w duszy harmonię. Jest to możliwe, jeżeli weźmie się pod uwagę, że dusza stanowi rzeczywistość złożoną z trzech ułożonych hierarchicznie części: rozumnej, impulsywnej i zmysłowej. Gdy pierwsza z nich jest mądra, druga — odważna, a trzecia — umiarkowana, sprawiedliwość spaja je i nadaje ład całości życia duchowego, człowiek rządzi sobą w sposób pełny, osiągając stan wolności. Jest więc on stanem wewnętrznego samorządu, umożliwionego dzięki posiadanym cnotom, którego istotą jest panowanie części rozumnej duszy nad dwoma pozostałymi. Wolności osobistej odpowiada jej forma polityczna. Ta odmiana wolności panuje w państwie, którego ład współtworzą trzy składające się na niego klasy: rządzących, żołnierzy oraz rolników, rzemieślników i kupców. Podobnie jak części duszy, grupy te tworzą hierarchiczną strukturę i odznaczają się analogicznymi cnotami. Gdy klasa rządzących jest mądra, żołnierzy — mężna, natomiast trzecia z nich umiarkowana, a wszystkie je zespala sprawiedliwość, dzięki której każdy robi to, co powinien i tak, jak trzeba — to osiągamy stan doskonałej wolności politycznej. Jest on przeciwieństwem tyranii, czyli

6 Por. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1, Warszawa 1957, s. 230–231; G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493.

najgorszego z ustrojów. System ten jest bowiem formą absolutnej niewoli: zarówno politycznej (poddanych względem tyrana), jak i osobistej. W tych warunkach i poddani, i władca popadają w stan zezwierzecenia, co oznacza całkowitą utratę racjonalnej samokontroli. W tyranii zatem — tak w sensie politycznym, jak i osobistym — ludzie nie rządzą sobą, ponieważ kierują nimi najniższe instynkty.

Zdaniem Greków, zarówno jednostki, jak i wspólnota polityczna, jeśli miały cieszyć się wolnością, czyli stanem samo-rządności, musiały kulturować cnoty. Dobro miało pierwszeństwo przed słuszością. Wpierw należało zdefiniować pożądany sposób życia (wedle cnoty), by następnie móc ukształtować właściwy porządek polityczny służący jego maksymalizacji. Ludzie umiejący kierować rozumnie swoim życiem będą też zdolni równie rozumnie zachowywać się w państwie. Tego rodzaju podejście zakłada samoograniczenie (Platon niezwykle ostro oceniał demokrację, w której jego zabrakło, piętnując jej obywateli jako osoby, które upiły się „wolnością nierozcieńczoną”⁷, czyli samowolą), dlatego dla Greka istotną rolę odgrywało pojęcie granicy. Wspólnota polityczna jest wolna nie wtedy, gdy każdy może w niej żyć według swobodnie wybranej koncepcji dobrego życia, lecz wówczas, gdy jest ona na miarę człowieka doskonałego. A to i w odniesieniu do jednostki, i w stosunku do państwa nie jest możliwe bez kluczowej roli samodyscypliny i samokontroli.

Starożytna wizja wolności jednostki i wspólnoty politycznej, rozwijana następnie przez chrześcijaństwo, została odrzucona u zarania nowożytności. Zdaniem kluczowego w tym zakresie myśliciela, czyli Niccolò Machiavellego, należy porzucić polityczny idealizm i jednoznacznie stanąć po stronie realizmu, gdyż „wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali; wszak sposób, w jaki się żyje, jest tak różny od tego, w jaki się żyć powinno, że kto chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie”⁸. Liberalizm rozumie siebie jako

7 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 562 D.

8 N. Machiavelli, *Książe*, tłum. C. Nanke, w: N. Machiavelli, *Książe; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1987, s. 80.

ideologię, która poszła za tą myślą. W swej autoprezentacji ukazuje bowiem siebie jako tego rodzaju pomysł na zorganizowanie życia zbiorowości, który nie mówi ludziom, co powinni czynić, a jedynie daje im swobodę dokonywania autonomicznych wyborów. W ten sposób greckie i chrześcijańskie rozumienie wolności jako rządzenia sobą zostało zastąpione utożsamieniem jej z autonomią.

Dobrą ilustrację liberalnego podejścia do wolności można znaleźć w myśli Johna Rawlsa, znanego nade wszystko jako autora *Teorii sprawiedliwości*. W jego opinii, by zbudować sprawiedliwe społeczeństwo, należy umieścić jednostki w hipotetycznym stanie, zwanym przez niego sytuacją początkową, której istotnym elementem jest zasłona niewiedzy. Dzięki niej możliwy staje się bezstronny wybór zasad regulujących życie wspólnotowe. Przekładając to na język konkretny, zauważamy, że u Rawlsa jednostki nie znają swojego statusu społecznego i talentów, a także nie wiedzą nic o preferowanych przez siebie koncepcjach dobra. Dwa pierwsze rodzaje ignorancji sprawiają, że wybór dokonywany jest w warunkach równości: skoro nie znam swojego miejsca w społeczeństwie ani swych naturalnych zdolności, to będę popierać rozwiązania egalitarystyczne, chyba że odstępstwo od nich będzie sprzyjać tym znajdującym się w najgorszej pozycji. Wszak nie można wykluczyć, że sam się będę do nich zaliczać. Natomiast brak wiedzy o nadającej treść i sens mojemu życiu koncepcji dobra umożliwia traktowanie ludzi jako wolnych. W przeciwnym wypadku większość sprzyjająca określonej wizji dobrego życia mogłaby ją swobodnie narzucać mniejszości w wybranej przez siebie konstrukcji sprawiedliwego społeczeństwa⁹.

Rawls był przekonany, że jednostki umieszczone za zasłoną niewiedzy umówią się jednomyślnie na następujące zasady sprawiedliwości:

Pierwsza zasada

Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

9 Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford 1996, s. 3–6.

Druga zasada

Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

(a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie

(b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans¹⁰.

Czym zatem jest wolność w świetle głównych elementów koncepcji sprawiedliwości Rawlsa? Jest ona autonomią, a więc możliwością wyboru tej koncepcji dobra, którą uważam za właściwą. Co więcej, tak pojmowana wolność stanowi istotę człowieka. Nie należy natomiast do niej takie czy inne dobro. Ktoś może być w danym momencie Amerykaninem czy ojcem, ale nimi się jedynie bywa w wyniku dokonanego przez siebie wyboru. Natomiast sama możliwość autodeterminacji stanowi istotę jednostki¹¹. Jedynymi zatem dla niej ograniczeniami są ramy prawne, owoc opowiedzenia się po stronie powyższej koncepcji sprawiedliwości, w obrębie których każdy może żyć w sposób uważany przez siebie za odpowiedni. Poza tym jego wolność jest nieograniczona w tym sensie, że jednostka, będąc „samouwierzytelniającym się źródłem ważnych roszczeń”¹², czyni prawomocnymi te roszczenia, które w sferze publicznej nie są niesprawiedliwe, mocą tego, że je wysuwa.

W naszej ocenie okazuje się zatem, że wybór liberalnego rozwiązania problemu ułożenia życia społeczności nie polega na swobodnej decyzji ludzi, chcących żyć, na tyle, na ile się da, w sposób wolny od ingerencji innych, ale ma swoje źródło w konstrukcji sztucznego człowieka. Dopiero gdy ten zabieg się powiedzie i mamy już na papierze istotę ludzką uformowaną na

10 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009, s. 438.

11 Por. M.J. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 78.

12 J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 69; por. J. Rawls, *Kantian constructivism in moral theory*, w: J. Rawls, *Collected papers*, ed. S. Freeman, Cambridge (MA) 2001, s. 330.

wzorowego liberała, to ona nie tyle wybiera określone stanowisko społeczno-polityczne, ile uświadamia sobie, że skoro jest taka, a nie inna, to inaczej wybrać nie jest w stanie. W wyniku więc teoretycznego zabiegu wybór rozwiązania liberalnego nie jest w gruncie rzeczy owocem wolności; jest oznaką konieczności. Sztucznie wytworzone jednostki, uzmysłowiwszy sobie, kim są, muszą wybrać Rawlowską koncepcję sprawiedliwości. Nie jest to zatem podejście opisujące faktyczne decyzje ludzi z krwi i kości, ale nakazujące dany wybór, by czynić to zgodnie z wymogami liberalnej słuszności.

Ponadto Rawls, przypomnijmy, za cenę nieznanomości osobistych preferencji na temat dobrego życia, obiecywał nam świat społeczno-polityczny, w którym każdy z nas będzie miał „równe prawo do jak najszerzego całosciowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” (w swojej kolejnej ważnej książce Rawls dokonał modyfikacji pierwszej zasady sprawiedliwości: „każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich”¹³). Tym, co łączy obie wersje pierwszej zasady, jest perspektywa pogodzenia wolności jednostek. Jak jednak rozstrzygnąć jakikolwiek spór między nimi bez odwołania się do koncepcji dobrego życia, czyli określonych stanowisk religijnych, filozoficznych albo moralnych? Przecież sam liberalizm rozdziera konflikt o właściwe rozumienie ludzkiej wolności. Czy jej integralnym składnikiem, jak powiadają liberałowie klasyczni, jest prawo do zachowania owoców własnych wysiłków podejmowanych na wolnym rynku, zrównujące redystrybucyjną działalność państwa z formą niewolnictwa, czy też, jak utrzymują liberałowie nowocześni, ta ostatnia jest niezbędna, żeby nasze wolności osobiste i polityczne zamienić z przyznanych na efektywne? Każda z odpowiedzi na to pytanie wykracza poza czysto formalne, właściwe pierwszej zasadzie Rawlsa, rozumienie wolności i wypełnia ją treścią zaczerpniętą z określonego stanowiska światopoglądowego, a więc z koncepcji dobra uznanej za słuszną.

Widzimy zatem, że liberalizm nie stanowi najwyższej i ostatecznej formy świadomości wolności, będącej zwieńczeniem wielowiekowego postępu,

13 J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 35.

ale jest wręcz przykładem regresu. Głosi bowiem normatywną, a nie — jak usiłuje twierdzić — opisową koncepcję człowieka, którego istotą jest autonomia. W związku z tym jednostki, ceniąc ponad wszystko możliwość wyboru własnej koncepcji dobra, budują opartą na niej rzeczywistość społeczną. Ideologia liberalna nie jest więc przewyżczeniem greckiej tradycji politycznej, ale wejściem z nią w spór, stanowiąc swoisty powrót do starożytności powiązany z pewną dozą hipokryzji, jako że liberalizm, deklarując niebranie pod uwagę przy rozstrzyganiu politycznych kontrowersji konfliktownych koncepcji dobra, faktycznie jedną z nich głosi.

Zresztą nie tylko głosi własne rozumienie człowieka i jego wolności, lecz także realizuje je w praktyce, głęboko ingerując w materię społeczną. W konsekwencji jednostka przedkładająca osobiste cele ponad wspólnotowe więzi i zobowiązania nie buduje swojej tożsamości na przynależności rodzinnej, narodowej czy religijnej, przez co relacje te ulegają głębokim zmianom. Wobec słabnących więzi wspólnotowych jedynym trwałym punktem odniesienia pozostaje dla liberała państwo i jego prawo. Dlatego wszędzie tam, gdzie porządek społeczny miał swoje źródło w zakorzenionym we wspólnotach dobrych obyczajach, wkracza państwo. Ceną zatem, którą się płaci za zastąpienie etyki cnót etyką autonomii, jest postępująca wszechobecność prawa państwowego. Skoro ludzie nie postępują, jak trzeba, na podstawie zwyczaju i z poczucia więzi łączących ich ze współobywatelami, to jedynym narzędziem władnym tego dokonać staje się państwo. Konsekwencją liberalnego indywidualizmu jest zatem coś szczególnie nieprzyjemnego dla każdego wierzącego liberała, a mianowicie nieuchronny etatyzm. Jeśli bowiem autentycznie wierzy w wolność człowieka i jego moc ulepszania siebie oraz społeczeństwa, to nawiązując do klasycznej formuły — *fides quaerens intellectum*, okazuje się, że rzeczywistość triumfującego etatyzmu nie sposób widzieć jako rozumowy argument przemawiający za liberalną wiarą.

Alternatywa

Liberalizm więc, choć jest rzecznikiem historiozoficznego optymizmu, sam stanowi argument za pesymistycznym spojrzeniem na historię, a zwłaszcza

na historię idei, będąc przykładem, że w tej dziedzinie prześladuje nas regres. W związku z tym tezie o jego klęsce przez zwycięstwo („Zawiódł — jak pisze Patrick J. Deneen — nie dlatego, że mu się nie udało, lecz dlatego że był sobą. Zawiódł, ponieważ odniósł sukces”¹⁴), a więc stanowisku, że tak naprawdę żyjemy już, w znaczeniu filozoficzno-politycznym, w postliberalnym świecie, towarzyszą pozytywne propozycje zastąpienia liberalizmu lepszym rozwiązaniem. Obok tego, co w tej sprawie powiedzieli między innymi Alasdair MacIntyre¹⁵ czy John Gray¹⁶, na szczególną uwagę zasługuje propozycja konserwatywna przedłożona przez Yorama Hazony’ego¹⁷.

Z perspektywy tego ostatniego liberalizm jest formą imperializmu. Uznał on, że jego upowszechnienie przyniesie ludzkości dobrobyt i pokój. Tak więc w przeświadczeniu liberałów ostateczna prawda na temat zapewnienia ludzkości szczęścia została już odkryta. Teraz chodzi jedynie o to, jak sprawić, aby ludzie się jej podporządkowali. Jak to ujął, cytowany przez Hazony’ego, rzecznik takiego sposobu myślenia, Ludwig von Mises: „Najpoważniejszą kwestią ideologiczną, przed jaką stanęła ludzkość [...] jest [...] pytanie, czy uda nam się wytworzyć [odpowiednie — przyp. PA] nastawienie”¹⁸. O jakie nastawienie chodzi Misesowi, wypowiadającemu się w tym miejscu nie tylko we własnym imieniu, lecz także w imieniu wszystkich, którzy odkryli liberalizm jako ostatnie słowo na temat właściwego porządku społecznego? Nie jest ono — jak wyjaśnił autor — „niczym innym jak tylko zdecydowaną i bezwarunkową akceptacją liberalizmu”¹⁹.

14 P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 35.

15 Jego zdaniem najlepszym wyjściem jest powrót do tomistycznie, w swoisty sposób, zreinterpretowanego Arystotelesa. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996; A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007; A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka [?], Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009 — tłumaczenie tytułu zawiera oczywisty błąd. Zamiast „etyka” powinno być „encyklopedia”.

16 Według niego wobec bankructwa strategii uprawomocnienia liberalizmu pozostaje nam opowiedzenie się za sceptycyzmem. Zob. J. Gray, *Postscriptum: po liberalizmie*, w: J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 5–50.

17 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, tłum. E. Litak, Warszawa 2023; Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, tłum. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2023.

18 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2001, s. 202.

19 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 202.

W praktyce chodzi o to, że „myślenie liberalne musi przeniknąć wszystkie narody, zasadami liberalnymi muszą być przepełnione wszystkie instytucje polityczne”, a to sprawi, że zostaną stworzone „warunki niezbędne do pokoju” oraz usunięte „przyczyny wojen”²⁰. Liberalowie, którzy posiadli prawdę, powinni znaleźć skuteczny sposób narzucenia jej wszystkim — każdemu narodowi i każdej politycznej instytucji — aby osiągnąć wysoce pożądany stan jej „zdecydowanej i bezwarunkowej akceptacji”. Zdaniem Hazony'ego liberalizm stanowi więc niewątpliwy przykład imperializmu, gdyż jego orędownicy, przekonani o swej nieomyślności, dążą do budowy „świata, w którym zasady liberalne zostaną skodyfikowane jako prawo powszechne i narzucone narodom — nawet siłą, jeśli będzie to konieczne”²¹.

Autor *Pochwały państwa narodowego*, odrzucając ład światowy, oparty na imperialistycznej wizji liberalnej, rozważył trzy alternatywne wobec niej propozycje.

Pierwsza z nich jest „neokatolicka”. Jej pozytywną stroną jest pielęgnowanie minimum moralnego, mającego swoje źródło w Biblii, czego wyrazem jest polityczne zaangażowanie „w obronę tradycyjnych, religijnych poglądów na małżeństwo i rodzinę” czy „sprzeciw względem legalizacji eutanazji i aborcji”²². Natomiast za jej słabość należy uznać zachowanie życzliwego stosunku „względem pewnych zalet ustroju międzynarodowego [...] polegających na umacnianiu na całej ziemi praw człowieka i swobód jednostkowych”²³, co oznacza sprzyjanie stanowisku podważającemu porządek oparty na idei państw narodowych.

Druga propozycja, alternatywna wobec liberalizmu, została określona jako neonacjonalistyczna lub etatystyczna. Zajmuje ona właściwą pozycję wobec wszelkich prób niszczenia państw narodowych, broniąc ich niepodległości przed zakusami liberalnego imperializmu. Jednakże cechującą neonacjonalizm fascynacji państwem towarzyszy brak świadomości swoich „biblijnych źródeł” oraz obojętność wobec roli odgrywanej przez „biblijne standardy moralne w ograniczaniu ekscesów popełnianych zarówno przez

20 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 202.

21 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 88.

22 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 97–98.

23 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 97.

jednostki, jak i państwo”²⁴, stawiane w miejscu Boga jako najwyższy cel człowieka, co sprawia, że z tej perspektywy „jedyną alternatywą dla liberalizmu jest autorytaryzm”²⁵.

Wobec tego, że obie powyższe propozycje stanowią swoiste pomieszenie dobrego ze złym, za słuszną Hazony uznał taką alternatywę dla liberalizmu, która unika ich wad, a zachowuje obecne w nich zalety. Chodzi o stanowisko konserwatywne lub tradycjonalistyczne, broniące zarówno prawa „do narodowej niepodległości”, jak i „konieczności spełniania przez prawowity rząd biblijnego minimum moralnego”²⁶. Zbudowana na tych dwóch filarach, najlepsza jak dotąd, tradycja polityczna uznaje za własne takie zasady, jak ograniczoną władzę wykonawczą czy jednostkowe swobody²⁷. Hazony nie tylko stwierdził, że porządek polityczny, oparty na niepodległych państwach narodowych jest najlepszy, ale także podał argumenty uzasadniające tę tezę. Przyjrzyjmy się bliżej jego rozumowaniu.

Uprawiając filozofię polityczną, można wyjść od założenia, że istnieje silne i zwarte państwo, aby następnie szukać dla niego odpowiedniej formy rządzenia, na przykład nadając mu kształt demokracji. Istnieje jednak odmienne podejście do filozofii politycznej, stanowiące inny jej typ, a mianowicie takie, które swym punktem wyjścia czyni coś bardziej pierwotnego — przyczyny wyłonienia się określonego ładu politycznego. Wszak silne i zwarte państwo posiada swe źródła, które wymagają uważnej analizy²⁸.

Człowiek łączy się z innymi ludźmi, gdyż wie, że w pojedynkę nie jest w stanie osiągnąć pewnych celów czy zrealizować niektórych interesów. Szukając porozumienia z innymi, natrafia jednak na opór, jako że każdy dąży do tego, co dobre dla niego, z wrogością lub obojętnością traktując cele i interesy innych. W tym miejscu rodzi się polityka usiłująca przekonać lub zmusić określoną zbiorowość do urzeczywistniania dobra, wspólnego dla wszystkich jej członków. Czyni to na trzy sposoby.

24 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 98

25 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 99.

26 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 99.

27 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 100.

28 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 105–107.

Po pierwsze, jednostki podporządkują się wspólnym interesom, ponieważ za brak posłuszeństwa grozi im kara. Po drugie, mogą to uczynić z chęci zysku, gdyż przynależność do społeczności przynosi im określoną korzyść materialną. Po trzecie, uznają cele i interesy danej zbiorowości za własne. Zdaniem Hazony'ego „najsłabsze instytucje powstają w oparciu o drugą z tych możliwości, ponieważ ci, którzy włączają się w jakieś żmudne zmagania lub wysiłki wyłącznie z chęci zysku, nieustannie kalkulują, czy podejmowane ryzyko jest tego warte, oraz liczą na okazję dołączenia się do innego przedsięwzięcia, w którym zysk będzie większy, a ryzyko mniejsze”²⁹. Jedynie nieco bardziej stabilne instytucje powstają dzięki strachowi. Zastraszone jednostki są bowiem stale gotowe do buntu, do którego niechybnie dojdzie, gdy groźba kary okaże się mniejsza. Zatem źródłem stabilnych zbiorowości jest uznanie przez tworzone je jednostki jej celów i interesów za własne. Przemawia za tym doświadczenie historyczne: najbardziej można liczyć na lojalność żołnierza, ryzykującego życie, gdy broni wolności swego narodu, a nie wówczas gdy został do tego przymuszony czy sownie za to wynagrodzony³⁰. Z tego płynie istotny wniosek dla filozofii politycznej: sprowadzanie ludzkich motywacji do troski o życie i własność jest nie tylko niezgodne z prawdą, jako że nie opisuje należycie ludzkich intencji i celów, lecz także przedstawia i krzewi antropologiczny indywidualizm jako jedynie słuszne stanowisko.

Tymczasem człowiek, będąc w stanie uznać cele wspólnoty za własne, wykracza poza wąski indywidualizm tych teorii politycznych, które przyjmują, że traktuje on instytucje społeczne i polityczne li tylko jako narzędzie realizacji indywidualnych celów jednostek. W praktyce bowiem ludzie szeroko rozumieją swoje „ja”. W jego zakres wchodzi nie tylko własne ciało czy reputacja, ale także członkowie tej samej rodziny czy narodu. Wówczas człowiek, czyniąc ich częścią „ja”, obejmuje te osoby troską. Jest to możliwe, gdyż wzajemne włączenie w zakres takiego poszerzonego „ja” sprawia, że zadzierzgnięte zostaną pomiędzy ludźmi więzy lojalności. Przeto jest zrozumiałe, że tego rodzaju procesu nie można zredukować do czystej

29 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 110.

30 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 110–111.

biologii. Dla Hazony'ego naród to „szereg plemion mających wspólny język lub religię oraz historię działania jako jedno ciało w imię wspólnej obrony i realizacji innych przedsięwzięć na wielką skalę”³¹. Skoro więc tym, co tworzy międzyludzką lojalność, a przez to odgrywa kluczową rolę w tworzeniu i zachowaniu porządku politycznego, są kultura i długotrwale wspólne oraz ważne doświadczenia historyczne, to „nigdy nie zdarza się, by ludzie naprawdę poczuwali się do wzajemnej lojalności w obrębie całego rodzaju ludzkiego”³². Uniwersalizm liberalizmu, zdaniem Hazony'ego, stanowiący podstawę jego imperialistycznego rozwiązania politycznego jest drogą donikąd, kiedy jest oparty na ujęciu człowieka jako kierującego się motywami wziętymi z indywidualistycznej antropologii.

Człowiek, nie kierując się jedynie troską o swoje życie i własność, dba o własne poszerzone „ja”, zajmując się zdrowiem i pomyślnością swojej rodziny czy narodu, czyli zbiorowości, względem których poczuwa się do lojalności. Odnosząc to wprost do rodziny, trzeba zaznaczyć, że troska o jej zdrowie i pomyślność oznacza trzy rzeczy. Po pierwsze, chodzi o jej rozkwit fizyczny i materialny, czego wyrazem są narodziny dzieci czy wzrost jej zamożności. Po drugie, rodzina jest zdrowa i rozwija się pomyślnie, kiedy „wykazuje się [...] dużą integralnością: gdy jej członkowie są lojalni względem siebie, cieszą się nawzajem ze swych osiągnięć i występują wzajemnie w swojej obronie, nawet jeśli wiąże się to z jakimś ryzykiem dla nich samych”³³. Po trzecie, wyznacznikiem zdrowia i pomyślności rodziny jest „zakres i jakość dziedzictwa kulturowego, przekazywanego dzieciom przez rodziców i dziadków”³⁴, które nie tylko są istotne same w sobie, lecz także mają wielki wpływ zarówno na materialną pomyślność, jak i na wewnętrzną integralność³⁵.

O zdrowiu każdej społeczności świadczą powyższe trzy czynniki. Człowiek, który w zakres swojego „ja” włączył swój naród, dba o jego fizyczne

31 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 44; por. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 112.

32 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 120.

33 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 124.

34 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 124.

35 Zob. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 134–135.

możliwości, wewnętrzną integralność i kulturową spuściznę, czyniąc to nie dlatego, że wyrzekł się troski o swoje interesy i dba teraz o cudze, ale z tego powodu, że cele narodu, z którym się utożsamia, uznał za własne³⁶.

Takie, czyli odpowiednie zdaniem Hazony'ego, pojmowanie człowieka leży u podstaw ładu politycznego opartego na istnieniu niezawisłych państw narodowych, który przewyższa konkurencyjne wobec niego porządki, a więc anarchiczny i imperialny (spośród nich, rzecz jasna, bardziej interesuje nas ten drugi). Wspomniana przewaga bierze się z następujących pięciu zalet państwa narodowego.

Po pierwsze, dochodzi w nim do zepchnięcia przemocy na margines — na granice państwa — jako że w imię narodowej spójności nie służy ona interesom poszczególnych plemion czy klanów jako sposób rozstrzygania konfliktów, ale jedynie obronie obejmującego cały naród porządku i pokoju. Tak wyłania się pokojowa przestrzeń, „w ramach której życie rodzinne i gospodarcze może toczyć się w sposób niezmałowany przemocą”³⁷.

Po drugie, państwo narodowe, jak sama nazwa wskazuje, wyznacza swojej ekspansji naturalny kres, którym są granice narodowe. Z tej racji charakteryzuje się awersją do podbijania innych ludów, gdyż według przyjętej przez nie tradycji politycznej istotna jest wolność narodu i niepodległość państwo, a nie, jak uważają zwolennicy wizji imperialistycznej, szerzenie jedynie słusznej koncepcji politycznej, niosącej podbitym narodom zamożność i pokój. Nie znaczy to, że państwo narodowe nie prowadzi wojen. Jednakże, gdy to już czyni, mają one charakter ograniczony. Natomiast „uniwersalistyczne aspiracje [...] prowadzą [...] do ogromnych, ideologicznych wojen, mających raz na zawsze «urządzić» świat i powodujących zniszczenia odpowiednio wielkie do tych zamysłów”³⁸.

Po trzecie, zaletą państwa narodowego jest zbiorowa wolność. Takie państwo jest wolne, ponieważ jest ono zarządzane przez członków danego narodu, a jedynie rządzący powiązani „z narodem więzami wzajemnej lojalności” i doświadczający „rzeczy spotykających naród jako dotykających ich

36 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 125.

37 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 174.

38 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 184.

samych, są gotowi stale poświęcać się zabiegom o wolność danego narodu i jego prawo do samostanowienia”³⁹. W państwie imperialnym zaś określony naród wraz z innymi ludami, z którymi nie łączy go język, religia czy wspólne doświadczenie współpracy w ważnym przedsięwzięciu, poddany jest despotycznej władzy, która może być dla niego bardziej lub mniej łaskawa, ale nie jest połączona z nim więzami lojalności.

Po czwarte, zaletą państwa narodowego i porządku na nim opartego jest panujące w jego obrębie współzawodnictwo⁴⁰. W tym punkcie nacjonalizm różni się zasadniczo od imperializmu. Ten ostatni bowiem ma za podstawę racjonalistyczną epistemologię, zgodnie z którą istnieją uniwersalne prawdy dostępne dla rozumu. Gdy zatem on je odkrył, nie pozostaje nam nic innego jak uległe ich przyjęcie. Nie można więc poprawiać racjonalnego projektu jako z istoty swej doskonałego. Natomiast można i powinno się zabiegać o jego upowszechnienie i wierną realizację. Zdaniem Hazony’ego ten sposób myślenia, właściwy posiadaczowi najwyższej i ostatecznej politycznej prawdy, był obecny zarówno w imperializmie napoleońskim, jak i sowieckim, a współcześnie zawarty jest „w doktrynach wyznawanych przez Unię Europejską, [...] nieustannie dążącą do narzucenia coraz większego uniformizmu wszystkim narodom, w oparciu o polityczne prawdy uznawane przez jej biurokratów za powszechnie oczywiste”⁴¹. Początków tego rodzaju racjonalistycznego fideizmu, czyli bezkrytycznej wiary w ludzki rozum należy szukać u Kartezjusza. On bowiem sądził, że jesteśmy w stanie wyjść od oczywistych założeń, aby następnie na drodze niezawodnej dedukcji dotrzeć do nieobalalnych wniosków. Thomas Hobbes i John Locke zastosowali metodę Kartezjusza do spraw politycznych, co uczyniło z nich teoretyków racjonalistycznych⁴². Nacjonalizm, przeciwnie, ma za fundament

39 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 192.

40 Polskie tłumaczenie — „konkurencyjne porządki polityczne” (Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 196) jest nieodpowiednie jako wyrażające czysty banal, a mianowicie to, że rozwiązanie autora jest jednym z rywalizujących porządków politycznych. Tymczasem należało podkreślić istotną cechę jego propozycji, co wyraża przekład: „konkurencyjny porządek polityczny” („competitive political order” — Y. Hazony, *The virtue of nationalism*, revised edition, New York 2025, s. 128).

41 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 196–197.

42 Zob. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 125–126.

empiryzm nakazujący sceptyczne podejście do ustaleń ludzkiego rozumu i opartych na nich uniwersalnych ideologii upowszechniających rzekomo łatwo dostępne niepodważalne prawdy. W myśl empirystycznej epistemologii do prawdy dochodzi się z móżdżkiem, metodą prób i błędów, odwołując się do doświadczenia. Każdy z narodów ma swoją drogę ku niej wiodącą. Toczy się więc pomiędzy nimi rywalizacja, dzięki której możliwy jest nie tylko postęp w polityce, lecz także owocne korzystanie z cudzych osiągnięć. „W ten sposób — zapewniał nas Hazony — poszczególni władcy, troszcząc się w pierwszym rzędzie o siłę własnego narodu i jego pozycję wśród konkurentów, koniec końców dzielą się z całą ludzkością tym, co ich naród zdobył dzięki swym wyjątkowym eksperymentom i doświadczeniom”⁴³.

Po piąte, zaletą państwa narodowego jest lepsze niż w imperium zapewnienie osobistych praw i swobód. Wydawałoby się, że jest odwrotnie, ponieważ to imperium powinno lepiej gwarantować jednostkowe swobody jako skłonne do przyznawania w swych granicach równości odmiennym językom i tradycjom religijnym w przeciwieństwie do nacjonalizmu popierającego język i religię jednego narodu. Zdaniem Hazony'ego więzy wzajemnej lojalności, spajające naród sprawiają, że rządzący, czerpiąc z Biblii, potrafią dokonać samoograniczenia swojej władzy dla dobra poszczególnych obywateli, czyli korzystania przez nich z indywidualnych praw i wolności. Imperium zaś, jako pozbawione tych więzów, utrzymywane jest w istnieniu dzięki sile, co powoduje, że torowanie drogi rozwojowi wolnych instytucji stanowi dla niego śmiertelne niebezpieczeństwo⁴⁴.

Tak więc wbrew temu, co pisał Fukuyama, jest jednak „oczywiste, że nacjonalizm stanowi nieprzezwyciężalną sprzeczność w łonie liberalizmu”⁴⁵. Nie bierze się zatem ona stąd, że „dany porządek liberalny jest niepełny”⁴⁶ i gdy go w końcu urzeczywistnimy, problem nacjonalistycznej ideologii zostanie rozwiązany. Ona nie zniknie, ponieważ stanowi autentyczną alternatywę dla liberalizmu, po którego mniemanym triumfie miały zapanować

43 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 200.

44 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 205–211.

45 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 27.

46 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 27.

wieki nudy⁴⁷. Ona nam nie grozi, gdyż ideologia liberalna zdradza wyraźne oznaki wyczerpania, wyrastającego z samoodarcia z wszelkich treści historycznych, a więc utworzenia sztucznych ludzi, którzy kalkulując, wymyślają i konstruują państwo o aspiracjach uniwersalnych według reguł domnianej umowy. Obecnie ideologia liberalna stanowi formę bez treści⁴⁸. Nacjonalizm Hazony'ego zanurzony jest w historii i jego wizja człowieka oraz najlepszego porządku politycznego oparta jest na doświadczeniu, a nie na rozumowych konstrukcjach, co bynajmniej nie oznacza, że fakt ten czyni go wolnym od krytyki. Jej gruntowna postać to temat na odrębny tekst⁴⁹. W tym miejscu warto jednak zapytać, czy gwarancje wolności jednostkowych, przedłożone przez Hazony'ego, nie są wyjątkowo kruche, a jego wizja państwa narodowego — nadmiernie optymistyczna.

Tym, co uzasadnia nasze wątpliwości, jest jego antropologiczny punkt wyjścia, za który należy uznać słowa Pisma Świętego, że „usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21)⁵⁰. Nie ma zatem żadnych gwarancji, że ludzie przyjmą wymagane przez Hazony'ego dla istnienia pożądanego przez niego państwa narodowego „biblijne minimum moralne”. Równie dobrze mogą oni nie poradzić sobie ze swoją skłonnością do zła i wówczas cała polityczna konstrukcja okaże się domem pozbawionym fundamentu. Jednostki nieprzemienione bowiem przez przyjęcie moralnych zasad Pisma Świętego będą zabiegały o realizację jedynie swych egoistycznych celów. Dla nich członkowie tego samego narodu nie będą widziani jako integralna część własnego ja, lecz jako przeszkoda na drodze ku indywidualistycznie pojmowanej samorealizacji. W takiej sytuacji troska o materialną zamożność, wewnętrzną solidarność czy kulturowe dziedzictwo rodziny albo narodu zostanie pozbawiona jakichkolwiek podstaw, zamieniając się w piękną teorię całkowicie pozbawioną praktycznego znaczenia.

47 Por. F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 34.

48 Treścią usiłował ją wypełnić Rawls, sięgając w *Liberalizmie politycznym* do zasobów wspólnoty i proponując tym samym komunitarystyczną korektę liberalizmu.

49 Znacznie obszerniejszą prezentację poglądów Hazony'ego oraz ich bardziej rozbudowaną krytykę zawarłem w książce *Liberalizm odrzucony i zastąpiony?*, Kraków 2026.

50 Por. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 139.

To samo dotyczy państwa narodowego, którego obywatele nie przejęli się koniecznym dla jego właściwego istnienia i działania moralnym minimum. Stan ten sprawi, że — ograniczając się do krótkiej refleksji na temat dwóch zalet państwa narodowego podanych przez Hazony'ego — nie będzie ono wyznaczać granic własnej ekspansji, skoro będzie mogło podbić nowe ludy i poddać je eksploatacji. Z podobnych względów rządzący nie będą również respektować jednostkowych praw i wolności własnych obywateli. Znamienne, że przed tym przestrzega sam Bóg w Piśmie Świętym. Kiedy bowiem Izraelici zapragnęli porzucić ustrój plemienny i zbudować w jego miejsce państwo narodowe, ustanawiając na jego czele króla, zostało to odebrane przez Boga jako odrzucenie Jego władzy. Potwierdzają to Jego słowa skierowane do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1 Sm 8, 7). Bóg zatem wyraził na to zgodę, łącząc z nią przestrożę:

Oto jest prawo króla mającego nad wami panować: Synów waszych będzie on brał do swego rydwanu i swych koni, aby biegali przed jego rydwanem. I uczyni ich tysiącnikami, pięćdziesiątnikami, robotnikami na roli swojej i żniwiarzami. Przygotowywać też będą broń wojenną i zaprzęgi do rydwanów. Córki wasze zabierze do przyrządzania wonności oraz na kucharki i piekarki. Zabierze również najlepsze wasze ziemie uprawne, winnice i sady oliwkowe, a podaruje je swoim sługom. Zasiewy wasze i winnice obciąży dziesięciną i odda ją swoim dworzanom i sługom. Weźmie wam również waszych niewolników, niewolnice, waszych najlepszych młodzieńców i osły wasze, i zatrudni pracę dla siebie. Nałoży dziesięcinę na trzodę waszą, wy zaś będziecie jego sługami. Będziecie sami narzekali na króla, którego sobie wybierze, ale Pan was wtedy nie wysłucha (1 Sm 8, 11–18).

Izraelici oczekujący dobrodziejstw rządów królewskich mieli się więc przygotować na ich nadużycia. Ostatecznie z perspektywy biblijnej nie chodzi przede wszystkim o to, aby państwo było narodowe, lecz żeby było przykładem nomokracji, a więc rządów prawa, gdzie *nomos* to prawo Boże.

Warto połączyć powyższą przestrożę z konkretnym doświadczeniem historycznym opisanym w Biblii. Kiedy po śmierci Salomona poddani jego

następcy, Roboama, domagali się od niego zmniejszenia obciążeń podatkowych i ucisku politycznego, on im odmówił. W konsekwencji doszło do rozpadu państwa narodowego na dwa, pozostające ze sobą w konflikcie, państwa: północne i południowe. Siła pieniądza okazała się większa niż więź narodowa (1 Krl 12, 1–20).

Zatem nacjonalizm Hazony’ego jest alternatywą dla liberalizmu, ale dalecy jesteście od konstatacji, że jest alternatywą oczywistą.

Bibliografia

- Andryszczak P., *Liberalizm odrzucony i zastąpiony?*, Kraków 2026.
- Deneen P. J., *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021.
- Fukuyama F., *Koniec historii?*, w: *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 7–36.
- Fukuyama F., *Zamieszanie z liberalizmem*, tłum. J. Pyka, Poznań 2024.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Gray J., *Postscriptum: po liberalizmie*, w: J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 5–50.
- Hazony Y., *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, tłum. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2023.
- Hazony Y., *Pochwała państwa narodowego*, tłum. E. Litak, Warszawa 2023.
- Hazony Y., *The virtue of nationalism*, revised edition, New York 2025.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Machiavelli N., *Księżę*, tłum. C. Nanke, w: N. Machiavelli, *Księżę; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1987, s. 33–116.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka [!], Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2001.
- Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1–2, Warszawa 1957.

Mulhall S., Swift A., *Liberals and communitarians*, Oxford 1996.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1980.

Rawls J., *Kantian constructivism in moral theory*, w: J. Rawls, *Collected papers*, ed. S. Freeman, Cambridge (MA) 2001, s. 303–358.

Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009.

Sandel M.J., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 71–90.

