

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK
(Białystok)

KOSMOPOLITYZM JAKO WARTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Ogólne i konkretne pojęcie kosmopolityzmu

Pojęcie kosmopolityzmu jest pojęciem złożonym i dotyczącym wielorakich aspektów życia – nie sposób go wyczerpująco omówić w wypowiedzi tak krótkiej jak obecna. W niniejszym artykule chciałbym omówić kilka ważnych problemów związanych z kwestią kosmopolityzmu – chciałbym wskazać jedynie na kosmopolityzm jako na wartość chrześcijańską. Przez to ostatnie rozumiem zarówno pewne wartości ściśle religijne, jak i wartości etyczne związane z chrześcijańskim kodeksem moralnym. Zanim jednak przejdziemy do rozważań na ten temat, czymś niezbędnym będzie określenie rozumienia pojęcia kosmopolityzmu, jakie funkcjonuje w niniejszym artykule

Kosmopolityzm – który, jak wiadomo, ujawnił się najwcześniej i najwyraźniej w filozofii starożytnych cyników i stoików¹ – jest poglądem, który głosi, że człowiek jest i powinien być obywatelem świata, że powinien uznawać cały świat za swoją ojczyznę, że powinien żywić zainteresowanie i życzliwość dla wszystkich ludzi bez względu na różnice narodowe.

Kosmopolityzm tak określony stanowi *ogólne* jego pojęcie. Jeżeli uwzględnimy konkretne warunki życia, wydaje się niezbędne uzupełnienie go jednak o pewne obwarowania. Praktycznie rzecz biorąc bowiem, przestrzenno-fizyczne ograniczenia nie pozwalają jednostce stać się obywatelem świata w sposób *natychmiastowy*

¹ Zob. historię kosmopolityzmu: P. Coulmas, *Weltbürger: Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1990.

i zarazem *pełny*, tzn. *oddający sprawiedliwość* każdemu zakątkowi na świecie, na którym żyją ludzie. Z drugiej strony, z wyjątkiem rzadkich przypadków globtróterów, przez dłuższy czas albo ciągle żyje się w jakimś konkretnym miejscu – miejscu, które bardziej niż inne kraje przyciąga naszą uwagę i zainteresowanie, dla którego – również ze względu na jego dobrą znajomość – można zrobić coś dobrego i które z *grubsza* można by nazwać ojczyzną. Jeżeli zatem przyjęłoby się powyższe ogólne pojęcie kosmopolityzmu z pominięciem przestrzenno-fizycznych ograniczeń jednostki oraz faktu istnienia ojczyzny, postawa kosmopolityzmu mogłaby grozić dystansem do prywatnej, a zwłaszcza publicznej praktyki moralnej oraz patrzeniem z góry, jeśli wręcz nie z pogardliwością, na aktualne problemy społeczeństwa, w którym się żyje i na samo to społeczeństwo. Kosmopolita-obywatel świata mógłby myśleć, że jest mentalnie zawsze gdzie indziej, niż tam gdzie faktycznie jest, a tam gdzie myślałby, że jest, *de facto* nie mógłby go być². Ponadto skoro jest wiele ważnych problemów do rozwiązania w konkretnym otoczeniu jednostki, kosmopolita definiujący się wyłącznie jako obywatel świata, wykraczając poza te problemy i będąc zainteresowany życiem w innych krajach czy też zagadnieniami globalnymi byłby też bez wątpienia narażony na pewną pretensjonalność.

Ogólne pojęcie kosmopolityzmu jest więc pewną ideą przewodnią, która powinna zostać uzupełniona przez *konkretne* jego ujęcie. Sens tego ostatniego ujawni się lepiej, jeżeli przyjrzymy się bliżej fenomenowi *patriotyzmu*. Otóż na fenomen ten zdają się składać dwa heteronomiczne elementy – jeden godny aprobaty, drugi podejrzany. Pierwszy to moralna troska o społeczno-materialne otoczenie jednostki; drugi to doznawanie, przeżywanie i rozbudzanie uczuć narodowych – *narodowa ekscytacja emocjonalna*. Jak się wydaje, o ile powyższa troska może być rozumiana (również) jako rezultat pewnego namysłu moralnego opartego na rozumie i woli, namysłu motywowanego religijnie lub etycznie, o tyle ekscytacja nie jest wynikiem żadnego namysłu; o ile powyższa troska jest fenomenem *aktywnym*, o tyle owa ekscytacja – nawet jeśli wyładowuje się w gwałtownych wyczynach – jest czymś *biernym* – jest bierną, niemalże bezwiedną realizacją pewnych upartych skłonności ludzkiej *psyche*.

Powracając teraz do konkretnego ujęcia kosmopolityzmu, można by rzec, że kosmopolityzm w tym ujęciu oznacza przede wszystkim *brak uczuć narodowych*, *brak narodowej ekscytacji* emocjonalnej oraz związany z nią *brak identyfikacji z narodem*, do którego się należało (brak „tożsamości narodowej”, „przywiązania do narodu”, „zakorzenia” w narodzie i tradycji narodowej); zamiast tychże uczuć i identyfikacji kosmopolityzm proponuje *autowykorzenienie*, *autowynarodowienie*, *narodową anty-identyfikację*.

² Por. zastrzeżenia o podobnym charakterze zgłoszone pod adresem kosmopolityzmu przez J. Woronieckiego: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 249–250.

Przyjmując takie rozumienie kosmopolityzmu, uzyskujemy szereg ważnych korzyści. Dystans do uczuć narodowych realizowalny jest bowiem w praktyce przez każdego człowieka w jego konkretnym otoczeniu, nie przeszkadza zainteresowaniu jego *hic et nunc* (ponieważ w praktyce moralnej ma się do czynienia z jednostkami, nie narodem) – co więcej, pomaga mu – a zarazem otwiera perspektywę myślenia o sobie w kategoriach bycia obywatelem świata czy należenia do ojczyzny, którą jest cały świat – otwiera perspektywę, w której problemy świata mogą stać się *stopniowo* i *w sposób naturalny* przedmiotem zainteresowania jednostki-kosmopolity.

Jeżeli patriotyzm mieści w sobie tak heteronomiczne elementy jak moralną troskę o społeczno-materialne otoczenie jednostki oraz wynikłą z identyfikacji narodową ekscytację emocjonalną, nie sposób przeciwstawiać go kosmopolityzmowi, ponieważ ten ostatni również ową troskę może i chce uwzględniać: owa lokalna ojczyzna, w której obywatel świata żyje jest przecież również częścią „ojczyzny-całego świata”. Kosmopolityzm można by zatem rozumieć jako przeciwieństwo patriotyzmu, o ile w tym ostatnim pominęłoby się element moralnej troski, a uwzględniło się jedynie samą ową ekscytację. Ze względu jednak na grożące nieporozumienia, jakie takie selektywne użycie terminu „patriotyzm” mogłoby pociągać, nie sposób używać go jako prostej opozycji wobec terminu „kosmopolityzm”. Uznając więc w niniejszej wypowiedzi kosmopolityzm w jego ogólno-konkretnym ujęciu, przeciwstawiam go nie patriotyzmowi, ale postawie *identyfikacji narodowej*, kulminującej w narodowej ekscytacji emocjonalnej. Oprócz tego używam również terminu „człowiek narodowy” na oznaczenie człowieka, który w takiej identyfikacji pragnie uczestniczyć.

Kilka słów wypadałoby jeszcze poświęcić zaaprobowanemu tutaj pojęciu ojczyzny. Jak wynika z powyższego ujęcia, pojęcie ojczyzny pojmuję jako pojęcie etyczne – jako lokalne miejsce moralnego zaangażowania. Problem polega na tym, że, *po pierwsze*, ojczyzna nie musi wcale pokrywać się z granicami państwowymi – ludzie żyjący na pograniczu mogą widzieć swoją ojczyznę również w krainie, która znajduje się za tabliczką „Granica państwa”.

Po drugie, ojczyznę zmienia się, jeżeli zachodzi taka konieczność; jeżeli ktoś dość długo i pomyślnie żyje w innym kraju, wtedy często mówi, że ten kraj jest jego drugą ojczyzną (*Ubi bene, ibi patria*). Życie w jakimś miejscu nie oznacza zatem konieczności przywiązywania się doń ani też – tam gdzie w grę wchodzi nie społeczne, ale materialne otoczenie jednostki – nie wymaga *miłości*; każdy chyba wyczuwa, że użycie słowa „miłość” w odniesieniu do przedmiotów martwych, przyrody ożywionej czy wytworów kultury – a wszystkie te elementy wchodzić wszak w pojęcie ojczyzny – jest pewnym nadużyciem.

Po trzecie, jak wynika z wcześniejszych uwag, pojęcie ojczyzny niekoniecznie wiąże się z pojęciem narodu – dowodem tego jest fakt, że również człon-

kowe mniejszości narodowej uznają kraj, w którym mieszkają za swoją ojczyznę.

Po czwarte – jest zrozumiałe, że – nawiązując do poczynionych przed chwilą ustaleń – należałoby przyjąć, że pojęcie ojczyzny powinno być otwarte na stopniowe poszerzenie się w stronę ojczyzny, jaką jest cały świat.

Po piąte, wbrew twierdzeniom niektórych³, czymś zbytecznym wydaje się *wdzięczność* dla ojczyzny – (nawet jeżeli by było wiadome, wobec kogo właściwie ową wdzięczność kierować); wynika to najpierw z tego, że nie wszystko, co obyczaje i kultura danego narodu wpoily w jednostkę jest godne aprobaty i że wiele z rzeczy wpojonych bardzo często wymaga wieloletniego wysiłku zmiany z jej strony; wynika to następnie z tego, że wiele istotnych elementów światopoglądu człowiek zawdzięcza nie tyle kulturze rodzimej, co kulturom niekiedy bardzo od ojczystych stron oddalonych – elementów, które kultura rodzima nie zdołała przyswoić i których poznanie wymagało ze strony jednostki niekiedy aktu buntu wobec niej.

„Nie ma Greka ani Żyda”

Za kosmopolityzmem stoją racje chrześcijańskie, które zawierają się w zdaniu Pawła: „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus” (Kol 3, 11)⁴. Kosmopolityczny charakter chrześcijaństwa jest tak fundamentalny, że wróg tej religii, Nietzsche – pomimo faktu, że uważa się za „dobrego Europejczyka”⁵ – nie może się oprzeć pokusie, by wytoczyć przeciw chrześcijaństwu właśnie zarzut kosmopolityzmu: „*Kogóż* neguje chrześcijaństwo? *co* zwie »światem«? To, że człowiek jest żołnierzem, że jest sędzią, że *jest patriotą* (...)”⁶.

Stwierdzenie, że kosmopolityzm jest wartością chrześcijańską może budzić zrozumiałe i natychmiastowe wątpliwości. Czyż przecież nie był on częścią składową komunistycznego internacjonalizmu? Czyż, z drugiej strony, wszelkie myślenie religijne nie kładzie akcentu właśnie na wartości narodowe? Jest fenomenem

³ Zob. J. Woroniecki, dz. cyt., t. 2, cz. 2, Lublin 1986, s. 122; J. M. Bocheński, *O patriotyzmie*, w: J. M. Bocheński, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, Warszawa-Komorów 1999, s. 12.

⁴ Wszystkie cytaty z Biblii zawarte w tym artykule pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*.

⁵ „My, dobrzy Europejczycy”. *Jenseits Gut und Böse*, par. 241, w: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York 1980. Por. też: Tamże, par. 208; „Jest on [Schopenhauer] jednym z najlepiej wykształconych Niemców, co oznacza *Europejczykiem*”, XI, wyd. cyt., s. 261.

⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, par. 38, wyd. cyt. Drugie podkr. moje – Z.K.

rzeczywiście zaskakującym, że pomimo fundamentalnego uniwersalizmu chrześcijaństwa, tradycyjnie i obecnie dominuje owo na pierwszy rzut oka dość zagadkowe powiązanie religii, czyli – w wypadku Europy – chrześcijaństwa z myślą prawniczą, podczas gdy chrześcijańska myśl o powszechnym braterstwie wszystkich ludzi akcentują lewicowe opcje polityczne, które z reguły dystansują się do wyraźnych związków z religią. Jak się wydaje, istnieje szereg możliwych wyjaśnień tego aliansu prawicy z chrześcijaństwem, wyjaśnień, które ukazują, że chrześcijańska inspiracja identyfikacji narodowej nie jest inspiracją zasadniczą i istotową:

1) Naród tradycyjnie pojmowany jest jako fenomen historyczny⁷, a więc chrześcijaństwo, które od początku IV wieku było częścią ideologii państwowej może się jawić jako naturalny sprzymierzeniec prawicy. Ta ostatnia zdaje się wykorzystywać tu archaiczne powiązanie religii z państwem, którego niektóre kraje kontynentu europejskiego wyrzekły się na dobre dopiero w XX wieku. U źródeł tego powiązania leży także *pragmatyzm polityczny* wyrażający się w przekonaniu, że religia stanowi dobrą podporę ładu społecznego⁸ oraz w związanym z nim bardzo powszechnym przeświadczeniu jeszcze nie tak dawnych czasów, że ludzie niewierzący w Boga stają się naturalnie niemoralni i są zagrożeniem dla tego ładu⁹.

2) Powód aliansu prawicy z chrześcijaństwem może leżeć także po stronie często zapewne nieuświadomianego *pragmatyzmu przywódców kościołów chrześcijańskich*. Sama zgoda na przynależność narodową prowadzić musi bowiem do uznania prymatu grupy i, szerzej, państwa nad jednostką, moralności zbiorowej nad dążeniami jednostki, moralności statycznej nad dynamiczną. Stan ten natomiast może być mile widziany przez tychże przywódców, którzy w takim podejściu prawicy zdają się upatrywać gwarancji trwałości i obowiązywalności prawd moralnych – i zarazem wszystkich innych – chrześcijaństwa¹⁰. Grupa społeczna, zwłaszcza tak zwarta jak naród, jakby zapraszała do podobnego zabiegu, ponieważ zdaje się

⁷ Zob. np. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 21. Według E. Burke'a, naród to związek „miedzy tymi, którzy żyją, tymi, którzy umarli, i tymi, którzy mają się narodzić”. E. Burke, *Reflexions on the French Revolution*, London 1920, s. 93.

⁸ Por. znane słowa Woltera: Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. Gdyby Bóg nie istniał, należałoby go wymyślić.

⁹ Na przykład J. Locke w *Liście o tolerancji* zawieszając tolerancję wobec ateistów z tego właśnie powodu. Zob. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 55.

¹⁰ Bocheński pisze: „Państwo polskie nie może być państwem laickim, ale powinno stać się państwem katolickim, służącym celom nadprzyrodzonym, które zresztą są naturalnymi celami polskiej racji stanu. Rzeczpospolita, mając cel ogólny, musi dawać poszczególnym ludziom tylko takie prawa, jakie są konieczne dla realizacji tego celu; nie ma natomiast wcale zobowiązania do jakiegos równego traktowania wszystkich, a w szczególności wewnętrznych wrogów”. I. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Antyk, Warszawa 1995, s. 59. Jak trzeba zaznaczyć, dopiero *Vaticanium II* zrezygnował z owych usług, jakie dla religii mogłoby spełniać państwo, uznając wolność religijną w aspekcie społeczno-politycznym.

wręcz odtwarzać sama z siebie niektóre ważne elementy życia religijnego. Bardzo trafnie ową parareligijną strukturę wszelkiej społeczności opisała S. Weil: „Siła tego, co społeczne. Zgodność sądów pewnej liczby ludzi daje wrażenie realności. Daje także poczucie obowiązku. Wobec owej zgodności usuwanie się na bok wydaje się grzechem. W ten sposób możliwe stają się wszelkie nawrócenia. Konformizm jest czymś, co imituje stan łaski”¹¹.

3) Zarówno identyfikacja narodowa, jak i wiara religijna opierają się na elementach *nieuchwytnych rozumowo – uczuciowych i przeżywaniowych*. Stąd wśród ludzi prawicy i chrześcijan może wytworzyć się wrażenie, że pomiędzy ich postawami musi zachodzić jakiś związek istotny¹².

4) Jeżeli religia ma do czynienia z fundamentalną Mocą, natomiast naród – jako byt naturalny – kierowany jest *wolą mocy*¹³, łatwo wyobrazić sobie, że niektórzy z wierzących zwolenników identyfikacji narodowej mogli i mogą skorzystać z okazji, aby wykorzystać Moc dla osiągnięcia swojej znacznie niższej mocy. Ten typ rozumowania uwidacznia się w podejściu J. M. Bocheńskiego (w artykule z lat 30-tych): po tym, jak w refleksjach pt. *Katolicyzm narodowy* wskazuje na niewielkie osiągnięcia kulturowe Polski w porównaniu do osiągnięć krajów Zachodu, snuje on swoje religijno-narodowe, zupełnie archaiczne sny o potędze: „Mamy [Polacy] natomiast coś czego nie posiada nikt: jesteśmy naprawdę nieodzownym bastionem chrześcijaństwa, to weszło nam w krew i stało się naszą drugą naturą. Mamy misję szerzenia i obrony chrześcijaństwa. W imię tej misji wolno nam się domagać nie tylko prawa do bytu, *ale i prawa do potęgi, do jednej z pierwszych – dlaczego nie pierwszej? – potęgi świata*”¹⁴.

5) Konkretnie powiązanie narodu polskiego z wyznaniem katolickim, kulminujące w skrajnej wersji w wyrażeniu Polak-katolik, da się wytłumaczyć przyczynami czysto historyczno-„przypadkowymi”. Religia katolicka mogła stać się w Polsce religią narodową, ponieważ w XVI i XVII wieku, w okresie jakże bujnego na terenach Polski fermentu reformacyjnego, nie istniała realna, zjednoczona opozycja wobec katolicyzmu. Ów brak opozycji wynikał z niesnasek między pol-

¹¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999, s. 447.

¹² Że takie *wrażenie* musiałoby zostać nazwane *złudzeniem* wynika z oczywistej odmienności genezy uczuć narodowych i uczuć religijnych – przynajmniej w chrześcijańskim rozumieniu tych ostatnich. O ile bowiem uczucia narodowe opierają się na wartościach wytworzonych przez grupę i przekazanych jednostce w procesie socjalizacji, o tyle według chrystianizmu wiara ostatecznie opiera się na łasce, a więc na czynniku transcendentnym.

¹³ Należy zaznaczyć, że przez „*wolę mocy*” nie rozumiem tu z konieczności jej „*twardej*” postaci, przejawiającej się w agresji i przemocy fizycznej, ale przynajmniej jej „*miękką*” postać, przejawiającą się w dążeniu do poczucia wyższości w stosunku do innych ludzi czy narodów.

¹⁴ J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 1999, s. 60–61. Podkr. moje – Z.K.

skimi luteranami i kalwinami z jednej strony oraz z niesnasek między obu tymi wyznaniem a licznymi polskimi arianami z drugiej¹⁵. Pomimo Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., która była – jak wiadomo – jednym z dwóch najbardziej tolerancyjnych aktów w ówczesnej Europie¹⁶ nie powstał w Polsce jeden protestancki kościół narodowy, który mógłby się stać realną opozycją wobec katolicyzmu. Narodowy charakter tego ostatniego przypieczętował ostatecznie fakt, że sąsiednie kraje (Niemcy, Rosja, Szwecja; jedyny wyjątek – Austria) – potencjalni i faktyczni najeźdźcy, a w końcu także zaborcy Polski – byli w całości lub w przeważającej mierze zdominowani przez odmienne wyznania, w konsekwencji czego rosły w siłę tendencje eksponujące katolicką odrębność Polaków¹⁷.

Zagadnienie moralności identyfikacji narodowej

Silną intensyfikację uczuć narodowych znamy szczególnie dobrze ze zbiorowej mobilizacji, w której członkowie jakiegoś narodu w poczuciu zagrożenia *gotowi są za niego wręcz umrzeć*. Pomińmy w tym miejscu fenomeny, które mogłyby wartość moralną owej gotowości nieco zrelatywizować.

Pomińmy więc fakt, że owa heroiczna, „uroczysta” wola męczeństwa mogłaby być pojęta jako ta motywowana w istotnym stopniu poczuciem *własnego* zagrożenia jednostki: członkowie narodu *x* są zagrożeni w swojej egzystencji przez agresję narodu *y*, ten ostatni chce nie tylko pozbawić ich prawa do rozwoju czy samostanowienia, ale wręcz do istnienia; indywidualnie czy grupowo członkowie narodu *x* są aresztowani, torturowani i zabijani. W kontekście podobnego zagrożenia jest czymś zrozumiałym, że muszą i będą się bronić: będą walczyć, a w podobnych okolicznościach – które są okolicznościami wojny – obrona zakłada ryzyko utraty życia.

¹⁵ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, tłum. L. i H. Kuhn, Warszawa 1964, s. 418.

¹⁶ Zob. Tamże, ss. 278–279; 387.

¹⁷ Jak wiadomo, podobną zachowawczość kulminującą w identyfikacji narodu z religią da się zaobserwować zresztą gdzie indziej: na przykład w chrześcijańsko-katolickiej Hiszpanii (*przeciw* zagrożeniu arabskiemu), w katolickiej Irlandii (*przeciw* anglikańskiemu Anglikom), w protestanckiej Holandii (*przeciw* katolickiej Hiszpanii) itd. Jest rzeczą godną osobnego potraktowania przymierze Kościoła z narodem podczas okresu komunizmu w Polsce. Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej przymierze takie należałoby uznać za niezasadnicze: walka o podstawowe prawa człowieka, w tym o wolność wyznania, zdaje się być elementem współczesnej misji Kościoła, która jako taka może się spełniać zarówno wobec narodowo jednolitego państwa (jakim była powojenna Polska), jak wobec wszelkiej innej, najbardziej różnorodnej narodowo i społecznie społeczności.

Pomińmy także fakt, że ze względu na różny zakres posiadania dóbr przez różne jednostki, w różny sposób mogą czuć się one zagrożone i z różną gotowością skłonne umierać za ojczyznę; wiemy, jak trudno w XIX wieku było zmobilizować do powstań narodowych masy chłopskie, które w wyniku zaborów niewiele traciły i wiemy, że na powstaniach zawsze zależało szlachcie, która dziwnym trafem była na równi dobrze uświadomiona narodowo, co w wyniku zaborów ponosiła istotne straty materialne.

Pomińmy zatem owe pragmatyczno-interesowne motywy, które mogą skłaniać do gotowości śmierci za ojczyznę, a które przy dobrej woli można zinterpretować jako moralnie neutralne. Przyjmijmy, że gotowość owa jest głównie wyrazem zaprobowanej przez nas na początku troski o otoczenie społeczne jednostki – troski o ochronę niewinnych ludzi przed najeźdźcą albo walką o należne im prawa. Jeżeli zgodzilibyśmy się na to, tedy należałoby przyjąć, że w identyfikacji narodowej obecny jest pozytywny element moralny – obecny jest on w chwilach nadzwyczajnych, a mianowicie w warunkach wojny obronnej.

Z drugiej strony należałoby dodać, że identyfikacja ta nie jest *koniecznym* warunkiem podobnego postępowania. Złu, jakiego dokonywali na przykład hitlerowcy można było przecież przeciwstawić się również na gruncie motywacji opartej na etyce uniwersalnej. I nie widać powodu, dla którego również kosmopolita nie mógłby lub nawet nie powinien by przeciwstawić się czynnie i jako żołnierz moralnie złej agresji w rodzaju agresji hitlerowskich Niemiec na Polskę.

Gotowość śmierci za ojczyznę w przypadku wojny obronnej wydaje się być jednak chyba jedynym momentem, w którym identyfikacja narodowa może być w ogóle potraktowana jako pozytywna postawa moralna. Potwierdzeniem tego przypuszczenia zdaje się być fakt, że poza owym wojennym zagrożeniem w codziennym, indywidualnym życiu kwestia narodowa nie zdaje się posiadać znaczącego pozytywnego wpływu na moralne działania jednostki: identyfikacja narodowa jako pozytywna moralna postawa zdaje się być tutaj fenomenem *treściowo pustym*. Jakkolwiek wiemy, że w sytuacji narodowego zagrożenia niejedyn oddał i odda swoje życie w imię obrony swojego narodu (ojczyzny), ale przecież wyczuwamy jasno, że identyczny lub równie heroiczny cel (który jako taki dodawałby coś do postawy opartej na etyce uniwersalnej) postawiony w zwykłym życiu jednostki byłby czymś zgoła komicznym: w życiu tym przeważa rozsądek, roztropność, uwzględnienie swoich interesów i interesów swojej rodziny, pragmatyzm itd. Co więcej, jak się wydaje, nawet zupełnie nie heroicznie pojmowany ideał identyfikacji narodowej nie odgrywa w warunkach pokojowych istotnej roli w życiu jednostki: czy ktoś kiedykolwiek zmienił swoją pracę, nie kupił samochodu lub postanowił się ożenić z miłości czy z przywiązania do swojego narodu, a w niezgodności ze swoimi osobistymi potrzebami i interesami?

To, że fenomen identyfikacji narodowej pojętej jako wymóg moralny, który chciałby dodać coś specyficznego do uniwersalnej etyki filozoficznej czy religijnej jest w warunkach pokojowych treściowo pusty, może uzmysłowić następujący eksperyment myślowy. Przypuśćmy, że w czasie katastrofy morskiej znalazłem się na łodzi ratunkowej, wokół mnie znajduje się pełno tonących ludzi, a ja mam do dyspozycji tylko jedno koło ratunkowe. Czy narodowy kodeks moralny mógłby posunąć się do wniosku, że powinienem rzucić koło ratunkowe tonącemu rodakowi, zamiast tonącemu obcokrajowcowi? Rozpatrywana z etyczno-universalnego punktu widzenia decyzja, komu rzucić to koło byłaby w takich okolicznościach zapewne niezwykle trudna, ale czyż uwzględnienie przywiązania narodowego przy jej podjęciu nie robiłoby wrażenia aktu egoistycznego (w sensie egoizmu zbiorowego), jeśli nie wręcz arbitralnego?

Wydaje się, co więcej, że można by wręcz postawić tezę odwrotną: nie tyle identyfikacja narodowa jest (w warunkach pokoju) pozytywną wartością moralną, co dystans do niej może być dopiero źródłem takiej właśnie wartości. Fakt ten wychodzi na jaw, kiedy uświadomimy sobie, że nie zawsze swojskość zaobserwowana w drugim jest powodem życzliwości wobec niego, lecz bardzo często jest raczej powodem obojętności, lekceważenia lub wręcz pogardliwości. Literacki przejaw tego fenomenu znajdujemy w *Trans-Atlantyku* Gombrowicza, w którym rodacy opatrują siebie samych oraz swoich współrodaków pewnym niecenzuralnym epitetem¹⁸. Wiemy również skądinąd, że ludzie, których nie uznaje się za „swoich” przeważnie traktowani są ze szczególnym respektem; znamy zapewne z doświadczenia ojców rodziny, którzy odnoszą się do dzieci lub żony z szorstkością, natomiast wobec gości zachowują się z nieproporcjonalną uprzejmością. Spostrzeżenia te skłaniają do wniosku, że odbierając identyfikacji narodowej możliwość określenia kogoś jako „swojego”, kosmopolityzm może w większym stopniu niż czyni to ta identyfikacja przyczynić się do szacunku dla innych; może to uczynić, uświadamiając nam, że drugi człowiek zwany rodakiem nie jest „nasz”, swojski, ale że *de facto* jest „obcym”, tzn. kimś, kto jest odrębny wobec nas i wobec kogo należy zachować respekt.

¹⁸ „Mówi Minister [o głównym bohaterze tej książki]: – G...rz to, nic innego, bo wszyscy wy g...rze jesteście, ja też g...rz, g...rz, ale oni też g...rze i co tam kto się pozna, kto tam co wie, nikt nic nie wie, kto się na czym rozumie, g..., g...”. Z kolei ów główny bohater powiada: „Owóż to dziwny, najdziwniejszy Przypadek mój i Sprawa moja! Bo wiedziałem przecie, że to g...rze są, którzy mnie za g...rza mają i to wszystko g..., g..., a ja bym g...rzy tych po łbie pobił...”. W. Gombrowicz, *Trans-Atlantyk*, Kraków–Wrocław 1986, s. 20–21.

Identyfikacja narodowa a poczucie narodowej wyższości

Tendencja do gry i rywalizacji jest czymś spontanicznym¹⁹, a zatem czymś równie spontanicznym jest poczucie *niższości* i poczucie *wyższości*, do których ta tendencja prowadzi. Jedynie wówczas, kiedy jednostka w wyniku procesu dojrzenia duchowego – poprzez oświecenie lub nawrócenie – dojrzy *marność* gry, może zdystansować się do tych uczuć. Tym nie mniej naród jako taki nie jest zbiorem jednostek oświeconych lub nawróconych, ale zbiorem ludzi samowiązujących się na mocy kultury, języka, polityki, ekonomii czy religii. Dlatego w wypadku narodu poczucie niższości i wyższości, aczkolwiek nie absolutnie nieuchronne, jest, jak się wydaje, *niemalże* nieuchronne²⁰. Konstatacja ta jest niezwykle ważna dla kosmopolityzmu, ponieważ braterstwo wszystkich ludzi zawsze będzie fikcją, o ile będziemy uważać jedne narody za wyższe od nas, inne zaś za niższe.

Narodowość nakłada na jednostki zbyteczny kompleks narodowej niższości i prowadzi do szkód, które są duchowe – do jednostkowego poczucia własnej bezwartościowości. Jeżeli chodzi o poczucie wyższości, to szkoda, jaką może wyrządzić narodowość w tej mierze jest szkodą moralną. Poczucie wyższości jest bowiem tożsame z lekceważeniem, pogardliwością bądź wręcz z pogardą wobec członków obcych narodów – a w pewnych okolicznościach może, jak wiadomo, uzasadniać i pobudzać do militarnej agresji. Poczucie to sprawia, że granice między patriotyzmem (rozumianym, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, jako narodowa ekscytacja narodowa, nie zaś jako moralna troska o społeczne i materialne otoczenie jednostki) a szowinizmem (nacjonalizmem) są zawsze płynne i zamazane. Fakt poczucia narodowej wyższości znajduje dobre potwierdzenie w obserwacjach historycznych i etnologicznych, z których wynika, że każdy lud przypisuje sobie wyróżnioną rolę wobec innych²¹ czy też uważa, że terytorium jego ludu jest centralnym miejscem świata. Kiedy zatem w roku 1904 w Hamburgu pokazuje się grupę samozańskich kobiet na wybiegu w miejscowym zoo²², matki

¹⁹ Zob. fundamentalną w tej mierze pracę, pracę, która powinna stać się, jak sądzę, biblią wszystkich humanistów: J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.

²⁰ Zdaniem niektórych jest ono nieuchronne. Sądzi tak G. van der Leeuw, kiedy powiada „Człowiek, w którego żyłach płynie obca krew znajduje się poza społecznością. Jednostka taka znajduje się poza sferą »pokoju«, tj. ogólnej życzliwości wobec wszystkich członków danego plemienia i *poczucia wyższości w stosunku do innych*”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 296. Podkr. moje – Z.K.

²¹ „Ludzie z reguły skłonni są mniemać, że ich własny naród ma oczywiste przeznaczenie historyczne, a jego sąsiadom sążone jest zapomnienie”. N. Davies, *Serce Europy*, tłum. zbiorowe, Londyn 1995, s. 255.

²² N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1998, s. 906.

afrykańskie tłumaczą swoim dzieciom konieczność zjadania czarnych dzieci przez ludzi białych faktem, że dzięki temu ci ostatni mają jedyną szansę na nabycie mądrości²³.

Nie będzie chyba podlegał kontestacji fakt, że u statystycznego Polaka występuje poczucie wyższości (łącznie z jakimiś postaciami pogardliwości, lekceważenia itd.) wobec uchodzących za niskie cywilizacyjnie oraz ekonomicznie słabiej rozwinięte krajów zza wschodniej granicy²⁴, a także – u niektórych Polaków – wobec uchodzącego za niskiego duchowo, zmaterializowanego Zachodu. Czy w ostatniej dekadzie nie wytworzyło się, zwłaszcza wśród polskich katolików, poczucie, że Polacy są wyżsi duchowo wobec Zachodu, ponieważ przeszli przez oczyszczające doświadczenia opresji komunistycznej i że mogą stać się dla świata wzorem moralnej niezłomności i wierności wierze chrześcijańskiej? Kontakty z obcokrajowcami przekonują nas również, że członkowie innych narodów posiadają swoje własne powody kultywowania poczucia wyższości – przy czym motyw ekonomiczny posiada zapewne zawsze znaczenie kluczowe²⁵.

Z powyższych uwag nie wynika, iż śmiałym twierdzić, że szczerzy człowiek narodowy nie może być szczerym chrześcijaninem; wskazują jedynie na ważne *psychologiczne trudności*, jakie tkwią w pogodzeniu jednego z drugim i które skłaniają raczej – patrząc z pozycji ściśle chrześcijańskich – do akceptacji kosmopolityzmu bez „Greka i Żyda”. Należy żałować, że większość kościołów chrześcijańskich, jedynie inkulturując się w narody, a nie przewycięzając ich, nie podjęła tego radykalizmu chrześcijańskiego przesłania, w konsekwencji czego osiągnęła przewidywalny skutek w postaci gorszącego uczestnictwa w konfliktach między narodami²⁶.

²³ Matka autora autobiografii – Lobagoli miała mówić: „Kiedy zjedzą naszego [czarnego] chłopca, [ludzie biali] stają się mądrzejsi, bo jest on dobrym pokarmem dla ich umysłów. Ich właśnie chłopcy są tak samo głupi, jak oni sami, jakąż więc mieliby korzyść ze zjadania ich?”. Lobagola. *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany*, tłum. M. Traczevska, Kraków 1974, s. 41.

²⁴ Por. „Na wschodzie [przedwojennej Polski] przeżywaliśmy polskość jako pewną formę kulturowej obecności, zresztą formę *bardzo, bardzo wysoką*”. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 65. Podkr. moje – Z.K.

²⁵ Ważny wydaje się właśnie kontakt bezpośredni, a nie tylko lektura zagranicznych czasopism czy książek, gdyż żaden szanujący się, kulturalny człowiek nie wyrazi publicznie i w sposób wyraźny swojego narodowego poczucia wyższości wobec innych narodowości; nie przeszkadza to jednak temu, że w życiu prywatnym – na przykład w postaci „niewinnych” żartów – może nieraz dawać upust temu poczuciu, zwłaszcza wobec tego narodu, którego kraj jest biedny i zacofany.

²⁶ I tak, na przykład, w latach 30-tych *katolicki* Episkopat Niemiec prawie w całości popiera Hitlera, który zmierza do zniszczenia *katolickiej* Polski; współcześnie w większości *katolicki* Hutu mordują w większości *katolickich* Tutsi (i vice versa) itd.

Kosmopolityzm nie jest anarchizmem

Kosmopolityzm jest indywidualizmem. Ktoś mógłby więc zgłosić pod jego adresem zastrzeżenie, że przeocza aspekt społeczny działania ludzkiego – to, że wiele, jeśli nie większość ludzkich działań dokonywanych jest we współpracy z innymi ludźmi i że z tego względu kosmopolityczny indywidualizm prowadzi do anarchii. Otóż odpowiadając na takie zastrzeżenie, należałoby najpierw wskazać, że wśród rozmaitych postaci indywidualizmu da się wyróżnić przynajmniej dwa jego typy: jeden *leżący u źródeł* ludzkiego działania, drugi – cechujący *samo to działanie* w pełnym jego rozwinięciu.

Co się tyczy pierwszego typu indywidualizmu, można zauważyć więc, że jest on elementem niezbywalnym myślenia chrześcijańskiego – również w sferze moralności – o ludzkich czynach. Według opisów ewangelicznych Jezus, aczkolwiek przemawiał do tłumów, dokonywał cudów nawrócenia jedynie w kontekście żywego kontaktu z indywidualnym człowiekiem. Nie nawracał jednostek w stylu odgórnego rozporządzenia jak miało to miejsce, zgodnie czy niezgodnie z „duchem czasów”, w przypadku chrztu Polski, Litwy czy Rusi Kijowskiej. I konsekwentnie dokonania wielkich postaci chrześcijaństwa (takich jak św. Franciszek, św. Jan od Krzyża itd.) byłyby trudno wyobrażalne, jeżeli mieliby oni – aczkolwiek działali wraz z innymi i dla innych – uzgadniać swoje poczynania z opinią swojej wspólnoty regionalnej, narodowej czy innej. Z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia trudno też nie przyjąć, że czynów nie tylko wybitnych postaci, ale wszystkich ludzi nie można traktować jako czynów istotnie ludzkich, o ile nie są one zakorzenione w całkowicie indywidualnym źródle, jakim jest wolność i jednostkowe sumienie. Najważniejszy jest właśnie głos Boga zawarty w sumieniu, za którym podążanie jest warunkiem *sine qua non* życia wierzącego i w stosunku do którego wszelkie roszczenia społeczne – w tym narodowe – do ludzkiej jednostki są zasadniczo nieuprawomocnione i drugorzędne. Liczy się wola Boga, nie zaś przede wszystkim zasady społeczne czy narodowe – i punkt ten jest, moim zdaniem, bardzo istotnym argumentem chrześcijańskim na rzecz kosmopolityzmu.

Jeżeli chodzi o indywidualizm w drugim znaczeniu, jako cecha w pełni rozwiniętego działania, to trzeba by powiedzieć, że nie wiadomo, dlaczego negujący wszelkie identyfikacje indywidualizm miałby być źródłem anarchii – dlaczego miałby być przeszkodą dla społecznie zorganizowanego działania. W każdym takim działaniu obowiązują przecież pewne zasady (prawne, zawodowe, obyczajowe, polityczne itd.), których nieprzestrzeganie grozi sankcją; i faktu grożącej sankcji, a także konieczności modyfikowania swojego działania ze względu na perspektywę jej doświadczenia może być tak samo świadomy człowiek identyfikujący się z grupą, jak i ten, który się z nią nie identyfikuje. Nawet bowiem gdyby wszy-

scy stali się indywidualistami (w sensie kosmopolitycznym bądź innym), to i tak stałoby się czymś koniecznym utworzenie przez nich zasad, które w rozmaitych warstwach życia kierowałyby ich życiem społecznym.

Nieuniknioność faktu zaistnienia zasad społecznych i groźby sankcji w przypadku ich nieprzestrzegania sprawia, że brak identyfikacji społecznej nie jest przeszkodą dla funkcjonowania życia społecznego, ponieważ identyfikacja ta oraz wynikające z niej uczucia nie wprowadzają istotnych zmian w jego obszar. Czyż bowiem jest na przykład potrzebne dla skutecznego funkcjonowania systemu sprawiedliwości, aby jego uczestnicy – policjanci, sędziowie, przestępcy itd. – traktowali siebie za „swoich”, za rodaków? Czy wykonując swoje zawody jest czymś niezbędnym to, żebyśmy w płaszczyźnie narodowej byli wzajemnie z siebie dumni, wstydzili się jeden za drugiego albo też – w końcu – żebyśmy byli sobą zafascynowani? Czy dla skuteczności działania systemu demokratycznego potrzebne jest, ażeby jego uczestnicy żywili wobec siebie narodowo zorientowane emocjonalne oczekiwania i żeby się emocjonalnie kontrolowali? Jak się wydaje, wbrew twierdzeniom niektórych²⁷, przyjęte głosem większości prawo państwowe danego kraju oraz prawa i obowiązki obywatela wynikającego z tegoż prawa wystarczą dla ugruntowania porządku społecznego oraz do określenia w miarę jasnych reguł krytycznej oceny działania innych ludzi-obywateli tego kraju. Argumentacja polityczna oparta na argumentach narodowych i tak w konkretnych zastosowaniach nie jest przyjmowana jako wiarygodna i spełnia charakter nic nie mówiącego sztafażu. I często raczej obraża niż przekonuje.

Identyfikacja narodowa jako pochwała pozorów

Uniwersalność przesłania chrześcijańskiego znajduje potwierdzenie w podstawowych, aczkolwiek przez postawę identyfikacji narodowej często marginalizowanych spostrzeżeniach odnoszących się do wspólnego wszystkim człowieczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że ludzie różnią się pod względem rasy, języka, mentalności czy doświadczeń historycznych. Jako przedstawiciele odmiennych ras i narodów mamy inne nosy, kolor włosów czy sposób reagowania. Statystyczny Polak różni się pod względem mentalności w stosunku do statystycznego Holendra, nie mówiąc już o różnicy w stosunku do statystycznego Chińczyka czy Afrykanina. Teza

²⁷ Na przykład Richard Rorty twierdzi, że – w ramach amerykańskiego społeczeństwa – nie można by nawet *dobrze się krytykować*, jeżeli nie cieszyłoby się (*rejoice*) amerykańską tożsamością i nie definiowało siebie w sposób fundamentalny w kategoriach tej tożsamości. R. Rorty, *The Unpatriotic Academy*, New York Times, February 13, 1994.

o różnicach między narodami zdaje się być właśnie jedną z głównych tez postawy identyfikacji narodowej: zyczliwość i więź z własnym narodem zwolennik tej identyfikacji często uzasadnia faktem, że członkowie tego samego narodu są do siebie w sposób nieprzewycięzalny i tak łatwo zauważalny dla obcokrajowców podobni.

Zachodzi jednak pytanie, czy teza ta jest trafna. Można bowiem *po pierwsze* wskazywać, że olbrzymie różnice w powierzchowności i osobowości występują również wśród członków *tego samego narodu*, przez co podnoszenie wagi przywiązania do narodu ze względu na rzeczywiste czy rzekome różnice narodowe traci na znaczeniu. Czyżby należało konsekwentnie postulować zaistnienie osobnego narodu kobiet i mężczyzn, dzieci i dorosłych, sprawnych i niepełnosprawnych itd.? W każdej z tych grup istnieją przecież cechy, które wyróżniają je spośród innych grup, każda posiada jakąś swoją własną tradycję kulturową, każda posługuje się mniej lub bardziej odmiennym językiem będącym wyrazem odmiennego sposobu reagowania na rzeczywistość.

Po drugie, można również argumentować, że różnice, jakie odnotowujemy między ludźmi żyjącymi na naszym globie są różnicami powierzchownymi. Co prawda różnimy się pewnymi elementami fizjonomii czy mentalności, ale przecież jest oczywistym spostrzeżenie, że przytłaczająca większość elementów jest wspólna. Możemy mieć spiczaste bądź okrągłe nosy, ale same nosy mamy oczywiście te same. Co prawda mówimy odmiennymi językami, których struktura i słownictwo akcentuje niekiedy nieco inne aspekty rzeczy i które w pewnym zakresie nie są rzecz jasna przetłumaczalne²⁸, jednak przytłaczająca większość spraw, w tym sprawy egzystencjalno-światopoglądowe, da się przy odrobinie dbałości precyzyjnie przetłumaczyć na języki obce (Dowodem tego jest choćby istnienie europejskich buddystów czy chińskich chrześcijan). Co prawda ludzie żyjący na różnych częściach globu różnią się mentalnością, sposobem reagowania, cnotami, jakie cenią, to jednak na poziomie najbardziej egzystencjalnym wszyscy jesteśmy tacy sami: mamy te same potrzeby biologiczne, tak samo żenimy się, wychowujemy dzieci, cierpimy, borykamy się z sensem życia, umieramy. W stosunku do tego poziomu, różnice, jakie dla swego poparcia zgłasza identyfikacja narodowa okazują się drugorzędne. Jeżeli więc *similis similibus gaudet*, to nie ma przeszkód, aby naszą zyczliwość i miłość ograniczać do pewnej li tylko grupy ludzkiej, lecz można kierować je (jednak bez identyfikowania się) wobec wszystkich.

²⁸ Typowym przykładem nieprzetłumaczalnego aspektu języka polskiego jest jego mnogość zdrobnień. Jest jednak jasne, że poza językiem dziecięcym, zdrobnień używa się niezwykle rzadko i dlatego nie mogą stać się naturalnie podstawą jakiegś nieprzewycięzalnej odrębności kulturowej.

Kosmopolityzm jako obrońca etyki przed estetyzacją

Zestawienie niemalże moralnie pustej treściowo identyfikacji narodowej z jednej strony, a zarazem tak wielkiej siły uczuć narodowych z drugiej daje do myślenia. W jakim celu pojawiają się te uczucia i czemu służą, jeżeli nie służą moralności? Odpowiedź musi nawiązywać do uczynionych wcześniej ustaleń: postawa identyfikacji narodowej nie jest zasadniczo postawą aktywną, lecz pasywną: jest postawą przeżywania, rozentuzjasmowania i sentymentalizmu. Identyfikacja narodowa jest mianowicie pewną dostarczycielką narodowej ekscytacji emocjonalnej, która, skupiając się na różnobarwnych fenomenach zewnętrznych (takich jak mentalność, język, wygląd zewnętrzny, zwyczaje ludowe, symbole narodowe itd.), tak bardzo jest potrzebna, ponieważ ubarwia życie i uwalnia je od *ciagle grożącej pustki*. Szczególnie ulubionym dzieckiem identyfikacji narodowej jest fascynacja; dotyczy ona w szczególności wielkich ludzi narodu, żyjących dawniej i obecnie (wodzów, artystów, naukowców, sportowców, papieży itd.); dotyczy także dawnych, będących dziełem tegoż narodu budowli i dzieł sztuki, które są miejscem narodowych pielgrzymek i które jako zabytki chronione są przez prawo państwowe.

Należy zwrócić ponadto uwagę na fakt, że emocje identyfikacji narodowej umieszczone są w kontekście gry (rywalizacji) między narodami i w napięciu między oczekiwaniem wygranej a obawą przegranej mieści się duża część ich ekscytującej siły. Skoro bowiem kluczem do uczuć narodowych jest identyfikacja, to reprezentanci naszego kraju i narodu stojący do rywalizacji z reprezentantami innych krajów i narodów stają się naszymi alter-ego, co sprawia, że również i my sami uczestniczymy w grze, napięciu i emocjach gry²⁹.

Kosmopolityzm konsekwentnie oznacza dystans do tego typu emocji. Obrońcy identyfikacji narodowej wskazują, że gdyby zlikwidować narodowości czy też zdystansować się doń, nasze życie stałoby się uboższe, mniej barwne³⁰. Jest faktem, że nawet zwolennicy kosmopolityzmu przyznają, że ewentualny zarzut polegający na tym, że odbiera on życiu barwność jest godny uwagi. „Stanie się obywatelem świata – pisze np. Martha Nussbaum – jest często samotniczym zajęciem. Jest w konsekwencji, jak powiedział Diogenes, rodzajem wygnania – wygnania z wygody lokalnych prawd, z ciepła przytulającego nas uczucia patriotyzmu,

²⁹ Przykładem najwyrazistszym jest tu stosunek do sportu i wydarzeń sportowych, które prawie zawsze prezentowane są jako rywalizacja między reprezentantami społeczności miejskich lub narodowych.

³⁰ Zdaniem B. R. Barbera, kosmopolityzm nie potrafi nie tylko zawiązać wyobraźnią, ale też „sercem, wnętrzościami, witalnymi częściami ciała (*vitals*), które zamieszkuje mózg (...)”. B. R. Barber, *Constitutional Faith*, <http://www.phil.uga.edu/faculty/wolf/nuss3/replies.html>; zob. B. Robbins, *Cosmopolitanism and Boredom*, *Theory & Event*, 1.2, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v001/1.2r_robbins.html.

z wciągającego dramatu dumy z siebie i z tego, co własne. W pismach Marka Aureliusza (podobnie jak w pismach jego amerykańskich zwolenników Emersona i Thoreau) czasami wyczuwa się bezgraniczną samotność, jak gdyby usunięcie podpórek nawyku i lokalnych granic pozostawiło życie pozbawione pewnego rodzaju ciepła i bezpieczeństwa. Jeżeli zaczyna się życie jako dziecko, które kocha i ufa swoim rodzicom, jest pokusą, aby zrekonstruować obywatelstwo w tych samych ramach, znajdując w wyidealizowanym obrazie narodu zastępczego rodzica, który będzie myślał za mnie. Kosmopolityzm nie oferuje takiego schronienia; oferuje tylko rozum i miłość ludzkości, które czasami mogą wydawać się mniej barwne niż inne źródła przynależności”³¹.

Można wysunąć wiele argumentów za tym, że usunięcie owej narodowej barwności życia nie jest faktycznie dużym problemem. Skupmy się na trzech. *Po pierwsze*, nawet jeżeli wszyscy zdystansowaliby się do swoich narodowości, to i tak te czy inne cechy, które podawane są jako czynniki je konstytuujące, nie zniknęłyby. Ludzie z Południa nadal mieliby ciemną karnację, a w Rosji nadal (przynajmniej inicjalnie) mówiliby się po rosyjsku. Na obecnym etapie świadomości społecznej – etapie, na którym idea kosmopolitycznego uniwersalizmu ledwie że jest obecna w kulturze publicznej – problem nie polega na zniszczeniu czy usunięciu czegośkolwiek, a tylko na nie identyfikowaniu się z tym. Tak więc również po przyjęciu postawy kosmopolitycznej barwność oferowana przez kompleks cech zawartych w pakiecie „narodowość” mogłaby być przedmiotem doświadczenia, w tym estetycznego (choć przestałyby już być – jako przedmiot identyfikacji – punktem egzystencjalnego odniesienia jednostki). Śmiem twierdzić, że barwność ta byłaby jeszcze bardziej barwna niż wcześniej. Kiedy bowiem poczucie narodowej wyższości pozbawia formy kulturowe niektórych, „obcych” narodów szczególnej wartości, kosmopolityzm, pojmując je jako wytwory obecnego wszędzie, tego samego twórczego człowieka (bądź jako wytwory Boga Stwórcy), jest w stanie olbrzymie połączyć kulturę na nowo dowartościować i doświadczać je takimi, jakimi są same w sobie.

Jeżeli takie rozwiązanie nie zadawałoby jakiegos zwolennika identyfikacji narodowej, można by zaargumentować w inny, bardziej fundamentalny sposób. Można by więc, *po drugie*, powiedzieć, że kontakt z innymi ludźmi nie powinien być naznaczony postawą widza żądnego rozrywki czy ekscytacji. Ani też wolą rywalizacji, która jest raczej czymś odpowiednim dla wieku dziecięcego. Rozrywka-ekscytacja jest normalnie ograniczona do ściśle określonych ram życia publicznego, kiedy wiadomo dokładnie, że się toczy i kiedy widoczny jest moment, w którym się kończy. Skoro jednak identyfikacja narodowa jest postawą stałą (jest się

³¹ M. Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, <http://www.beacon.org/Beacon/sp96cat/nussbaum.html>

bowiem Polakiem, Niemcem itd. zawsze albo nie jest się nim wcale), nieustanne szukanie w relacjach międzyludzkich „sztucznych rajów” – źródeł barwności własnego życia oznacza zamienienie tychże relacji w nieustanną rozrywkę. Tymczasem relacja do bliźniego nie jest estetyczna, ale etyczna i jako taką chce właśnie ją w ostatecznym rachunku bronić kosmopolityzm.

Po trzecie, można by też wskazywać, że prawdziwa barwność życia wynika nie tyle z tak czy inaczej rozumianej estetyczności, ale z etyczności. Nie tyle ze świata wrażeń i wyobrażeń, ale ze świata realnego dobra. Jest tak ponieważ „dobro wyobrażone jest nudne, dobro rzeczywiste jest wiecznie nowe, cudowne, upajające”³².

Moce narodowe

Żeby móc zdystansować się do identyfikacji i uczuć narodowych, należałoby, jak się wydaje, przede wszystkim jasno uświadomić sobie, że w przypadku postawy identyfikacji narodowej nie mamy do czynienia z prostym światopoglądem, stanowiskiem wśród stanowisk, zbiorem twierdzeń. Uczucia narodowe stanowią bowiem *bardzo realne i bardzo potężne moce*. Nie zawsze jesteśmy ich świadomi, ponieważ, jak pisze Roman Dmowski, „gubimy się w swej własnej duszy, nie umiając ani określić, ani nazwy znaleźć dla rozmaitych jej składników, nie wiedząc, że w jej głębi drzemią *instynkty* zdolne w odpowiedniej chwili *nad całym naszym jestestwem zapanować*”³³. Pod wpływem impulsu, jakim była podróż na Daleki Wschód twórca Narodowej Demokracji odkrył w sobie, co następuje: „Dowiedziałem się (...), że w mej duszy działały *potężne instynkty*, zupełnie nieświadomione, których istnienia nie przypuszczałem, instynkty, stanowiące główną dźwignię tego, co u nas w Europie nazywamy patriotyzmem”³⁴. Instynkty te okazują się wielką mocą, zdolną zanegować nawet ludzką wolność: „Jego [patriotyzmu] podstawą jest niezależny od woli jednostek związek moralny z narodem, związek sprawiający, że jednostka zrośnięta przez pokolenia ze swym narodem, w pewnej szerokiej sferze czynów, nie ma wolnej woli, ale musi być posłuszną zbiorowej woli narodu, wszystkich jego pokoleń, wyrażających się w odziedziczonych instynktach. *Instynkty te, silniejsze nad wszystkie rozumowania i panujące częstokroć*

³² S. Weil, dz. cyt., s. 103.

³³ R. Dmowski, *Dopełnienia*, w: R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, s. 97–98. Podkr. moje – Z.K.

³⁴ Tamże, s. 98. Podkr. moje – Z.K.

*nad osobistym instynktem samozachowawczym, gdy nie są znieprawione lub wyrwane z korzeniem, zmuszają człowieka do działania nie tylko wbrew dekalogowi, ale wbrew sobie samemu (...)*³⁵.

Również kiedy Józef Maria Bocheński uzasadnia wartość narodowości, charakterystycznie wskazuje na *potężne moce*, które legły u jej podstaw – w jego ujęciu oddziaływały bowiem na nas „zebrane w ciągu wieków i *potężnie działające wpływy wszelkiego rodzaju*, od fizyko-chemicznych do religijnych włącznie”³⁶. Dlatego jest czymś zrozumiałym, że – obok oparcia w chrześcijaństwie – pragnie zarazem ugruntować postawę identyfikacji narodowej na kratofanicznym elemencie *instynktu i nieświadomości*. Gloryfikacja instynktu i nieświadomości w rozumowaniu Bocheńskiego – podobnie jak w myśleniu Dmowskiego – ujawnia się w dystansie wobec jednostkowej wolności i przyjmuje postać negacji wolnego wyboru przynależności narodowej. W swoim eseju *O patriotyzmie* przedstawia najpierw określenie Polaka, zaznaczając, że są wypadki niejasne, kiedy nie wiadomo, czy ktoś jest Polakiem – w takich wypadkach ma decydować jednostkowe przyznanie się do polskiej narodowości. W późniejszych uwagach, sprzecznie twierdzi on jednak, że narodowość i wynikające z niej obowiązki pozostają poza wolnym wyborem: „*Nie wynika z tego jednak, by owo przyznanie się zależało od wolnego wyboru*. Przynależność do określonej ojczyzny jest pewnym zobowiązaniem wobec dawcy życia i kultury, opartym na pewnych zależnościach faktycznych (urodzeniu, wychowaniu itp.) – z drugiej strony przejawia się w strukturze psychicznej, która określa, że dany człowiek jest Polakiem np., a nie Niemcem. *Akt woli nie może zmienić ani owej zależności faktycznej, ani posiadanej struktury duchowej, a mianowicie cech charakteru, rozumienia dla pewnych wartości, nabytego obyczaju, itp.*”³⁷.

Również Jacek Woroniecki przedstawia postawę identyfikacji narodowej (a ściślej – patriotyzmu) zarówno jako bezpośredni wyraz chrześcijańskiej miłości bliźniego³⁸, jak i jako postawę opartą na *nieświadomym* – a więc jako tako na kratofanicznym – poczuciu pokrewieństwa. Co się tyczy tego ostatniego, to – opierając się na osobliwej doktrynie, która chce widzieć w narodzie wspólnotę krewnych (a która, z jakichś nie znanych bliżej powodów, nie uwzględnia faktu mobilności społecznej i istnienia społeczności wielkomijskich) – Woroniecki charakterystycznie widzi punkt oparcia owego narodowego pokrewieństwa w „*nieświadomej łączności*”: „Można być pewnym, że w każdym środowisku społecz-

³⁵ Tamże, s. 98–99. Podkr. moje – Z.K.

³⁶ J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, w: J. M. Bocheński, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, Warszawa–Komorów 1999, s. 10. Podkr. moje – Z.K.

³⁷ Tamże, s. 16. Podkr. moje – Z.K.

³⁸ Zob. J. Woroniecki, dz. cyt., t. 2, cz. 2, Lublin 1986, s. 123.

nym, w każdym mieście czy okolicy wiejskiej, w dziesiątym pokoleniu wszyscy są spokrewnieni ze sobą i stwarza to tę pewną *nieświadomą łączność*, którą uświadamia w nich i pogłębia obyczaj i wspólny język, tak wyróżniające i wyodrębniające go spośród innych”³⁹.

Jak się wydaje, główne źródło potęgi mocy narodowych leży w narodowo zorientowanej, wieloletniej socjalizacji pierwotnej. Jak bowiem wiadomo, proces wychowania ku postawie identyfikacji narodowej występuje bardzo wcześnie i obejmuje – zarówno przed okresem szkolnym, jak i w tym okresie (a zwłaszcza w nim) – kilkanaście lat. Dlatego jest w stanie naturalnie wyrzucić piętno, które może wydawać się niezatarte i które potem projektowane jest na struktury biologiczne, współtworząc pojęcie „krwi” czy ideologiczne pojęcie rasy itd. Wspomnienia M. A. Krąpca dotyczące sposobu, w jakim był wychowywany w szkole są bardzo charakterystyczne i zapewne niejeden z nas mógłby przytoczyć analogiczne zjawiska ze swojej własnej edukacji: „W szkole powszechnej nauczycielka wymagała od nas znajomości całego pocztu królów polskich i nie mając jeszcze dziesięciu lat, już znałem na pamięć władców od Mieszka I do Poniatowskiego. A nadto, byliśmy wychowani uważać niejako za swoje przeżycia walki Mieszka czy Chrobrego z Niemcami, albo napady Rusi Kijowskiej na Polskę. Grunwald, Chocim nie stanowiły – w codziennym doświadczeniu – jakichś rzeczy oddalonych, były to nasze osobiste przeżycia. Stąd, **polskość**, ugruntowana na fundamencie pamięci, stała się z czasem korzeniem naszego życia teraźniejszego”⁴⁰.

Identyfikacja narodowa jako *perpetuum mobile*

Uczucia narodowe stanowią bardzo realne, często właśnie nieświadome i instynktowne moce. One to tłumaczą fakt, że ludzie narodowi skupiają się na swojej własnej „swojskości” oraz że, spoglądając z lękiem na potężne obce „swojskości”, owo skupienie się jeszcze bardziej potęgują. Moce te i ów lęk powodują, że postawa identyfikacji narodowej staje się swoistym *perpetuum mobile*. Co prawda ekscesy nacjonalizmu i uniwersalny ideał miłości bliźniego sprawiają, że „trudno zaiste dziwić się, że raz po raz ktoś pragnie być »obywatelem świata«”⁴¹. Ale nawet gdyby ktoś dostrzegł konieczność zdystansowania się do narodowych mocy, może

³⁹ Tamże, s. 123–124. Podkr. moje – Z.K.

⁴⁰ M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 65. Pogrubienie M. A. Krąpca.

⁴¹ J. Szacki, *Patriotyzm i kosmopolityzm: sens i bezsens przeciwstawienia*, <http://www.biblioteka.uksw.edu.pl/sge/wyklady/szacki.html>.

pojawić się w nim lęk, że członkowie obcego narodu tego samego nie uczynią. Wyzbywszy się zatem swoich własnych mocy, stałby przed sytuacją niewygodną.

Po pierwsze, nie miałyby najpierw mocy, które w ramach wrogiej konfrontacji, mógłby członkom innych narodów przeciwstawić. Kiedy bowiem zdeklarowanemu człowiekowi narodowemu z obcego narodu (z wszystkimi mocami, wartościami, jaką naród ten wnosi) nie można przeciwstawić niczego innego oprócz prostego stwierdzenia, że się nie identyfikuje z żadnym narodem, instynktownie popada się w poczucie niepewności, niższości, bycia przytłoczonym obcą mocą. W przypadku tym okazuje swoją szczególną aktualność łacińskie *dictum: Nec Hercules contra plures*. (Tego stanu rzeczy kosmopolita musi być zresztą bardzo dobrze świadomy, aby jego projekt mógł zostać zrealizowany).

Po drugie, człowiek, który jest gotów zdystansować się do uczuć narodowych, może się obawiać, że dystansując się doń, pozbawia się niezbędnej motywacji do tego, aby walczyć zbrojnie z ludźmi obcymi narodowo wówczas, kiedy ewentualnie przyszliby oni podbić jego kraj, po to by zniewolić lub zabić jego i jego bliskich. W obliczu tych dwóch faktów nie pozostaje mu zatem nic innego, jak zaniechać ewentualnej myśli o dystansie do mocy narodowych i poddać się im – oddać się swojemu narodowemu *plures*, które w nim i poza nim tkwi, aby znaleźć przeciwwagę dla *plures* obcego. Z drugiej strony, każdy członek obcego narodu może przeprowadzić podobne rozumowania – podobnie może lękać się dystansu do swoich uczuć narodowych i ostatecznie ugruntowywać się w swojej postawie narodowej. W ten sposób lękając się mocy przeciwnej i obawiając się jednostronnego „rozbrojenia”, ludzie narodowi samonapędzają w sobie samych spiralę uczuć narodowych.

Kosmopolityzm jako negacja narodowego poganizmu

Fakt, że w postawie narodowej wchodzi w grę ekspresja potężnych mocy posiada z interesującego nas tu punktu widzenia – z punktu widzenia kosmopolityzmu jako wartości chrześcijańskiej – istotne znaczenie. W obliczu ich potęgi kosmopolityzm staje się mianowicie obrońcą chrystianizmu przed mniej lub bardziej ukrytymi formami narodowego poganizmu, nacjolatrii. Między sferą mocy a sferą *sacrum* istnieje bowiem istotna bliskość⁴², tak że doświadczenie mocy

⁴² W niniejszych refleksjach nie ma miejsca na rozważenie kwestii, czy chodzi o *bliskość* o czy *tożsamość* mocy i *sacrum*. Zdaniem G. van der Leeuwa, doświadczenie mocy jest najbardziej pierwotnym doświadczeniem religijnym, które prowadzi do ukonstytuowania *sacrum*. Należy przy tym zaznaczyć, że odmiennie traktuje on chrześcijaństwo, uznając je za religię opartą na transcendentnej łasce. Zob. G. van der Leeuw, dz. cyt., *passim*, oraz na interesujący nas temat: G. van der Leeuw, *Die Wirklichkeit des Heidentums*, Furche-Jahrbuch, XXI (1935).

może prowadzić do uczynienia z mocy przedmiotu religijnego. Wobec mocy bowiem pozostaje jedna alternatywa: albo się wobec niej dystansuje i z nią walczy, albo – jeśli się w tej walce *ostatecznie* i *bez odwołania* przegrywa – oddaje się jej cześć: jest bowiem „rzeczą konieczną poddać się temu, co silniejsze”⁴³. Kiedy moc narodu staje się obiektem religijnym, istnieją dwie możliwości jej stosunku do chrześcijańskiego Obiektu czci.

W jednej możliwości moc narodu może się usamodzielnic i stać się odrębnym i niekiedy rywalizującym wobec chrześcijańskiej wiary przedmiotem religijnej, pogańskiej czci; w jej ramach nie mówi się jedynie, że nasz naród jest wyższy od innych narodów (co jest dość często praktyką), ale że jest wręcz *über alles*. W mniej skrajnych formach nacjolatrii, jak na przykład u XIV-wiecznych Czechów, nazwę „Bohemus” wywodzono od słowa „Boh”⁴⁴. Hieronim z Pragi pisał natomiast, że „*sacrosanta communitas bohemica* obejmuje wszystkie stany i stopnie społeczne: zarówno króla, rycerza, wasala, chłopca, kanonika, prezbitera, rajcę i rzemieślnika”⁴⁵. Gdyby pominąć język rodzenia (a przyjąć język stworzenia) nie byłoby jasne, czy wypowiedź Piotra Skargi odnosi się do ojczyzny (do której *de facto* odnosi się), czy *do samego Boga*: według niego bowiem ojczyzna to matka, „która was urodziła i wychowała, nadała i wyniosła (...), od której imię macie i *wszystko co macie od niej jest*, która gniazdem jest matek waszych i powinowactw waszych i komorą dóbr waszych wszystkich”⁴⁶.

W drugiej możliwości sakralność narodu i sakralność religii może niepostrzeżenie połączyć się w jedną, nierozróżnialną sakralność religijno-narodową. W przypadku Szatowa z *Biesów* Dostojewskiego, który wyraża pogląd samego autora owo połączenie jest ewidentne: „Naród jest ciałem bożym. Każdy naród dopóty jest narodem, dopóki ma własnego wyłącznego Boga, a innych bogów odrzuca bez żadnego kompromisu, dopóki wierzy, że swoim Bogiem zwycięży i wyprze ze świata obcych bogów (...). Lecz prawda jest jedna, a więc tylko jeden naród może

⁴³ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 285. Tłum. zmienione.

⁴⁴ F. Smahel, *La revolution hussite, une anomalie historique*, Paris 1985, s. 87.

⁴⁵ Cyt. za: Tamże, s. 173.

⁴⁶ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Kraków 1857, s. 18. Podkr. moje – Z.K. Por. wiersz Ignacego Krasickiego (wyd. w 1774 r.): „*Święta miłości kochanej ojczyzny*” (Podkr. moje – Z.K.) czy też odnoszące się do wartości narodowych zdanie Stańczyka z *Wesela*: „Ale Świętości nie szargać, bo trza, żeby święte były”. S. Wyspiański, *Wesele*. Dramat w 3 aktach, Kraków 1969, s. 92. Jest w tym kontekście uderzające i charakterystyczne, że niezwykle rzadko mówi się (wyjątek stanowi tu pomysł A. Comte’a z jego kultem Ludzkości) o *świętości ludzkości, rodu ludzkiego*. (A przecież, patrząc nieco ironicznie, można by się zastanowić, jak wielka świętość musiałaby zostać przypisana ludzkości pojętej jako zbiór poszczególnych świętości narodowych!). Mówienie takie byłoby dość trudne, ponieważ musiałoby również „uświęcić” inne, *obce* narody, których nikt nie jest bynajmniej skłonny uważać za „święte”.

mieć prawdziwego Boga, chociażby inne narody miały własnych wielkich bogów. Jedyny naród »bogonośca« to naród rosyjski”⁴⁷.

Jak filozofować kosmopolitycznym młotem

Z dokonanych w tej wypowiedzi analiz płynnie praktyczny wniosek dla każdego kandydata na kosmopolitę. Skoro bowiem identyfikacja narodowa opiera się na potężnych mocach narodowych i tak bardzo angażuje głębokie struktury człowieczeństwa, nie da się jej przezwyciężyć inaczej niż poprzez długi, wieloletni wysiłek – być może poprzez wysiłek trwający tak samo długo, jak proces narodowo zorientowanej socjalizacji pierwotnej. Oprócz cierpliwości, czymś niezbędnym jest też ciągła świadomość i obserwacja mocy narodowych, wielorakości sposobów ich pojawiania się oraz parareligijnych tendencji w nich zawartych. Tak jak w innych przypadkach, tak i tu najwłaściwszym sposobem przezwyciężenia nieakceptowalnych, ale mocnych skłonności ludzkiej natury zdaje się być nie tak bardzo walka (gdyż walka prowadzi często tylko do wzmocnienia tego, co ma osłabić) – ale ciągła świadomość, *obserwacja*. Należy z pewnością *filozofować młotem*⁴⁸, ale młotem owym nie należy rzucać i wywijać jak Thor, ale raczej jak cierpliwy konserwator zabytków, który przez liczne, ale lekkie uderzenia w wierzchnią warstwę powoduje stopniowe i nieszkodliwe dla dzieła sztuki odsłonięcie pierwotnego obrazu⁴⁹.

⁴⁷ Cyt. za: A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna. Od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 468.

⁴⁸ Por. tytuł pracy F. Nietzschego: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem)*.

⁴⁹ Jak zaznaczyłem w wstępie, w artykule tym zostały podjęte tylko pewne problemy związane z pojęciem kosmopolityzmu; ze względu na szczupłość tej wypowiedzi niektóre z podjętych problemów mogły zostać jedynie zasygnalizowane. Osobnego omówienia wymaga kwestia duchowego aspektu kosmopolityzmu to znaczy wartości, jakie niesie ze sobą ta postawa w obszarze ludzkiej wolności. Należałoby również wskazać na skomplikowany zespół zagadnień, do jakich prowadzi aplikacja kosmopolityzmu do życia publicznego. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania w tej płaszczyźnie, można z góry zwrócić uwagę na przykład na newralgiczny punkt w postaci problemów gospodarczych. Państwa narodowe są jednocześnie jednostkami gospodarczymi o określonych potrzebach i możliwościach – i w tym kontekście kosmopolityzm nie powinien dogmatycznie dążyć do dania zagadnieniom etyczno-duchowo-religijnym przewagi na zagadnieniami gospodarczymi, domagając się jakiejś jasno sformułowanej kosmopolitycznej polityki gospodarczej. Winniśmy raczej być świadomi wieloaspektowości, różnorodności i niełatwej przekładalności zasad jednej sfer życia ludzkiego na zasady innej sfery. Sprawa ta nabiera szczególnej ważności w dyskusjach wokół strategii ekonomicznych Unii Europejskiej. Podkreślając niezwykle wielką wagę braterstwa wszystkich ludzi, kosmopolici nie powinni zapominać, że pominięcie faktu, iż państwa narodowe są nadal jednostkami gospodarczymi mogłoby prowadzić do istotnych perturbacji ekonomicznych.

Niezwykle ważną kwestią jest również omówienie relacji między obywatelnością a kosmopolityzmem – niezwykle ważną kwestią jest wskazanie, że można być pełnoprawnym obywatelem, nie będąc członkiem żadnej narodowości. Nie od rzeczy byłaby w końcu analiza wpływu, jaki wywiera kwestia globalizacji i antyglobalizacji na problem rozumienia kosmopolityzmu.