ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 7, številka 1-2, junij 2003 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Igor Primorac

Domoljubje: deflacijsko pojmovanje

Univerza v Melbournu in Hebrejska univerza v Jeruzalemu

Citiranje: Igor Primorac, »Domoljubje: deflacijsko pojmovanje«, *Analiza: časopis za kritično misel* 7, št. 1-2 (2003): 3–17.

Prispevek je bil izvirno objavljen v angleščini (»Patriotism: A Deflationary View«, The Philosophical Forum 33, 2002). Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, zanj ne velja; pravice pripadajo njihovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Igor Primorac
Univerza v Melbournu in Hebrejska univerza v Jeruzalemu

DOMOLJUBJE: DEFLACIJSKO POJMOVANJE*

Avtor obravnava moralni status domoljubja na preseku razprav med univerzalisti in partikularisti v etiki ter liberalci in zagovorniki pristranskosti v politični filozofiji. Prouči in nazadnje zavrne šest argumentov v podporo trditvi, da je domoljubje moralna dolžnost: argument ustaljenega prepričanja, hvaležnosti, vzajemnosti, koristnosti, moralne rasti in opore ter identitete. Podobno zavrne tudi stališče, da je domoljubje sicer izbirno, da pa je odločitev zanj moralno zaželena. Avtor zaključi, da z moralnega vidika nič ne govori v prid domoljubju: pri domoljubju gre v najboljšem primeru za moralno dopustno obliko pristranskosti.

Ključne besede: komunitarizem, liberalizem, pristranskost, domoljubje, univerzalizem.

Po daljšem obdobju zapostavljenosti se je domoljubje spet znašlo v središču zanimanja filozofov. En razlog za to je teoretske narave: domoljubje je dober preizkusni kamen za poglavitna stališča v razpravah med univerzalisti in zagovorniki pristranskosti v etiki ter liberalci in komunitarci v politični filozofiji. Obstaja pa še bolj praktičen, posveten razlog: filozofi želijo prispevati k našemu razumevanju nacionalizma in nam pomagati spoprijeti se z občutnim političnim in kulturnim vplivom, ki ga ima v posameznih delih sveta. V tem kontekstu je pogosto predmet razprave tudi domoljubje. Še več, nekateri avtorji uporabljajo ta dva izraza v podobnem, če ne celo enakem pomenu, ali pa domnevajo, da bi morali obe naravnanosti vsaj imeti enak moralni status.

Pa vendar, nerazločljiva jezikovna raba in pa domneva o moralni nerazločljivosti domoljubja in nacionalizma ali rodoljubja sta enako brezkoristni. Namesto tega bi veljalo raje priznati njune medsebojne podobnosti in razlike. Še več, slednje bi znale biti dovolj pomembne, da upravičijo ukvarjanje z domoljubjem kot s samozadostnim vprašanjem – nečim, kar je kljub sorodnosti drugačno od nacionalizma. To vsaj, na kratko, predlagam v pričujočem članku.

I

Tipična slovarska definicija domoljubja kot "ljubezni do svoje domovine ali rodne grude" je sicer pravilna, a preplitva. Ne gre prezreti, da se domoljubova

** Članek je bil izvorno objavljen v reviji *The Philosophical Forum*, let. 33, 2002.

ljubezen izraža in preizkuša s tem, kaj je kdo za svojo domovino pripravljen storiti ali žrtvovati. Izraz "ljubezen" bi lahko zato ustrezno nadomestili ali vsaj dopolnili z izrazom "skrb". Poleg določenih prepričanj o svoji domovini in čustev do nje domoljubje odločilno zaznamuje še določena vrsta skrbi za domovino in sodržavljane. Domoljubova skrb za njihove interese in blaginjo je nekaj posebnega, močnejšega in globljega od skrbi, ki jo kaže za človeška bitja nasploh. Da ne bo pomote, domoljub prav lahko izkazuje tudi to drugo vrsto skrbi. A tudi če jo, bo njegova skrb za lastno domovino dodatna in v primerjavi z njegovo skrbjo za preostanek človeštva močnejša: običajno bo v korist prvi pripravljen na večje podvige in odrekanja kot v prid drugi.

Še več, zgodovinsko gledano je bilo "domoljubje" političen pojem. Ko se je prvič pojavil v angleškem jeziku v šestnajstem stoletju, "domoljub" [*patriot*] ni pomenil drugega kakor "sodržavljana" [*compatriot*]; osebo, ki je živela v isti državi ali prihajala iz nje. Besede pa se je kmalu oprijel politični prizvok; označevati je začela osebe, ki so predane množici vrednot in načel, za katera velja, da tvorijo posebno politično tradicijo lastne države. Politična vsebina je skozi čas doživljala spremembe (*glej* Dietz, 1989), političnega značaja pa se pojem nikoli ni povsem otresel. *Patria*, ki ji je domoljub predan, ni geografska, ampak politična entiteta; in osebe, za katerih blagostanje domoljuba skrbi, niso preprosto prebivalci njegove dežele, temveč zlasti državljani njegove politične skupnosti. Domoljubje zato po ustaljenem prepričanju vključuje konstruktivno udeležbo v političnem življenju lastne države. Apolitična oseba in anarhist praviloma ne veljata za domoljuba.

Čemu domoljuba sploh skrbi za lastno domovino? V odgovoru na to vprašanje lahko domoljub opozori, da njegovo domovino krasijo določene dragocene poteze, določeni posebni dosežki, zaradi katerih si ta zasluži njegovo zvestobo. Lahko pa tudi preprosto izjavi: "Ker je to moja domovina!" Prvi odgovor nas pripelje do *na vrednotah slonečega* domoljubja, drugi pa ponazarja nekaj, kar bi lahko imenovali njegova *egocentrična* različica. Prednost prvega je, da je videti razumen. Na vprašanje, čemu ljubi svojo domovino, čemu kaže večjo skrb za njeno blagostanje kot pa za blagostanje preostanka človeštva, bo pristaš na vrednotah slonečega domoljubja postregel z razlogi: zaradi vrednot, ki jih ta uteleša, ter zavoljo njenih posebnih zaslug in dosežkov. Pri tem bo predpostavil določena merila za vrednost, zaslužnost in težo dosežkov, ki so enako sprejemljiva tudi za druge ljudi. Pa vendar, taka zvrst domoljubja bi se komu lahko zazdela plitva in zgolj navidezna. Takega domoljuba bo namreč doslednost prisilila, da izkaže enako skrb za blagostanje drugih držav poleg svoje lastne, če le-te v enaki meri ali celo bolje izpolnjujejo enaka merila. Predmet njegove ljubezni, predanosti in skrbi tedaj v resnici ni toliko njegova domovina kot vrednote, ki jih ta uteleša.

Pristaš egocentričnega domoljubja se vsaj po tej plati odreže nekoliko bolje. Svojo domovino ljubi, zato ker je *njegova*, in ne morda zato, ker čisto naključno izpolnjuje določena vrednostna merila. Njegovo domoljubje ne izvira iz določenih splošnih vrednot, od koder bi se nato ozrl k svoji domovini. Njegova vez z domovino je neposredna in nepremakljiva, kajti samo ta in nobena druga je *njegova* domovina. Kljub temu pa nas mika, da bi tako držo zavrnili kot

brezumno. Namesto da bi nam priskrbel razlog za svojo naravnanost, bi lahko ugovarjali, domoljub enostavno zatrjuje, da tak razlog ni ne potreben in ne mogoč.

Nobeden od navedenih odgovorov sam zase torej ne zadovolji. Pojasnilo o domoljubovem odnosu do lastne domovine mora vključevati oba delna odgovora pa tudi neizogibno napetost med njima. Ne zasluge in dosežki njegove domovine in ne dejstvo, da je to *njegova* domovina, sami po sebi ne zadoščajo za osmislitev domoljubove ljubezni do domovine in skrbi zanjo. Vsak element zase je nujen in šele skupaj sta tudi zadostna za pristno domoljubje. Če je edini razlog, ki ga zmore domoljub navesti za zvestobo svoji domovini, ta, da je to *njegova* domovina, bomo njegovo stališče zavrnili kot brezumno. Čutimo namreč, da je razumno pričakovati kaj več od tega: vsaj kak seznam dragocenih potez in dosežkov te države. Hkrati pa te poteze in ti dosežki tvorijo razloge za domoljubje samo, ker in kolikor gre za poteze in za dosežke *njegove* domovine – zgolj kot dragocene poteze in kot dosežki *poljubne* države nimajo prave teže. Če po naključju krasijo še kako drugo državo, se domoljub zaradi tega nanjo ne bo navezal v enaki meri, ker to pač ni *njegova* domovina. Domoljubje torej vključuje dve enakovredni prvini: eno splošno (zasluge in dosežke določene države) in eno posebno (biografsko dejstvo, da je ta država naša domovina). Nikakor ne smemo prezreti, da je druga, posebna komponenta neločljiva in pravzaprav bistvena; brž ko jo odstranimo, zadevna naravnanost preneha biti prepoznavna kot domoljubje.

Popoln opis domoljubja bo nedvomno vključeval še druga psihološka in sociološka dejstva: domoljubovo identifikacijo s svojo domovino, potrebo po pripadnosti kolektivu in po udeležbi v neki obsežnejši zgodbi, odnosu do preteklosti in prihodnosti, ki presegata ozke okvire posameznikovega življenja in njegovih ničvrednih vsebin in zanimanj, in podobno. Za pričujoči namen, to je opredelitev predmeta razprave o moralnosti domoljubja, pa bo gola definicija vseeno zadoščala. "Domoljubje" je torej ljubezen do lastne domovine (in politične skupnosti), ki se vsaj delno napaja v domoljubovem spoznanju, da je to njegova domovina, izraža pa v njegovi posebni skrbi za njeno blagostanje in blagostanje svojih sodržavljanov.[1]

II

V skladu s prevladujočim prepričanjem je domoljubje dolžnost. Svoji domovini in sodržavljanom ne le da v resnici dajemo prednost, temveč bi jim jo tudi morali dajati. Vsakogar od nas bi moralo bolj skrbeti blagostanje njegovih sodržavljanov kot blagostanje drugih ljudi in za prvo bi tudi moral biti pripravljen storiti več kot za drugo.

[1] Verjamem, da se ponujena definicija ujema s pojmovanjem domoljubja, ki prevladuje v običajni govorici, pa tudi v večjem delu strokovne razprave. Morda se ji izmika "ustavno domoljubje", kakršnega zagovarjajo filozofi kot J. Habermas in A. Ingram, ker je sporno, ali ta povsem politična zvrst domoljubja predpisuje posebno skrb za blagostanje lastne domovine in svojih sodržavljanov ali ne. (*glej* Habermas, 1992 in Ingram, 2002) Če jo, sumim, da je "ustavno domoljubje" ranljivo na enake očitke, kot jih v naslednjem poglavju navajam zoper utilitarizem pravila.

Omenjeno pojmovanje se pojavlja v dveh različicah. Eni menijo, da je dolžnost domoljubja ena od temeljnih in posebej strogih dolžnosti vsakega posameznika. Drugi gredo še dlje in vidijo v domoljubju vrhovno moralno dolžnost, izvir in temelj morale kot take. Za naše namene zadošča, da na to razliko opozorimo, nato pa lahko nanjo kar pozabimo. Če se bo namreč izkazalo, da nimamo nobenega razloga za sprejetje prve, zmerne različice teze o dolžnosti domoljubja, bo to istočasno ovrglo tudi drugo, bolj skrajno tezo.

Katere argumente bi lahko navedli v podporo tezi, da je domoljubje naša moralna dolžnost? Videti je, da je takih argumentov najmanj šest.

Ustaljena prepričanja

Večina ljudi gleda na domoljubje kot na moralno dolžnost. Ali ni to dovolj dober argument v prid omenjeni tezi? Nedvomno, bodo zatrdili tisti, ki vidijo vlogo moralne filozofije prvenstveno v artikuliranju, razumevanju, razjasnjevanju in tolmačenju običajnih prepričanj, ne pa v njihovi temeljiti kritični presoji. Taka filozofija, z besedami Davida Millerja,

> "... ne zavrže z lahkim srcem ustaljenih prepričanj in občutkov, ki jim manjka razumen temelj, temveč jih, nasprotno, pusti pri miru, vse dokler se ne pojavijo prepričljivi argumenti za njihovo opustitev. (Domoljubovih) prepričanj ni mogoče izpeljati iz kake vsesplošno sprejete premise; to pa še ni razlog za njihovo zavrnitev, razen če argumenti, ki to od nas zahtevajo, slonijo na trdnejših temeljih kot ta prepričanja sama. V moralni in politični filozofiji ... gradimo na obstoječih občutkih in sodbah, ki jih popravljamo le, kadar se izkažejo za protislovne ali kako drugače pomanjkljive." (Miller, 1993: 4)

Pa vendar, zdi se mi, da nam dokaz, da moralnemu prepričanju manjkajo razumni temelji, priskrbi natančno tak razlog za njegovo opustitev. Na splošno velja, da se moralni filozofi ustaljenih, konvencionalnih moralnih prepričanj ne bi smeli lotevati z neko osnovno naklonjenostjo, temveč sumničavo, in jim izdati pozitivno zdravniško spričevalo le, če so prestala kritičen pretres in se izkazala s solidnimi temelji. Vsakemu drugačnemu pristopu grozi, da bo otopil kritično ost filozofije in moralno filozofijo v končni fazi izrodil v zgodovino in sociologijo morale, ali, kar je še hujše, v apologijo *statusa quo*.

Še več, čeravno je prepričanje o domoljubju kot dolžnosti nedvomno močno razširjeno, še zdaleč ni sprejeto brez izjeme. Vsaj jaz ga, denimo, zavračam. To ni kaka moja muha; kar nekaj ljudi poznam, ki so do njega enako kritični. Od moralnega filozofa bi zato pričakovali, da bo mene in druge poskušal prepričati, da smo dolžni izkazati večjo skrb za lastno državo in sodržavljane kot za druge, ne pa nas zgolj opomnil, da tako pravi ljudska moralna modrost, in morda še naštel njene neposredne posledice za individualno in kolektivno obnašanje. Od filozofa pričakujemo, da bo spreobrnil mene in druge nevernike, ne pa se zadovoljil s pridiganjem že spreobrnjenim.

Hvaležnost

Argument hvaležnosti se zdi vsaj tako priljubljen kot stališče, ki naj bi ga podpiral. Velika večina domoljubov bo v odgovor na vprašanje, zakaj menijo, da svoji domovini in sodržavljanom dolgujejo posebno skrb, navedla hvaležnost, ki jo do svoje domovine ne le čutijo, ampak jo tej tudi dolgujejo. V nedavno objavljeni študiji o domoljubju avtor Maurizio Viroli zapiše:

> "... Do svoje domovine imamo moralne obveze, ker nas je ta zadolžila. Svoji domovini dolgujemo svoje življenje, izobrazbo, jezik in v najsrečnejših primerih tudi svojo svobodo. Kot moralne osebe moramo to, kar smo prejeli, vsaj delno vrniti v obliki skrbi za splošno dobro." (Viroli, 1995: 9)

Viroli pretirava v naštevanju uslug, ki da nam jih je storila domovina – hvaležnost za rojstvo in vzgojo običajno dolgujemo staršem in ne *patrii*. Nekaj pomembnih koristi pa smo vendarle prejeli od domovine. Ali ji nismo dolžni izkazati hvaležnosti vsaj zanje in ali ni najbolj očiten način ta, da pokažemo posebno skrb za svojo domovino in sodržavljane?

Za nekatere avtorje je tak argument bolj kratke sape, ker se jim sploh ne zdi smiselno govoriti o hvaležnosti kot *dolžnosti*; na hvaležnost, pravijo, bi bilo primerneje gledati kot na vrlino. (*glej* Velleman, 1999) Sam sem mnenja, da smo v določenih okoliščinah lahko dolžni pokazati hvaležnost. Le da ne verjamem, da bi imeli tako dolžnost do svoje domovine in sodržavljanov. Ustaljeni argumenti proti poskusom, da bi politične obveznosti upravičili kot izkaze dolžne hvaležnosti, namreč z enako močjo zadevajo tudi obravnavo hvaležnosti v pričujočem kontekstu. (*glej* Simmons 1979, 7. poglavje)

Govor o hvaležnosti nam je najbolj domač v medosebnih odnosih. Res je, da čutimo hvaležnost tudi do večjih in neosebnih entitet: do svoje šole, univerze, poklica, celo do svoje domovine. Ko si stvar nekoliko pobliže ogledamo, pa se izkaže, da gre zgolj za skrajšan izraz hvaležnosti do določenih oseb, ki so delovale znotraj teh večjih entitet in v njihovem imenu. Razlog za to se skriva v dejstvu, da nam dolga hvaležnosti ne naprti *poljubna* storjena usluga. Če nam je nekdo uslugo storil nehote ali pa hote, toda iz napačnega nagiba – denimo zato, da bi izboljšal svojo javno podobo ali iz kljubovalnosti zoper nekoga tretjega –, mu hvaležnosti ne dolgujemo oziroma bo, če mu jo bomo kljub temu izkazali, ta videti neumestna. Hvaležnost (in ne zgolj zahvalo) moralno dolgujemo zgolj tistim, ki so nam uslugo storili namenoma in iz pravega nagiba – iz skrbi za našo blaginjo. Hvaležnost namreč, kot poudarja Fred R. Berger, "ni povračilo usluge, temveč odgovor na *dobrohotnost*; je odgovor na podarjeno uslugo (ali poskus takega daru), ki jo je spodbudila želja, da bi nam pomagali". (Berger, 1974/75: 299) Velikim in zapletenim skupinam ali ustanovam pa je težko z gotovostjo pripisati takšne ali drugačne razloge za njihovo početje.

Če odmislimo omenjene težave, bi kazalo svoje sodržavljane dojemati kot preprost seštevek posameznikov. Ali jim dolgujemo poplačilo za koristi, ki smo jih bili deležni, ker smo živeli med njimi? To bo spet odvisno od njihovih nagibov za spoštovanje zakonov in druge vrste družbenega sodelovanja. Pa

vendar, nobenega takega nagiba ni, ki bi jim bil vsem skupen. Nekateri prispevajo svoj delež, ne da bi se kaj prida ubadali z razlogi za to; drugi iz prepričanja, da je to dolgoročno najpreudarnejša politika; spet tretji pa iz nesebičnih nagibov. In samo tem zadnjim – prav gotovo neznatni manjšini – bo upravičeno veljala naša hvaležnost.

To pa še ni vse. Hvaležnost, se zdi, je umestna le tedaj, kadar smo deležni brezplačnih koristi. Večina koristi, ki jih prejmemo od svoje domovine ali politične skupnosti, pa ni takih – račun (in to nemajhen) zanje poravnavamo v obliki spoštovanja zakonov in še zlasti plačevanja odmerjenih nam davkov.

Vzajemnost

Tudi ta argument postavlja v ospredje koristi, ki jih posamezniku zagotavlja življenje v njegovi domovini, le da to stori nekoliko drugače kot argument hvaležnosti. Naša domovina ni preprosto kos zemlje, poseljene z neznanci, ki jim ne dolgujemo nič takega, česar ne bi dolgovali vsem drugim ljudem. Prej gre pri njej za nekakšno skupno podjetje, ki proizvaja in razdeljuje celo vrsto koristi, od katerih so nekatere za posameznika neprecenljive. Te koristi izvirajo iz sodelovanja vseh, ki živijo v naši domovini, ki v skupnem podjetju sodelujejo in ki svoji politični skupnosti dolgujejo in izkazujejo zvestobo. Brez njihovega sodelovanja tudi vsesplošnih koristi ne bi bilo, ki bi jih razdeljevali in uživali. Pravila, ki zagotavljajo enotnost skupne namere, ki usklajujejo delovanje in določajo porazdelitev bremen in koristi, pa, tako argument, med drugim vsebujejo tudi posebno skrb za blaginjo sodržavljanov, skrb, ki je tujcem niti ne dolgujemo niti ne bi bila v odnosu do njih umestna ali izvedljiva. Taka skrb je eden od osnovnih pogojev za uspeh celotnega podviga. Če je tako, pa mora biti izkazovanje posebne skrbi svojim sodržavljanom stvar poštenosti [*fair play*]: edino pošteno je, da vsak od nas prispeva svoj delež, podobno kot to počnejo vsi drugi. Kdor ne vrača prejetega, ta izkorišča svoje sodržavljane, prilašča si nekaj, česar ni pomagal ustvariti, je, skratka, zajedavec. (*glej* Dagger, 1985)

Omenjeno pojmovanje na žalost spregleda majhno, a kljub temu izjemno pomembno skupino: vse tiste, ki dobesedno ničesar ne prispevajo k skupnemu podjetju, ne zato, ker bi po lastni volji in iz sebičnih nagibov postali slepi potniki, ker se ne bi strinjali z načinom organizacije in vodenja tega podjetja, ali pa celo, ker bi jim bila sama ideja o ne le pragmatični, ampak tudi moralni delitvi človeštva v države, narode in politične skupnosti tuja. Ne, v mislih imam posameznike, ki bi rade volje prispevali svoj delež, pa ga zaradi kake resne, dolgotrajne, neozdravljive hibe, za katero osebno niso odgovorni, ne morejo. Ker ničesar ne prispevajo, jim nimamo kaj vrniti. Načelo poštene igre nam tako ne narekuje, naj jim izkažemo posebno skrb, pravzaprav nam ne zapoveduje sploh nobene skrbi zanje. (*glej* Goodin, 2002: 150-152)

Ta posledica argumenta vzajemnosti je sama po sebi dovolj neprivlačna. Še teže prebavljiva postane, ko se spomnimo, da prav ti ljudje najbolj potrebujejo tako skrb in da so posebej zgovoren preizkus posameznikovega domoljubja: šele skrb zanje namreč dokončno potrdi nesebičen značaj domoljubove naravnanosti, s tem pa tudi njeno pristnost. Pravi domoljub pripisuje *patrii* občutno intrinzično

vrednost in skrb za njeno blagostanje in blagostanje svojih sodržavljanov se mu zdi izjemno pomembna sama po sebi, ne pa zgolj kot povračilo za prejete usluge.

Koristno pravilo

Dolžnost domoljubja bi lahko zagovarjali tako, da bi jo skušali vgraditi v posebno moralno teorijo, v t.i. utilitarizem pravil. Pravilo, ki predpisuje posebno skrb za lastno domovino in njene državljane, bi v tem primeru upravičili z dobrimi posledicami njegovega spoštovanja, podobno kot upravičimo tudi nekatera druga pravila, ki urejajo posebne odnose med ljudmi. Tovrstne dolžnosti posredujejo med našimi temeljnimi, splošnimi dolžnostmi in konkretnim ravnanjem, kot take pa omogočajo njihovo kar se da učinkovito izpolnitev. To jim uspe s pomočjo delitve moralnega dela, ki je pač nujna, ker so naše sposobnosti, da delamo dobra dela, omejene z okoliščinami, v katerih se znajdemo: vsak od nas lažje pomaga tistim, ki so mu bližje, kakor onim, ki so oddaljeni. Dobrodelnost, denimo, se zato prične na domačem pragu, kajti lažje je poskrbeti za ljudi v stiski doma kot odpotovati na drug konec sveta, da bi tam poskrbeli za pomoči potrebne domačine.

Težava s tovrstnim zagovorom domoljubja je, da ga bodo sami domoljubi le neradi sprejeli. Zdel se jim bo namreč preplitev in preveč odmaknjen od pristnih domoljubnih občutij. Dolžnost domoljubja se, podobno kot to velja za druge posebne dolžnosti, če jih utemeljujemo s pomočjo utilitarizma pravil, izkaže za prešibko; v primeru spora se bo morala umakniti dolžnosti splošne dobrodelnosti vedno, kadar bo imelo izpolnjevanje slednje boljše posledice od izpolnjevanja prve. Za vsakega pravega domoljuba, ki si zasluži ta naziv, se bo to brez dvoma vse prepogosto dogajalo.

Nadalje, zagovor domoljubja s pomočjo utilitarizma pravil vidi v dolžnosti posebne skrbi za domovino in njene državljane zgolj pragmatičen pripomoček, s katerim posameznikom lažje pripišemo njihove univerzalne dolžnosti. Posledično prva zato vso svojo moralno težo dolguje univerzalnim dolžnostim. Če to drži, pa, kot priznava eden od pristašev tovrstnega pojmovanja domoljubja, "'naši sodržavljani' navsezadnje niso nič posebnega". (Goodin, 2002: 153) Golemu naključju se imajo zahvaliti, da se lahko okoriščajo z najučinkovitejšim načinom za udejanjanje naše splošne skrbi za človeška bitja. Bistvena značilnost domoljubja se v tej optiki povsem izgubi.

Pričujoči argument vsesplošne koristnosti pravila, ki zapoveduje domoljubje, in pa prejšnji, argument vzajemnosti, imata nekaj skupnega: oba spregledata neko bistveno sestavino domoljubne naravnanosti. To, kar imam v mislih, najbolje ponazori razlikovanje med dvema vrstama medčloveških odnosov in družbenih skupin, ki ga je vpeljal Ferdinand Toennies: med skupnostjo/občestvom in združbo. Skupnost [*Gemeinschaft*] temelji na tem, kar je Toennies imenoval bistvena volja, to je na volji, ki ima za svoj predmet nekaj samo po sebi dragocenega. V nasprotju s tem se združba [*Gesellschaft*] vzpostavi okrog "samovolje" [*arbitrary will*], to je volje, ki je usmerjena na svoj predmet zgolj kot na sredstvo za določen cilj, skratka nekaj zgolj instrumentalno dragocenega. Člane skupnosti izvorno povezuje nekaj pomembnega, medtem ko so si člani

združbe tujci, ki so jih zbližale sorodne želje in interesi. Skupnosti je enotnost notranja, enotnost združbe pa prihaja od zunaj, od skupnega zunanjega smotra. Prvo vrsto enotnosti porajajo prepričanja in čustva, druga temelji na hladni, razumski preračunljivosti. Ljudje se tako "svoji družini predajo z vsem srcem, naredijo jo za predmet svoje bistvene volje, natanko tako kot naredijo za predmet svoje poljubne volje podjetje, katerega omejen smoter je, da ohrani vrednost njihovih naložb in iz njih iztisne kar največji dobiček". Da ne bo pomote, tudi različne vrste skupnosti premorejo instrumentalno vrednost, le da so v njih sredstva in cilji med seboj notranje povezani. Medtem ko se v združbi, nasprotno, "sredstva in cilji ločijo ... do te mere, da si postanejo neposredno sovražni. Popolna samovolja ostane zavezana razmerju kljub nedvoumnemu odporu do njega – se pravi izključno zavoljo zaželenega cilja." (Toennies, 1971: 65-66) Skupnost je "trajna in pristna oblika sobivanja", pravzaprav "živ organizem", medtem ko je združba nekaj "bežnega in površinskega", preprost "mehanski seštevek in ročni izdelek". (Toennies, 1955: 39)

Tako argumenti vzajemnosti kot argumenti koristnega pravila dojemajo *patrio* kot združbo: prvi kot daj-dam razmerje, v katerem moramo, kot pač v vseh tovrstnih razmerjih, spoštovati pravila poštene igre [*fair play*]; drugi pa kot najučinkovitejši okvir za izkazovanje naše predanosti blaginji celotnega človeštva. Domoljub pa vidi *patrio* precej drugače: zanj je to skupnost.

Moralna rast in opora

V svojem odmevnem predavanju z naslovom "Ali je domoljubje vrlina?" Alasdair MacIntyre poudari, da se moramo, če hočemo razumeti moralni status in pomen domoljubja, vprašati "kje in pri kom se naučimo morale. Morale kot take sploh ni mogoče priučiti in osvojiti. Moralo najdemo vedno v taki ali drugačni obliki, kot moralo te ali one skupnosti, in posameznik lahko dojame moralna pravila in jih ponotranji edino le v življenju (svoje) skupnosti in skozenj." (MacIntyre, 2002: 48) Da ne bo pomote, moralna pravila upravičimo z določenimi dobrinami; a tudi te dobrine so nam vedno posredovane kot bistvena sestavina načina življenja te skupnosti. Posameznik *postane* moralni akter, šele ko ga kot takega oblikuje njegova skupnost. Še več, posameznik ostane moralni akter, živi in uspeva kot takšen, zato ker njegova skupnost vzdržuje njegovo moralno življenje:

> "Spoštovanje pravil morale je praviloma in na splošno težavno opravilo ... *Jaz* sem lahko moralni akter, samo ker smo *mi* moralni akterji ... Okrog sebe potrebujem ljudi, ki krepijo moje moralne kreposti [*strengths*] in blažijo moje moralne slabosti. Samo v skupnosti postanejo posamezniki sposobni stanovitnega moralnega ravnanja ... Brž ko prekinem vez s svojo skupnostjo, sem izgubil sleherno oporo v pravih merilih presoje." (MacIntyre 2002: 49-50)

Skladno s tem "moje zvestobe skupnosti in tega, kar ta zahteva od mene, ... ne moremo smiselno postaviti nasproti ali zoperstaviti temu, kar mi predpisuje morala". (*ravno tam*: 50) Ta oblika zvestobe, namreč domoljubje, ravno *je* morala oziroma njena osrednja, vrhovna zapoved.

Pričujoči argument dopušča dve tolmačenji. MacIntyre bi lahko trdil, da kot moralna bitja preprosto nimamo druge izbire, kakor da postanemo in ostanemo domoljubi; dejstva o moralni vzgoji, moralnem razvoju in moralnem življenju kažejo, da je vsak poskus, da bi prelomili zaobljubo lastni domovini, enak slovesu od morale nasploh. Nobene morale kot take namreč ni, morale, ki bi obstajala zunaj moral posameznih skupnosti, narodov in političnih tvorb ali nad njimi. Edina morala, *ki mi je na voljo*, je pač morala *moje* skupnosti, *moje* domovine. MacIntyrejevo stališče pa bi lahko razumeli tudi drugače: da se po njegovem sicer *lahko* izneverimo svoji domovini, zanjo značilnim moralnim normam in vrednostim, da pa tega *ne bi smeli* storiti – da bi bila taka odločitev napačna.

Oglejmo si najprej prvo tolmačenje. Argument močno prenapihuje učinke dejstva, da posameznik svojo moralno vzgojo in rast, svoje moralne norme in vrednote, celo svojo sposobnost za moralno premišljevanje in delovanje, dolguje svoji skupnosti. Posameznik se na začetku svoje poti kot moralni akter nedvomno moralno poistoveti s skupnostjo, ponotranji njene norme in privzame njene vrednote. Ni mu pa treba *ostati* pri tem: ni mu usojena dosmrtna zvestoba morali, ki mu jo je vtisnila njegova skupnost. Od nje se lahko odmakne v to ali ono smer. Prav tisto sposobnost za moralno presojo, ki mu jo je skupnost pomagala razviti, lahko uporabi za kritičen pretres njenih norm in vrednot, in z njeno pomočjo si lahko zastavi in zagovarja različne vrste sprememb. V mislih nimam krpanja kolektivne morale, kajti MacIntyrejevo stališče to možnost dopušča, temveč radikalno moralno kritiko lastne domovine, lastne politične tvorbe, kritiko, ki izzove njena temeljna prepričanja in zaveze. Tudi ta možnost je enako realna; pravzaprav so vse prelomne spremembe moralnih stališč in praks v zgodovini izšle iz takega izziva.

V skladu z drugim možnim razumevanjem MacIntyrejevega argumenta se posameznik sicer lahko razide z moralo lastne skupnosti, a tega ne bi smel storiti. A zakaj pravzaprav ne? Odločilen razlog za zvestobo lastni skupnosti in njeni morali se nemara skriva v dejstvu, da bom, če se jima izneverim, "izgubil vso oporo v pravih merilih presoje". A tudi ta bojazen je nedvomno močno pretirana. Prav vsak primer temeljite in tehtne, se pravi intelektualno in moralno spoštovanja vredne kritike lastne kolektivne morale dokazuje, da to ne drži. V vsakem takem primeru namreč – s pomočjo tega ali onega "pravega merila presoje" – ocenjujemo, da je morala naše skupnosti v nekem smislu pomanjkljiva. Ali pa nam MacIntyre morda očita nehvaležnost? Toda če smo bili v svoji skupnosti deležni moralne vzgoje in ne indoktrinacije, potem nas ta ni oskrbela le z določenimi moralnimi normami in vrednotami, v skladu s katerimi bi morali živeti in ocenjevati sebe in druge, temveč tudi z vsem, kar potrebujemo za samostojno moralno premišljevanje. Če to drži, pa smo dolžni to svojo sposobnost uporabljati in dosledno slediti njenim logičnim izsledkom, kamor koli nas že ti utegnejo voditi, ne pa se slepo držati norm in vrednot svoje skupnosti. Taka naravnanost je prej pristen izraz hvaležnosti kot njeno pomanjkanje. Noben dober učenec ne ostane za vekomaj zvest učenec.

Identiteta

Pripadnost skupnosti, državi, politični tvorbi je podobno kot pripadnost družini izjemnega pomena za naše dojemanje samih sebe, za našo osebno identiteto. To ni le eno od brezštevilnih dejstev o nas, je eden od tistih podatkov, ki jih bo vsakdo navedel v odgovor na vprašanje, kdo in kaj je. Z našo domovino se identificiramo sami, a z njo nas prav tako enačijo tudi drugi. Ta identifikacija ima več pojavnih oblik. Dosežke različnih držav lahko cenimo, ponosni pa smo lahko kvečjemu na dosežke svoje lastne. Zločine različnih držav lahko obsojamo, krivdo ali sram pa lahko občutimo le spričo zločinov, ki jih je zagrešila naša lastna. Do dobrih del in zlodel svoje lastne domovine in sodržavljanov smo namreč v takem odnosu, v kakršnem se ne moremo znajti do dejanj nobene druge države: samo prvo jemljemo za v nekem smislu svojo, drugih ne. Tudi drugi priznavajo to identifikacijo in govorijo in počnejo stvari, ki jo predpostavljajo. Naše razmerje do lastne domovine in sodržavljanov se torej razlikuje od našega odnosa do poljubnih drugih držav in njihovih državljanov. Za posebno razmerje gre: svoji domovini *pripadamo*; občutek te pripadnosti pa je spet po svoje del naše *osebne identitete*. Omenjeno razmerje vključuje posebno vrsto skrbi, ki jo je nemogoče izkazovati v odnosu do drugih držav in človeških bitij nasploh. Kako bi bil izraz "moja domovina" brez take skrbi sploh smiseln?

Zavrnitev tega argumenta pričnimo z opozorilom, da ga je treba ublažiti. Če je veljaven, bi namreč tak, kot je, dokazoval preveč: predpisoval bi posebno skrb za sleherno državo, sleherno politično tvorbo, ki posameznika oskrbuje s pomembno prvino njegove osebne identitete. Z moralnega vidika pa vse identitete očitno niso enakovredne. Kot je v nedavni kritiki nacionalizma in nacionalne identitete zapisala Gillian Brock:

> "... če krepi rasizem in seksizem – na primer prepričanja, da je določen narod 'izbrano ljudstvo', medtem ko kak drug, pravzaprav vsi drugi narodi, potrebujejo 'luč, ki jim bo osvetlila pot' –, je vse prej kot jasno, ali si ta poteza identitete kogar koli zasluži našo spodbudo ... Ravno nasprotno, vsakomur (zadevnim posameznikom, skupinam, ki jim ti pripadajo, in nečlanom le-teh) bo bolje, če opustimo take razdiralne ideje in namesto njih zavzamemo bolj svetovljansko ali globalno humanistično stališče." (Brock, 1999: 372)

Argument pa spodleti tudi, če ga ustrezno oslabimo, saj se okorišča z dvoumnostjo izraza "identiteta". Tega lahko smiselno uporabljamo bodisi v opisnem, moralno nevtralnem pomenu, ali pa v pomenu, v katerem vključuje določene moralne obveznosti. Posameznik lahko od rojstva dalje neprekinjeno prebiva v določeni državi, lahko je registriran kot njen državljan in premore vse običajne dokumente. Govori lahko uradni jezik te države in se dejavno udeležuje njenega družbenega in kulturnega življenja. Sodeluje lahko v njenem političnem življenju (pa čeprav zgolj zavoljo zastopanja interesov svojega razreda ali regije). Spoštuje lahko zakone in oblast v državi (ne da bi kdaj posebej premleval o razlogih za tako ravnanje, morda zato, ker domneva, da se kršitve ne obrestujejo). V odgovoru na vprašanje, kdo in kaj je, bo omenil državo, v kateri živi, oziroma politično tvorbo, katere član je, kot nepogrešljivo sestavino popolnoma zadovoljivega pojasnila. V luči vsega navedenega bo morda državo označil kot svojo domovino.

Pa vendar, lahko da hkrati verjame, da je moralno dolžan izkazati posebno skrb za blagostanje svoje domovine in sodržavljanov in sodelovati v domačem političnem življenju. Ko ga povprašamo, kdo in kaj je, bo morda omenil ta prepričanja in z njimi povezane načine delovanja v prepričanju, da bi brez njih tovrstnemu pojasnilu nekaj bistvenega manjkalo.

Ti dve (delni) pojmovanji o identiteti se med seboj razlikujeta, in čeprav slednja nemara spremlja prvo, to ni nujno. Če bom v odgovoru na vprašanje, kdo in kaj sem, omenil prvo, istočasno pa zavrnil drugo, moj odgovor ne bo nedosleden. Nikomur ne bo priskrbel razloga za dvom o popolnosti moje identitete ali za utemeljen sum, da je govorjenje o "moji domovini" rezultat nesporazuma ali znamenje dvoličnosti. Drugače rečeno, vsak, ki smiselno in iskreno govori o svoji domovini, ni nujno domoljub. Kot tudi oseba, ki ni domoljub, nima nujno okrnjene identitete oziroma ne izpolnjuje pomanjkljivo svojih dolžnosti. Argument za dolžnost domoljubja, ki se opira na identiteto, skratka, na preizkusu pogrne.

III

Če so bila moja dosedanja razmišljanja pravilna, nimamo nobenega razloga za prepričanje, da je domoljubje moralna dolžnost – vsaj tako dolgo ne, dokler ne bomo odkrili bolj prepričljivega argumenta za isto trditev. Ali to pomeni, da se o domoljubju z moralnega vidika ne da povedati nič pohvalnega?

Pravzaprav ne, ker je domoljubju naklonjeno še eno možno stališče. Zagovornik domoljubja bi lahko dokazoval, da svoji domovini in sodržavljanom sicer res nismo *dolžni* izkazovati kake posebne skrbi, da pa sta taka skrb in njeno izkazovanje vseeno *moralno pohvalna*. Domoljubje bi v tej optiki torej veljalo za eno od moralnih vrlin.

Nekatere moralne vrline so obvezne: pravičnost in resnicoljubnost, denimo, nista prepuščeni naši volji, temveč zapovedani. To pa ne velja za vse vrline. Nekatere med njimi niso obvezne, je pa dobro, če jih posedujemo. Taka je bila, na primer, skrb matere Tereze za ljudi v skrajni stiski ali bedi in taka je skrb človekoljubnih organizacij, kot so Zdravniki brez meja, za ljudi, ki jim grozi huda nevarnost in nadloge. Ta, ki skrbi za druge ljudi precej bolj, kot pa je kdor koli od nas dolžan skrbeti za druge, velja za moralno boljšo osebo od nas ostalih (če so vse druge okoliščine enake). Po drugi plati, kadar nekomu ne uspe slediti njenemu zgledu, ga zaradi tega moralno ne obsojamo. Kar ti ljudje počnejo, je namreč onkraj klica dolžnosti. Domoljuba odlikuje *posebna* skrb za blagostanje njegove domovine in sodržavljanov, skrb skratka, ki sega onkraj tega, kar sicer dolgujemo drugim ljudem in skupnostim; ali kot taka morda ne sodi med neobvezne vrline?

To vprašanje je enako vprašanju: Ali je domoljub *moralno* boljši človek od osebe, ki ni domoljub (vzemimo, da sta si v vseh drugih lastnostih enaka)? Ali je posebna skrb za lastno domovino in sodržavljane, ki odlikuje domoljube, moralno dragocena? In če da, zakaj pravzaprav?

Na podobno vprašanje o skrbi za druge ljudi pri materi Terezi ali Zdravnikih brez meja bi verjetno odgovorili, da je taka skrb moralno dragocena iz enakega

razloga, zaradi katerega vidimo v bolj skromni dozi take skrbi za druge ljudi dolžnost vsakogar od nas. Ena in ista moralna vrednota, sočutje do ljudi v stiski in pripravljenost, da jim priskočimo na pomoč, utemeljuje določeno mero skrbi za druge kot splošno moralno dolžnost in pojasnjuje, zakaj nam velja občutno večja doza tovrstne skrbi za moralni ideal.

Omenjena razlaga pa je v primeru domoljubja neuporabna. Domoljubje ni nič drugega kakor še ena raztegnitev dolžnosti, da poskrbimo za druge; pomeni namreč posebno skrb za mojo domovino, zato ker je moja domovina, za moje sodržavljane, zato ker so moji sodržavljani (in ker se lahko kot taka – oziroma kot taki – pohvalijo z določenimi dragocenimi potezami in zavidanja vrednimi dosežki). V nasprotju z materjo Terezo, ki jo je skrbela usoda vsake nebogljene, bolne in umirajoče osebe v dosegu njenih rok, in Zdravniki brez meja je domoljubova skrb za druge po definiciji selektivna; izbor pa opravlja besedica "moj". Toda besedica "moj" sama po sebi ne more imeti odločilne vloge v argumentu, ki skuša pokazati, da je določeno ravnanje *moralno* dragoceno. Če ne bi bilo tako, bi lahko s pomočjo enake vrste argumenta pokazali, da so tudi druge vrste pristranskosti kot tribalizem, rasizem in seksizem *moralno* dragocene.

IV

Če je moje dokazovanje v pričujočem članku prepričljivo, potem domoljubje ne sodi ne med moralne dolžnosti in ne med neobvezne vrline. Kar pomeni, da mu moralno gledano nič ne govori v prid. Na kraje in ljudi smo različno močno navezani, istovetimo se s številnimi skupinami, večjimi in manjšimi, dojemamo jih kot v nekem smislu naše ter izkazujemo posebno skrb za njihove pripadnike. Toda kakor koli pomembne že utegnejo biti te navezanosti, identifikacije in skrbi po nekaterih drugih plateh, po moralni plati jim manjka sleherne teže. So v najboljšem primeru moralno dopustne.

Da ne bo pomote, vsaka vrsta in stopnja domoljubja še ni moralno dopustna. Podobno kot velja za vsako drugo obliko identifikacije ali lojalnosti, je tudi domoljubje moralno dopustno le, če je zmerno. Zmerno pa mora biti v naslednjih štirih med seboj neodvisnih, čeprav sorodnih vidikih.

Domoljubje ne sme biti izključujoče. Njegov pristaš je pripravljen upoštevati, da se tudi drugi ljudje identificirajo s svojimi domovinami in da so jim zvesti, ter njihovi naravnanosti priznati enako moralno legitimnost, kot jo zahteva za svojo. Se, skratka, ne izmika univerzalizaciji sodbe, da sme svoji domovini in sodržavljanom dajati prednost pred drugimi, in priznava enako pravico do domoljubne pristranskosti tudi vsem drugim. To dokazuje, da gre pri njegovem prepričanju, da sme biti do svoje domovine pristranski, za pristno moralno sodbo, kajti za tovrstne sodbe je značilna prav posplošljivost. Skrajni domoljub, ki svojega stališča ni pripravljen univerzalizirati in ki tujcem odreka pravico do domoljubne pristranskosti, se s tem sam izloči iz moralne razprave o tej temi, zavzemajoč stališče moralno nesprejemljive in intelektualno dvomljive izključnosti.

Zmerno domoljubje ni izključujoče še po neki drugi plati. Zmeren domoljub

resda kaže posebno skrb za svojo domovino in sodržavljane, mu pa to ne preprečuje, da ga ne bi do določene mere skrbela tudi usoda drugih držav in njihovih prebivalcev. Še več, tovrstno domoljubje dopušča, da v izjemnih okoliščinah skrb za človeška bitja nasploh prevlada nad skrbjo za lastno domovino in sodržavljane. Tako domoljubje je torej povsem združljivo s spodobno dozo človekoljubja. Medtem ko bo skrajni domoljub v primeru, ko interesi njegove domovine in sodržavljanov trčijo ob interese drugih držav in njihovih prebivalcev, prvim vedno dal prednost pred drugimi.

Zmerno domoljubje ni nekritično. Od domoljuba ne zahteva, naj interese svoje domovine uveljavlja vedno, povsod in z vsemi razpoložljivimi sredstvi. Priznava meje, ki nam jih v prizadevanju, da bi uresničili svoje individualne in kolektivne cilje, zarisuje morala. Čeravno, denimo, domoljubu narekuje, da naj se, če je treba, z orožjem bori za svojo domovino, se je takemu pozivu dolžan odzvati le, če in dokler je vojna, v katero se ta je zapletla, pravična. Skrajni domoljub se v nasprotju s tem ne bo izogibal bojevanju na strani svoje domovine, ne glede na to, ali je vojna, ki jo ta bojuje, pravična, in bo pripravljen storiti kar koli, da bi ji zagotovil zmago.

In končno, zmerno domoljubje ni nekritično še v enem smislu: ni samodejno, brezpogojno ali egocentrično. Za njegovega pristaša ne zadošča, da je ta in ta država *njegova* domovina. Od nje pričakuje, da bo izpolnjevala osnovne moralne in kulturne zahteve in si na ta način zaslužila njegovo podporo, predanost in posebno skrb za blagostanje. Če ji to spodleti, bo njegovo podporo izgubila. Skrajni domoljub pa, nasprotno, svojo domovino ljubi brezpogojno. Po temeljitem preverjanju se bo zanj izkazalo, da je egocentričen: to je *njegova* domovina, v dobrem in slabem.

Tovrstno "zmerno" ali "liberalno" domoljubno stališče sta v svojih delih podrobno razvijala Stephen Nathanson in Marcia Baron (*glej* Nathanson, 1993 in Baron, 2002). Hkrati sta to svojo različico domoljubja branila pred kritikami, ki nanjo letijo iz dveh smeri: od pristašev univerzalizma ali kozmopolitizma, ki vsako domoljubje obsojajo kot kršitev načel nepristranske pravičnosti in univerzalne človeške solidarnosti, ter od pristašev skrajnega domoljubja, ki se jim zmerno domoljubje zdi bodisi prazno ali pa manj privlačno. Sam se z večino tega, kar pravita Nathanson in Baronova, strinjam. Kar me moti, je korak, ki ga naredita (in ki ni podprt z nobenim argumentom), ko od zagovora zmernega domoljubja pred kritikami preprosto preideta na sklep, da ima domoljubje pozitivno moralno vrednost in da zato velja za dolžnost ali vsaj moralno vrlino. Če je moj argument v pričujočem članku pravilen, domoljubju manjka sleherna moralna teža; če sploh kaj, je v najboljšem primeru moralno dopustno.[2]

prevedel Friderik Klampfer

[2] Zgodnejšo različico tega članka sem predstavil na konferenci, ki je v organizaciji Univerze v Melbournuin Centra za uporabno filozofijo in javno etiko Univerze Charlesa Sturta potekala v Melbournu 25. in 26. septembra 2001, ter na medoddelčni filozofski konferenci Univerze v Melbournu 7. decembra 2001. Občinstvoma se zahvaljujem za koristne komentarje, ki sem jih bil deležen ob teh priložnostih. Na posameznih mestih se opiram na svoj članek "Domoljubje: moralno dopustno, zapovedano ali dragoceno?", ki je bil objavljen v knjigi N. Miščević (ur.) (2000), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Chicago in LaSalle, IL: Open Court, str. 101-113.

PATRIOTISM: A DEFLATIONARY VIEW

The author discusses the moral standing of patriotism as an issue in the debates between universalists and partialists in ethics and between liberals and communitarians in political philosophy. He looks into and tries to refute six arguments for the claim that patriotism is a moral duty: from ordinary belief, gratitude, reciprocity, utility, moral growth and sustenance, and identity. He also rejects the view that patriotism is optional, but morally valuable if adopted. The conclusion is that, morally speaking, there is nothing to be said for patriotism: it is, at best, a morally permissible type of partiality.

Keywords: communitarianism, liberalism, partialism, patriotism, universalism.

Literatura

Berger, F. R. (1974/75). “Gratitude”. *Ethics*, 85, str. 298-309.

Brock, G. (1999). “The New Nationalisms”. *The Monist*, 82, str. 367-386.

Dagger, R. (1985). “Rights, Boundaries, and the Bonds of Community: A Qualified Defense of Moral Parochialism”. *American Political Science Review*, 79, str. 436-447.

Dietz, M. G. (2002), “Patriotism: A Brief History of the Term”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 201-215.

Goodin, R.E. (2002). “What Is So Special about Our Fellow Countrymen?”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 141-165.

Habermas, J. (1992). “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”. *Praxis International*, 12, str. 1-19.

Ingram, A. (2002). “Constitutional Patriotism”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 217-232.

MacIntyre, A. (2002). “Is Patriotism a Virtue?”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 43-58.

Primoratz, I. (ur.) (2002). *Patriotism*. Amherst, NY: Humanity Books.

Miller, D. (1993). “In Defense of Nationality”. *Journal of Applied Philosophy*, 10, str. 3-16.

Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Toennies, F. (1955). *Community and Association*, prev. C. P. Loomis. London: Routledge & Kegan Paul.

Toennies, F. (1971). “The Concept of *Gemeinschaft*”. V Cahnman, W.J. in Heberle, R. (ur.), *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, Chicago: University of Chicago Press, str. 62-72.

Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Wellman, C. H. (1999). “Gratitude as a Virtue”. *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, str. 284-300.