

Tekst ukazał się w czasopiśmie Zoon Politikon 1/2010. Cały numer można pobrać pod tym adresem:

[http://www.decdujmyrazem.pl/publikacje/decdujemy\\_razem\\_/rocznik\\_naukowy\\_zoon\\_politikon\\_nr\\_1\\_2010.html](http://www.decdujmyrazem.pl/publikacje/decdujemy_razem_/rocznik_naukowy_zoon_politikon_nr_1_2010.html)

## O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa Rafał Wonicki, ISP PAN

**Słowa kluczowe:** kosmopolityzm, obywatelstwo, patriotyzm, suwerenność, edukacja  
**Celem artykułu jest wskazanie na możliwość pogodzenia uniwersalnych norm etycznych z historycznymi i kulturowymi wartościami danego społeczeństwa. Te dwie perspektywy nie muszą się bowiem wykluczać, a ich połączenie jest możliwe dzięki idei obywatelstwa kosmopolitycznego w wersji umiarkowanej, w której każdy obywatel rozpoznaje określone wartości jako ważne dla wszystkich ludzi. Z uznania tych intersubiektywnie podzielanych wartości wynikałyby pewne ogólne zobowiązania nie tylko wobec współobywateli, ale również wobec nieobywateli. Jest to wersja patriotycznego kosmopolityzmu zasadzająca się na kompromisie między patriotycznym umiłowaniem ojczyzny i zobowiązaniami wobec współobywateli a kosmopolitycznym uznaniem praw obcych do ich odmienności i zobowiązaniami wobec niewspółobywateli. W tym celu rekonstruuje stoickie założenia kosmopolityzmu, następnie opisuje słabości paradygmatu nacjonalistycznego, by na końcu, odwołując się do założeń edukacji kosmopolitycznej Marty Nussbaum, wskazać na możliwości zmiany polskiego podejścia do wspólnoty politycznej i tożsamości narodowej, przedstawiając kilka możliwych pozytywnych konsekwencji takiej zmiany.**

W czasach globalnego zacierania się granic, wzajemnych powiązań na arenie międzynarodowej między bytami państwowymi i pozapaństwowymi (korporacje oraz organizacje pozarządowe) konieczne jest przyjrzenie się klasycznym pojęciom ze słownika filozofii polityki, takim jak suwerenność, patriotyzm i obywatelstwo. Potrzeba ich ponownego zdefiniowania jest ważna również dla Polski, choćby ze względu na zmianę sytuacji międzynarodowej po roku 1989 i naszą akcesję do Unii Europejskiej.

Zadaniem jakie sobie stawiam w tym artykule jest wskazanie na możliwość pogodzenia uniwersalnych, etycznych wartości z historycznymi i kulturowymi wartościami danego społeczeństwa, w tym przypadku społeczeństwa polskiego. Te dwie perspektywy nie muszą się bowiem wykluczać. Nie musimy przeciwstawiać uniwersalizmu partykularyzmowi. Chcę zatem pokazać, że jest możliwa idea obywatelstwa kosmopolitycznego w wersji umiarkowanej. W wersji tej możemy rozpoznać określone sfery wartości jako niezbędne

### 74 Zoon Politikon

dla każdego człowieka do jego samorealizacji. Z powodu akceptacji tych sfer wartości wynikałyby pewne ogólne zobowiązania nie tylko wobec współobywateli, ale również wobec nieobywateli. Jest to wersja kosmopolityzmu, do której się przychylam, odrzucając tym samym z jednej strony skrajny nacjonalizm (brak zobowiązań wobec nieobywateli), a z drugiej strony skrajny kosmopolityczny uniwersalizm (brak specyficznych zobowiązań wobec obywateli). Zamiast tego proponuję kompromis między patriotycznym umiłowaniem ojczyzny a kosmopolitycznym uznaniem ważności zobowiązań moralnych ponad granicami narodowymi, którym jest kosmopolityzm patriotyczny.

Wytworzenie takiej tożsamości, zbudowanie postawy otwartości wobec inności oraz zmiana spojrzenia na naszą historię, na którą teraz patrzymy głównie pod kątem martyrologii (co powoduje zbytnie skupienie się na polityce historycznej) jest jednym z głównych powodów napisania tego artykułu. Uważam, że kosmopolityczna melioracja polskiego nostalgicznego, sentymentalnego patriotyzmu jest dziś niezbędną odpowiedzią na wyzwania współczesnego świata w sferze kultury, edukacji, relacji międzyludzkich i w końcu relacji ponadpaństwowych.

Aby w przekonujący sposób uargumentować moją tezę najpierw przypomnę stoickie założenia kosmopolityzmu, następnie opiszę pewne słabości paradygmatu nacjonalistycznego, by na końcu, odwołując się do założeń edukacji kosmopolitycznej Marty Nussbaum,

wskazać na konieczność zmiany polskiego podejścia do wspólnoty politycznej i tożsamości narodowej oraz przedstawić kilka możliwych, pozytywnych konsekwencji takiej zmiany.

### Kosmopolityzm w starożytnej Grecji i Rzymie

Rozpoczynając naszą rekonstrukcję idei kosmopolitycznej należy przede wszystkim zarysować intelektualne tło i dominujące rozumienie kultury politycznej w Grecji. Kultura polityczna, która została przedstawiona w pismach Platona i Arystotelesa nie jest z pewnością kulturą kosmopolityczną. Filozofowie ci, jak i większość myślicieli greckich w rozważaniach nad idealnym ustrojem, utożsamiali bowiem ideał dobrego człowieka z ideałem dobrego obywatela. Obywatel taki zarówno w swoich funkcjach prywatnych, jak i publicznych doskonale wypełnia prawa danej *polis*, które były zarazem ontologicznym opisem właściwych reguł, jakimi rządzi się wspólnota polityczna, jak i etycznym drogowskazem do uzyskania cnoty. Takie podejście, gdzie panuje jedność teorii i praktyki, ontologii i aksjologii było naturalnym sposobem myślenia dla starożytnych i średniowiecznych myślicieli.

U Platona dobry obywatel to ten, kto zna swoje miejsce w państwie, wie co mu wolno, a czego mu nie wolno. Rozumie swoje powołanie i stara się je realizować w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należy: władców, strażników czy rzemieślników. Każdy z członków danej grupy, znając zaś swoje obowiązki obywatelskie i wypełniając je najlepiej jak potrafi, przyczynia się do przetrwania całej wspólnoty politycznej z jej tradycjami, etosem i instytucjami.

<sup>1</sup> Dopiero nowożytność w osobach Niccolò Machiavellego i Thomasa Hobbesa przyniosła zerwanie oczywistej relacji między tym jak jest, a tym jak powinno być i utrwaliła oddzielenie etyki od polityki jako dwóch różnych porządków. Co prawda, w pewnych okolicznościach mogą iść w parze, ale rządzą się różnymi prawami, a zatem w razie ich konfliktu powinniśmy wybierać, czy to rację stanu, jak chciał Machiavelli, czy to bezpieczeństwo, jak chciał Hobbes.  
<sup>2</sup>Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009.

### Zoon Politikon 75

Arystoteles, mimo różnic dotyczących etyki i polityki w zasadzie próbuje rozwijać ten sam ideał życia obywatelskiego co Platon. Życie to ma być prowadzone według etycznego ideału „złotego środka” zapewniającego wspólnocie harmonijne trwanie i podtrzymywanie jej rytuałów, jedynie sam katalog cnot i sposób osiągnięcia idealnej *polis* jest odmienny od Platońskiego. Niemniej jednak, dokonując pewnego uogólnienia, z dzisiejszej perspektywy powiedzielibyśmy, że są to idealne *polis* typu republikańskiego, dbające o dobro wspólne i angażujące obywateli w życie publiczne. Nagrodą za odwagę prowadzenia takiego publicznego życia, jak przekonująco pisała Hannah Arendt, jest możliwość współpodejmowania decyzji o losach wspólnoty, oraz ewentualna wieczna chwała jaka czeka bohaterów<sup>3</sup>. Bohaterstwo w koncepcji Arystotelesa związane jest również z ponoszeniem kosztów życia publicznego włączając w to poświęcenie własnego życia w imię dobra całej *polis*. Arystoteles opisując życie obywatelskie będzie mówił tylko o wolnych i równych obywatelach – mężczyznach będących głowami rodów. To oni mają określone obywatelskie obowiązki i przywileje, to oni powinni realizować cnotę roztropności oraz przyjaźni politycznej, aby rozumnie rządzić, a także realizując obywatelskie obowiązki krytycznie oceniać rządzących. W pismach etyczno-politycznych Platona i Arystotelesa człowiek rozpoznaje i opisuje siebie przede wszystkim jako obywatela określonej *polis*, dzięki czemu możemy zobaczyć, w jaki sposób grupa osób i instytucji zyskuje jego lojalność oraz *vice versa*: do jakiej grupy on się przyznaje i dla jakiej grupy jest się w stanie poświęcić. W czasie wojny, na przykład, może prosić swoich współobywateli o pomoc w obronie życia, a także może zostać o taką pomoc poproszony. Taka sieć zależności podtrzymuje w ramach *polis* określone instytucje sprawiedliwości i aktywny udział w dobru wspólnym. W ten sposób jego własne dobro i wyobrażenie dobrego życia jest nierozdzielnie związane z grupą, z losem miasta-państwa i jego współobywateli. Dobry obywatel nie będzie więc, albo nie powinien, pomagać innym miastom-państwom.

Mimo że Platon i Arystoteles reprezentują starożytną normę myślenia o państwie i obywatelu, to błędne byłoby jednak założenie, że grecka myśl była wyłącznie antykosmopolityczna. Na marginesie ich rozważań pojawia się inny prąd myślowy, którego wyrazicielami byli stoicy. Kosmopolityzm stoików stanowi dziś jedną z możliwości rozumienia powinności ogólnoludzkich w państwie i poza nim. Etymologicznie nazwa „kosmopolityzm”

wywodzi się od greckich terminów *cosmos* (ład, porządek) i *polis* (miasto-państwo)<sup>4</sup>. Klasyczny grecki kosmos zawierał *physis* (naturę) wszystkich istot, *ethos* społecznych konwenansów, *nomos* zwyczajów, oraz *logos* czyli racjonalną podstawę wszystkiego, co istnieje.

Kosmos był dla Greków idealnie harmonijnym, uporządkowanym wszechświatem, w którym królował *logos* – rozum, porządek i ład. Wierzyli oni, że logiczne i rozumne prawa rządzące kosmosem dają się odkryć. Tymczasem *polis*, czyli miasto-państwo nierozzerwalnie związane było z życiem pośród innych, z widocznym codziennym chaosem ludzkich spraw, partykularyzmem interesów. W *polis* rzadko panował spokój. Jednocześnie to właśnie dzięki uczestnictwu w *polis* człowiek mógł osiągnąć pełnię życia, dlatego wydalenie z miasta-państwa było traktowane często jak najgorsza kara. Wystarczy w tym miejscu

---

<sup>3</sup> Zob. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> Jestem obywatelem świata (*kosmopolitês*) – tak miała brzmieć odpowiedź cynika Diogenesa z Synopy (ok. 412–323 p.n.e.) na pytanie, gdzie jest jego kraj ojczysty. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2004, s. 343.

## 76 Zoon Politikon

przypomnieć wybór Sokratesa, gdy jego przyjaciele i uczniowie proponują mu ucieczkę. Wybiera on śmierć zamiast ucieczki do innego miasta-państwa, gdzie nie miałby pełni praw i nie byłby obywatelem.

Kosmopolita, inaczej niż grecki obywatel z pism Platona czy Arystotelesa, żyje w dwóch światach – jest zarówno obywatelem kosmosu – czyli obywatelem świata, jak i obywatelem *polis* – obywatelem miasta-państwa. Wedle założeń wczesnych stoików (IV–III w. p.n.e.), każdy człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. Życie w społeczeństwie jest nakazem rozumu, który jest wspólną i podstawową naturą wszystkich ludzi. Ludzie mogą być postrzegani jako różni, ale wszyscy uczestniczą w tym samym porządku natury i posiadają rozum, dzięki któremu mogą ten naturalny porządek poznawać. Zarazem podstawowy instykt człowieka, jakim jest chęć zachowania życia, powinien zostać rozszerzony także na inne jednostki, od rodziny przez przyjaciół aż po całą ludzkość. Tak jak natura nakazuje nam bowiem kochać samych siebie, tak samo nakazuje kochać innych ludzi. Jestem częścią kosmosu, rozumnego planu, tak jak inni są jego częścią. To prowadzi do etycznego stwierdzenia, że człowiek ma obowiązki moralne wobec innych ludzi i powinien wszystkich w miarę możliwości traktować tak samo.

Jednak stoicy nie wierzyli, że życie w zgodzie z kosmosem – jako obywatele świata – wymaga krytycznego zdystansowania się od istniejących *poleis*. Raczej tak jak pisze Diogenes Laertios stoicy wierzyli, że dobroć wymaga od ludzi służenia i poświęcenia się dla innych osób najlepiej jak się potrafi, a służenie wszystkim ludziom na równi jest niemożliwe, zatem najlepsza forma poświęcenia wymaga politycznego zaangażowania – działania w *polis*<sup>5</sup>. Oczywiście stoicy przyznawali, że takie polityczne zaangażowanie nie będzie możliwe dla każdego, dlatego niektóre osoby będą najlepiej mogły pomagać innym jako prywatni nauczyciele cnoty, a nie jako politycy. Jednakże w żadnym wypadku nie można mówić o ograniczaniu politycznego zaangażowania jedynie do konkretnej *polis*. Podstawową ideą etyki i polityki stoików jest bowiem pomoc drugiemu człowiekowi jako człowiekowi, a nie jako obywatelowi danego państwa, a w wielu sytuacjach najlepszym sposobem takiej pomocy jest dzielenie się swoją wiedzą etyczną lub polityczną w innej *polis* niż ta, w której się urodziliśmy.

## Globalizacja i jej wpływ na państwo narodowe

W tym paragrafie chciałbym zwrócić uwagę na pęknięcia jakie pojawiają się coraz wyraźniej na powstałym w wieku XIX, a dojrzałym po II wojnie światowej modelu państwa narodowego. Modelu, który jest zgodny z modelem Platona i Arystotelesa jeśli chodzi o przypisywanie obywatelom obowiązku większej pomocy współobywatelom niż nieobywatelom. Pęknięcia te pojawiają się na skutek coraz większego znaczenia praw człowieka w prawie międzynarodowym oraz z powodu coraz silniejszych procesów globalizacyjnych.

---

<sup>5</sup> Zob. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

<sup>6</sup> Zob. Diogenes Laertios, op. cit.

## Zoon Politikon 77

Na początku należy przypomnieć, że państwa narodowe są twórcami młodymi. Nie są

to zarazem naturalne i niezmiennie wspólnoty polityczne. Są to instytucje polityczne związane z danym terytorium, kontrolujące w jego granicach środki przemocy, posiadające bezosobową strukturę władzy, dysponujące legitymacją na przemoc oraz wytwarzające poczucie tożsamości zbiorowej poprzez odwołanie do wspólnej kultury, historii, języka czy więzów krwi<sup>7</sup>. Państwa te funkcjonowały w XIX i XX wieku w sferze międzynarodowej jako niezależne ekonomicznie i politycznie, suwerenne byty. Dziś jednak możliwości prowadzenia absolutnie niezależnej polityki zagranicznej i wewnątrzpaństwowej przez państwo narodowe są silnie ograniczone ze względu choćby na gęstą sieć zależności ekonomicznych. Globalizacja coraz częściej prowadzi do tego, że sukces (czy to militarny, czy gospodarczy) można osiągnąć wyłącznie ponadpaństwowo. Narzędzia, którymi obecnie dysponują rządy nie są na tyle efektywne, aby skutecznie uprawiać niezależną politykę ekonomiczną, rozwiązywać problemy środowiskowe, zajmować się obroną kraju, walczyć z przemytem itp. Żeby osiągnąć taki poziom funkcjonowania państwa konieczna jest współpraca między państwami, obywatelami oraz ponadnarodowymi organizacjami rządowymi i pozarządowymi. Dlatego tacy autorzy, jak Ulrich Beck przekonują, że należy zmienić sposób opisu w naukach społecznych i politycznych z nacjonalistycznego (skupionego na państwie) na kosmopolityczny<sup>8</sup>.

Według Becka wizja społeczeństwa ograniczonego ramami państwa narodowego jest przestarzała i nie tłumaczy adekwatnie procesów mających miejsce w rzeczywistości. Przyjęło się mówić o społeczeństwie albo jako o tworze kształtowanym przez państwo, ograniczonym prawem i ustrukturyzowanym przez instytucje państwowe, albo jako o tworze, który leży u podstaw państwa i to z jego specyfiki wynika kształt państwa. Beck nie przychyliła się ani do jednego, ani do drugiego stanowiska. Jego zdaniem, obecny kształt państwa tylko w niewielkim stopniu zależy od specyfiki społeczeństwa, ponieważ mają nań wpływ różne siły (aktorzy narodowi i międzynarodowi, korporacje, organizacje pozarządowe, inne kraje, wybitne jednostki). Zarazem promowanie idei suwerenności prowadzącej do tworzenia zamkniętego i niedostępnego, silnego i nastawionego na niezależność państwa jest dziś nieefektywne. Takie państwo, zdane tylko na siebie, ma małe szanse na zapewnienie swoim obywatelom bezpieczeństwa, ponieważ nie pozwalają na to warunki współzależności, jakie wytworzyła globalizacja. Suwerenność rozumiana jako niepodzielna i jedyna władza państwa tworzącego prawo, choć wciąż ważna jako zasada prawna gwarantująca polityczną niezależność państwa w prowadzeniu polityki krajowej i zagranicznej, nie jest możliwa do pełnej realizacji w praktyce. Nie powinno się jej więc traktować jak dogmatu, a polityka unilateralna powinna zostać zastąpiona przez politykę multilateralną. Jednym z powodów ograniczenia dziś możliwości wyegzekwowania tak rozumianej pełnej suwerenności jest to, że oprócz państw narodowych w sferze międzynarodowej pojawiły się również byty pozapaństwowe, takie jak korporacje transnarodowe czy międzynarodowe organizacje pozarządowe. Byty te nie tylko coraz bardziej się od państw uniezależniają, między innymi dlatego, że dysponują realną władzą, mają pieniądze i poparcie ludzi, ale co więcej, to właśnie dzięki swojej niezależności i władzy, mają one coraz większy wpływ na decyzje polityczne państw. Tym samym państwa mają coraz mniejszą możliwość pełnego i swobodnego kontrolowania swojej polityki wewnętrznej

<sup>7</sup>Zob. Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, A. Kopacki, Kraków 1998.

<sup>8</sup>Zob. Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Perspective. Sociology in the Second Age of Modernity w: Conceiving Cosmopolitanism*, Steven Vertovec, Robin Cohen (red.), Oxford University Press 2000, s. 61–86.

## 78 Zoon Politikon

i zagranicznej. Suwerenność rozumiana jako niezależność może zanikać również z innych powodów. Jednym z nich jest konieczność współpracy między państwami w celu ochrony przed atakami terrorystycznymi. Kolejnym jest globalny rynek, który często „wymusza” na państwach dostosowywanie ich rozwiązań prawnych i systemowych do wymagań dużych firm<sup>9</sup>.

W tym miejscu powinniśmy jednak nadmienić, że chociaż państwa narodowe tracą, zdaniem Becka, władzę suwerenną, to porządek, jaki wyznaczają jest nadal ważny. Stanowią one platformę umożliwiającą obywatelom wymianę doświadczeń, zapewniają bezpieczeństwo, pomagają w realizacji planów życiowych<sup>10</sup>. Zmieniają się jedynie rola i funkcje państwa, które staje się bardziej elastyczne pod wpływem procesów globalizacyjnych. Tylko bowiem takie państwo, które skupia się na polityce życia może pomóc obywatelom wytworzyć refleksyjną tożsamość i pozwolić im na podejmowanie wspólnych decyzji oraz działań, aby zminimalizować różnego rodzaju globalne ryzyka, takie jak terroryzm czy zagrożenia ekologiczne.

Z kolei państwa etniczne, zamknięte na świat i chroniące własną niezależność za wszelką cenę, takie które bronią tradycji tradycyjnymi metodami, zamykają przed sobą możliwość nie tylko dostępu do pozytywnych efektów globalizacji i rozwoju w zglobalizowanym świecie, ale również pozbawiają siebie i swoich obywateli jakiegokolwiek wpływu na te procesy, a tym samym wystawiają się w większym stopniu na uboczne skutki globalizacji. *Remedium* na osłabienie państwa jest zatem jedno – otwarcie na świat i polityka kooperacji z innymi państwami. Tym samym należy odejść od narodowego i autonomicznego pojmowania suwerenności na rzecz transnarodowego oraz kooperacyjnego budowania zależności i relacji na poziomie globalnym i lokalnym. Celem państw nie byłoby oczywiście porzucenie suwerenności, ale coraz większe jej współdzielenie pomiędzy państwami. Według Becka żyjemy bowiem w społeczeństwie ryzyka, w którym często nie znamy konsekwencji własnych działań. Efekty tych działań mogą z kolei być zagrożeniem dla wszystkich, niezależnie od geograficznego położenia ich państw, bogactwa danego narodu itp. W tym sensie jedynie elastyczność działań i stworzenie instytucji umożliwiających lepszą kooperację i wymianę informacji oraz wychowanie przyzwyczajonych do zmiany i żyjących ze świadomością ryzyka obywateli może stanowić szansę na minimalizowanie globalnego ryzyka.

### **Patriotyzm i kosmopolityzm – próba stworzenia nowego typu obywatelstwa**

Jeśli zgodzimy się z diagnozą Becka, to powinniśmy też zastanowić się nad zmianą naszego sposobu myślenia o wspólnotcie i o tożsamości, zwłaszcza w kontekście polskim, gdzie tożsamość obywatelska budowana jest wciąż głównie w oparciu o romantyczny, religijny i tradycjonalistyczny komponent. Jeśli przyjrzymy się krajom Europy zachodniej i funkcjonującym tam typom obywatelstwa i patriotyzmu, to bez trudu dostrzeżemy różnicę, częściowo wynikającą z historii, w podejściu do relacji między wspólnotą i jednostką, państwem i społeczeństwem oraz kościołem i władzą. Różnica ta zasadza się na refleksyjnej, a nie emocjonalnej oraz pragmatyczno-funkcjonalnej, a nie jedynie tradycjonalistycznej więzi ze wspólnotą<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. Ulrich Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002 oraz idem, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005.

<sup>10</sup> Zob. Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001 oraz idem, *Runaway World*, Londyn 2000.

<sup>11</sup> Zob. Jacek Kłoczkowski (red.), *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, Kraków 2006.

### **Zoon Politikon 79**

Chcąc zatem dać szansę kolejnym pokoleniom na bardziej harmonijny i bezkompleksowy sposób funkcjonowania w świecie, pasujący do obecnych zmiennych warunków należałoby się zastanowić jak można poprawić polski typ budowania więzi ze wspólnotą w trakcie procesu socjalizacji i edukacji. W tym celu odwołam się do teorii Marthy Nussbaum, która wykorzystuje elementy kosmopolityzmu stoików, by zbudować nowy sposób wychowania obywatelskiego i integracji obywatelskiej w zglobalizowanym świecie. Promuje ona ideę głoszącą, że ludzie kochający swój kraj mogą i powinni zabiegać o lepszy świat, gdzie wszyscy ludzie wiedliby godne życie. Innymi słowy, celem systemu edukacyjnego jest wykształcenie w nas kosmopolitycznej postawy otwartości i odpowiedzialności wobec całego świata. Zdaniem autorki może to osłabić ekstremalne formy nacjonalizmu, a tym samym przyczynić się do światowego pokoju oraz poprawić życie wielu lokalnych wspólnot. Poprawa ta może się dokonać poprzez codzienne zaangażowanie ich członków w polepszanie warunków życia ich bliższego i dalszego otoczenia bez poczucia, że wspólnoty te są pozbawiane swojego kulturowego dziedzictwa.

Zdaniem Nussbaum poprawienie programów szkolnych i rozwój akademickich sylabusów pod kątem edukacji kosmopolitycznej umożliwiłoby nam:

- (a) Lepsze zrozumienie nas samych. Sami rozumiemy się bowiem lepiej, gdy opisujemy się w relacjach do innych osób. Wtedy widzimy wady i zalety własnej kultury, rozpoznajemy co jest lokalne i przygodne, a co podobne, uniwersalne i podzielane z innymi.
- (b) Postęp w rozwiązywaniu problemów. Postęp taki zależy dziś często od międzynarodowej współpracy, nie tylko od wiedzy o interesach politycznych czy ekonomicznych innych krajów, ale od zrozumienia ich kultury.
- (c) Możliwość rozpoznania naszych praw, ale również zobowiązań wobec innych ludzi, a nie tylko wobec własnych obywateli. Musimy zatem edukować młodych ludzi tak, by byli świadomi różnic kulturowych, trudności związanych z porównywaniem wartości, a nawet

niemożliwości ich obiektywnego porównania i wreszcie tak, by byli otwarci, tolerancyjni, ciekawi świata, a nie egocentrycznie zamknięci na to, co obce czy inne. Celem edukacji kosmopolitycznej w duchu liberalnym byłoby zatem wytworzenie postawy humanistycznej, a więc otwartej, nastawionej na zrozumienie tego, jakie wszystkim ludziom przysługują prawa oraz propagowanie świadomości tego, że prawa te są wyrażone w różnych językach i okolicznościach. Osiągnąć to można wprowadzając więcej zajęć interdyscyplinarnych. To one właśnie sprzyjają ideom kosmopolitycznego obywatelstwa<sup>12</sup>.

(d) Myślenie o państwie demokratycznym, jako o państwie osadzonym na wartościach, które łączą, a nie dzielą obywateli. Te wartości, które zostały sproblematyzowane i dzielą

---

<sup>12</sup> Obywatele powinni nauczyć się myślenia o tym, jakby to było znaleźć się na miejscu innej osoby, odczuwać altruizm i empatię. Jednym z zadań jest bowiem rozbudzanie w młodych osobach wrażliwości i wyobraźni. Martha Nussbaum uważa, że tego typu umiejętności najbardziej można rozwinąć przez kontakt z literaturą i sztuką.

## 80 Zoon Politikon

społeczeństwo, tak jak kwestia początku i końca życia, powinny być odsunięte z podejmowania decyzji politycznych. Te zaś wartości, które według Nussbaum sami obywatele uznają za takie, które ich łączą i mogą być uniwersalizowane, powinny przekraczać granice państwa narodowego.

Idąc za sugestią Nussbaum dotyczącą edukacji kosmopolitycznej, aby wychować „obywateli” świata, czyli humanistów wrażliwych na krzywdę innych, należałoby zmienić systemy nauczania. W taki sposób, żeby wszędzie tam, gdzie systemy te są skoncentrowane jedynie na budowaniu tożsamości narodowej poprzez wykluczenie, wprowadzić większą ilość zajęć i badań nad mniejszościami kulturowymi, interdyscyplinarne studia typu *gender* oraz badania nad przemianami tożsamości grupowych i narodowych. Podstawowym sposobem nauczania byłaby debata Sokratejska lub Millowska idea rynku opinii, na którym pozostaną argumenty koherentne i uznane refleksyjnie w debacie za wciąż ważne, a nie po prostu milcząco narzucone z pokolenia na pokolenie. Szkoły i uniwersytety powinny uczyć młode osoby krytycznego myślenia, a więc takiego, gdzie za wnioskami stoją racje, zaś dyskusja dotyczy argumentów, a nie personaliów<sup>13</sup>.

Jednocześnie, tak rozumiana teoria edukacji będąca częścią teorii politycznej powinna bazować na koncepcji człowieka, która określa i wyznacza sfery wartości niezbędne dla każdego, kto chce się cieszyć w pełni jakością życia. Najważniejszą składową tej koncepcji jest lista aspektów życia skorelowana z możliwościami rozwoju (*capabilities approach*). W celu jej utworzenia Nussbaum zadaje arystotelesowskie pytanie: „jakie aktywności charakterystyczne dla działań ludzkich są tak istotne, że wydają się definitywnie określać życie jako prawdziwie ludzkie?” i wymienia taki oto zbiór: (1) życie – zdolność do dożycia późnego wieku i do życia, które nie byłoby zakończone przedwcześnie, oraz do nieredukowania go do takiego poziomu, że przestaje być życia warte; (2) zdrowie fizyczne – cieszenie się dobrym zdrowiem włączając w to zdolność do reprodukcji, adekwatnego wyżywienia oraz posiadania schronienia; (3) integralność cielesna – zdolność do swobodnego przemieszczenia się z miejsca na miejsce, możliwość zabezpieczenia się przed przemocą, włączając w to przemoc seksualną i przemoc w rodzinie; możliwość satysfakcji seksualnej oraz wyboru w kwestiach reprodukcyjnych; (4) zmysły, wyobraźnia, myślenie – bycie zdolnym od posługiwania się zmysłami, do wyobrażania sobie, do myślenia i analizowania w taki sposób, który związany jest z odpowiednim wykształceniem (włączając w to między innymi czytanie, pisanie i liczenie); wykorzystywanie tych środków do zdobywania doświadczenia, wiedzy oraz ich przekazywania w celu ochrony wolności, zwłaszcza wolności wypowiedzi; bycie zdolnym do swobodnej ekspresji artystycznej, politycznej i religijnej; (5) emocje – zdolność do odczuwania przywiązania do rzeczy i nawiązywania więzi z osobami poza nami samymi; bycie zdolnym do kochania tych, którzy nas kochają i troszczą się o nas; zdolność do miłości, żalu, wdzięczności, smutku, która nie jest podyktowana strachem (wspieranie tych zdolności obejmuje wspieranie instytucji, dzięki którym mogą się one rozwijać); (6) rozum praktyczny – możliwość tworzenia koncepcji dobra i bycia zdolnym do krytycznej refleksji oraz planowania własnego życia (wiąże się to również z ochroną

---

<sup>13</sup> Zob. Martha C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reform kształcenia ogólnego*, Wrocław 2008, ss. 4–14; także Anna Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Warszawa 2010, ss. 51–58. Choć Nussbaum kieruje swoje uwagi głównie pod adresem systemu edukacji amerykańskiej, to warto się zastanowić jak przenieść niektóre z jej rad na polski grunt w ramach zbliżającej się reformy edukacyjnej

szkół wyższych.

## Zoon Politikon 81

wolności sumienia); (7) przynależność – zdolność do życia w relacji z innymi i dla innych, do okazywania troski o innych, do zaangażowania w różne formy społecznych interakcji, zdolność do wczucia się w sytuację innych (wspieranie tej zdolności obejmuje budowanie instytucji, które umożliwiają takie formy związków z innymi, a także ochronę wolności słowa i zgromadzeń); bycie zdolnym do okazywania szacunku dla innych i samego siebie; bycie zdolnym do traktowania siebie i innych jako równych (pociąga to za sobą założenie o niedyskryminacji ze względu na rasę, płeć, orientację seksualną, pochodzenie, wyznanie); (8) inne gatunki – bycie zdolnym do nawiązywania relacji ze zwierzętami i światem natury oraz troska o ten świat; (9) zabawa – zdolność do śmiechu, do zabawy, do cieszenia się aktywnością rekreacyjną; (10) kontrola nad własnym otoczeniem – zarówno politycznym: zdolność do aktywnej partycypacji i wyborów politycznych, które mają wpływ na nasze życie; prawo do wolności słowa i stowarzyszeń; jak i materialnym: możliwość posiadania własności; prawo do szukania zatrudnienia na równych zasadach z innymi, ochrony przed nieuzasadnioną konfiskatą dóbr i przeszukaniem. W pracy – możliwość zapewnienia ludzkich warunków pracy, w której możemy wykorzystywać nasz rozum praktyczny oraz wchodzić ze współpracownikami w relacje oparte na wzajemnym uznaniu i szacunku<sup>14</sup>. Martha C. Nussbaum uznaje wymienione wartości za wewnętrzne podstawowe możliwości każdej jednostki, które umożliwiają jej rozwój bardziej zaawansowanych zdolności. Wewnętrzne możliwości są rozumiane przez nią jako konieczne warunki do prowadzenia dobrego życia. Możliwości te są rozwijane dzięki procesowi edukacji, socjalizacji, treningowi, ćwiczeniom, interakcjom itp. Promocja wspomnianych możliwości jest celem polityki państwa wymagającym od niego równocześnie dwóch rodzajów wysiłku: a/ promowania wewnętrznych możliwości (edukacja) oraz b/ wsparcia instytucjonalnego i zapewnienia warunków materialnych.

Nussbaum łączy zarazem te możliwości z ideą praw człowieka, którą interpretuje jako zastosowanie następującej reguły moralnej: nie powinno się dopuścić do tego, by człowiek nie mógł rozwijać swoich wewnętrznych możliwości. W celu realizacji tejże reguły, państwa oraz wspólnota międzynarodowa powinny starać się zapewnić pewne minimum umożliwiający rozwój tych możliwości. Zwłaszcza, że rozwój wielu z nich zależy od zewnętrznych warunków, które państwo może starać się poprawić.

Nie należy jednocześnie zapominać, że pełnia realizacji tych możliwości/umiejętności wymaga również podjęcia określonego wysiłku przez samych obywateli. Patriotyzm w sprawiedliwie urządzonym państwie – przekonuje Nussbaum – ma służyć właśnie temu, aby do nich zachęcić. Ten – jak pisze – „oczyszczony” patriotyzm wymaga swoich rytuałów – świąt i ceremonii – które spajają wspólnotę<sup>15</sup>. Liberałowi mogą one wydawać się czasami puste, a czasami groźne, ale są pożyteczne. Propozycja Nussbaum nie jest więc czysto proceduralnym liberalizmem w stylu Johna Rawlsa albo jego komunitariańską korektą, jest raczej próbą kompleksowego podejścia do wspólnoty w duchu Arystotelesa i stoików, dzięki któremu udałoby się zbudować bardziej otwarty kosmopolityczny naród obywatelski. Pożytkiem ze stworzenia takiego patriotyzmu byłoby otwarcie na różnorodność wartościowych ludzkich zachowań i form życia. Po drugie, reguły te mogą być pomocne w elimi-

<sup>14</sup> Warto dodać, że te wartości uzupełniają się wzajemnie i odnoszą do siebie w złożony sposób, który może być odkryty jedynie empirycznie, poprzez praktykę. Zob. Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999, ss. 41–42.

<sup>15</sup> Zob. Martha Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, „The Boston Review”, 1994.

## 82 Zoon Politikon

nowaniu skrajnych, ksenofobicznych stanowisk światopoglądowych z debaty publicznej. Po trzecie wreszcie, zmiana taka nie osłabiałaby wspólnoty i więzi wspólnotowych, ale uzupełniała je o kolejny wymiar.

## Zakończenie

W krótkim szkicu nie sposób przedstawić dogłębnej relacji między zaproponowanym przez Nussbaum programem zmian a możliwymi zmianami mentalności społeczeństwa polskiego. Proponuję jednak w ramach podsumowania roboczą definicję patriotyzmu kosmopolitycznego

oraz opis kilku prawdopodobnych efektów, jakie zmodyfikowanie programów edukacyjnych pod kątem kosmopolityzmu, mogłoby spowodować.

Kosmopolityczny patriotyzm polegałby na połączeniu wybranych pozytywnych elementów z polskiej historii, na których moglibyśmy oprzeć naszą zbiorową tożsamość wraz z kosmopolityczną sugestią, że podstawowe zasady etyczne obowiązują uniwersalnie i dotyczą wszystkich osób. Kosmopolityczny patriotyzm zwracałby również uwagę na edukację obywatelską w duchu liberalnej, kosmopolitycznej tolerancji wyznaczonej przez Nussbaum oraz empatycznego obowiązku pomocy sugerowanego przez Petera Singera<sup>16</sup> czy Richarda Rorty'ego<sup>17</sup>. Miałby służyć dialogowi kulturowemu, a także polepszeniu jakości życia społecznego i standardów polityki (być może zmniejszeniu centralnej roli państwa i przypisaniu większej władzy decyzyjnej lokalnym, samorządowym wspólnotom). Byłby to nowoczesny patriotyzm pozwalający polskim obywatelom na lepsze poczucie bycia u siebie, tak w kraju, jak i za granicą.

Edukacja kosmopolityczna, proponowana przeze mnie za Nussbaum, jako środek do wytworzenia kosmopolitycznego patriotyzmu, mogłaby w społeczeństwie polskim zmienić przede wszystkim obecne podejście do naszej historii i relacji w świecie oraz rozumienie tego, czym jest obywatelstwo. Patriotyzm, choć jest bowiem ważnym elementem spajającym obywateli ze sobą i z państwem, nie może kreować w zglobalizowanym świecie postawy zamknięcia. Przeciwnie, powinien on dzięki komponentowi kosmopolitycznemu zachęcać do postawy otwarcia, do budowy społeczeństwa pluralistycznego światopoglądowo, do tworzenia patriotyzmu konstytucyjnego (czyli integracji obywateli wokół wspólnej wartości, jaką jest konstytucja). Kosmopolityczny patriotyzm pomagałby zatem w otwieraniu się na integrację z Europą bez poczucia zagrożenia utraty tożsamości narodowej; pomagałby obywatelom polskim poczuć się w Europie jak w domu, który kochają i za którego losy również ponoszą odpowiedzialność. Kosmopolityczny patriota szukałby też i promował nowe pozytywne mity, które pomogłyby kształtować przyszłe pokolenia Polaków jako ludzi gotowych do podejmowania wielkich wyzwań, pozytywnie myślących o świecie. Jeśli bowiem Polacy mają być faktycznie dumni ze swojego kraju i swoich osiągnięć, muszą przestać myśleć o sobie w kategoriach ofiary, przestać pielęgnować chwile wielkich traum i wielkich przegranych. Wytworzenie nowych mitów i nowego spojrzenia na historię mogłoby doprowadzić zarazem do zmiany rozumienia zadań polityki historycznej, z obecnej nastawionej przede wszystkim na sentymentalne rozpamiętywanie przeszłości na taką, która dowartościowuje pozytywne aspekty naszej historii.

---

<sup>16</sup> Zob. Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalisation*, New Haven 2002.

<sup>17</sup> Zob. Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 1996.

### Zoon Politikon 83

Aby zmienić negatywne myślenie Polaków o sobie i ich postawę podszytą wzajemną nieufnością oraz nieufnością do instytucji państwa, potrzebujemy zaszczerpienia w nowym pokoleniu formy obywatelskiego, kosmopolitycznego patriotyzmu opartego na pozytywnych poszukiwaniach tego, co nas łączy, co między nami jest wspólne, na szukaniu pozytywnych historycznych przykładów zarówno z czasów oświecenia (Komisja Edukacji Narodowej), jak i z 20-lecia międzywojennego (różnorodność kulturowo-religijna); innymi słowy przykładów nieodwołujących się jedynie do romantyczno-religijnego mitu Polski jako „Chrystusa Narodów”. Edukacja kosmopolityczna mogłaby również przełamać dominujący dziś stosunek Polaków do państwa, który z jednej strony jest skrajnie roszczeniowy, a z drugiej charakteryzuje się wysokim brakiem poczucia odpowiedzialności za państwo oraz brakiem poszanowania prawa.

Wydaje mi się, iż pierwszym krokiem do osiągnięcia zarysowanej powyżej z grubsza zmiany jest pokazanie, że nie ma sprzeczności między patriotyzmem a kosmopolityzmem i że można budować obywatelskie poczucie więzi z jednej strony na patriotycznym odwołaniu do wybranych elementów z naszej przeszłości, a z drugiej strony na kosmopolitycznym uniwersalizmie moralnym, uznającym, że każdy człowiek ma przyrodzoną godność i w związku z tym każdy powinien przestrzegać, mówiąc za Immanuelem Kantem, minimalnych wymogów uniwersalnej gościnności w stosunku do obcych<sup>18</sup>. Taki model dodatkowo nie łączyłby dumy narodowej z brawurą albo byciem patriotą z bohaterską walką, przeciwnie, łączyłby obywatelstwo z poczuciem odpowiedzialności, obowiązkiem, kultem



pracy, poszanowaniem siebie nawzajem, docenianiem zaangażowania zwykłych obywateli. Zadaniem dla dzisiejszych polityków jest więc stworzenie warunków i języka umożliwiających włączenie tych, którzy zostali wykluczeni z polityki lub wykluczyli się na własne życzenie, bez odwoływania się do ich frustracji. Zmiana mentalności zajmie długie lata, ale wychowanie dobrego, krytycznie myślącego i strzegącego swoich praw obywatela jest jedną z kluczowych kwestii jeśli chcemy, by proces modernizacyjny nie ograniczał się jedynie do powolnej i nie zawsze udanej przebudowy instytucji, a dotyczył również zmiany postaw i zachowań, które mogłyby utrwalić porządek instytucjonalny<sup>19</sup>.

Reasumując, sami musimy sobie zadać pytanie o kształt przyszłego obywatelstwa, o to czy ma to być obywatelstwo zamknięte, czy otwarte. Takie, które jest zbudowane na elementach niedyskursywnych, ksenofobicznych, strachu przed innym, robieniu z innego (odmiennie myślącego czy przyjmującego odmienne wartości jako podstawę dobrego życia) wroga „polskości”, napiętnowaniu go. Czy też może chcemy budować naszą obywatelską tożsamość na komponentach oświeceniowych, pluralizmie światopoglądowym i kulturowym, nawiązywać do refleksyjnej teorii obywatelstwa liberalnego, doceniającej wartość zwykłej pracy, obywatelskie zaangażowanie w działalność lokalnej społeczności i budującej więź między obywatelami na fundamencie wzajemnego poszanowania mimo odmienności myśli, postaw i gustów. Jeśli wybierzemy tę drugą opcję, to jest szansa, że młode pokolenie nie będzie chciało w przyszłości emigrować z naszego kraju, że zmniejszymy dysproporcje między biednymi i bogatymi (jedne z największych na tle innych krajów) i że staniemy się dobrze urządzonym państwem w środkowej Europie, które zapewnia szanse rozwojowe przyszłym obywatelom.

<sup>18</sup> Zob. Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] idem, *O porządku...*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995.

<sup>19</sup> Zob. Rafał Wonicki, *Polityka namiętności. Rzecz o obywatelstwie*, <http://publica.pl/teksty/polityka-namietnosci/> \_\_\_