

ROZMOWY PONAD GRANICAMI CZYLI O ETYCE OBYWATELI ŚWIATA

Poprzez kosmopolityczną edukację, ale także poprzez emigrację uczymy się czegoś więcej o nas samych. Stoicy uważali, że badanie człowieczeństwa w kontekście całego świata jest wartościowe dla naszej samoświadomości. Widzimy siebie jaśniej, kiedy ujmujemy się w relacji do innych osób. Wtedy też dochodzimy do zrozumienia, co w naszych działaniach jest niekonieczne i lokalne, a co szerzej i głębiej dzielone z innymi.

Jak pisze współczesny filozof kosmopolityzmu, wychowany w Ghanie, a obecnie wykładający na Rockefeller University w Nowym Jorku i w Center of Human Values na Princeton University, Kwame Anthony Appiah, kosmopolityzmu „nie powinno się postrzegać jako jakiegoś nadzwyczajnego osiągnięcia: bierze on początek z prostej idei głoszącej, że tak w ludzkiej wspólnocie, jak we wspólnotach narodowych, musimy rozwijać nawyki współistnienia: rozmowy, w jej najstarszym znaczeniu, wspólnego życia, stowarzyszenia”¹. Choć dziś dotarcie do Rzymu w niczym nie przypomina słynnej niemal dwuletniej podróży Goethego, znanej z jego dzieła *Podróż włoska*, różnice między kulturami stają się coraz bardziej jaskrawe, a granica między Północą a Południem coraz ostrzej zarysowana. Pojęcie „globalnej wioski” stworzone w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku przez Marshalla McLuhana, jest – jak trafnie zauważył Ryszard Kapuściński – jedną z największych pomyłek współczesnej kultury. „Bo istota wioski polega na tym, że jej mieszkańcy znają się blisko, obcuja ze sobą, dzielą wspólny los. Tymczasem niczego takiego nie można powiedzieć o społeczeństwie naszej planety, które raczej przypomina anonimowy tłum na jednym z wielkich lotnisk, tłum pędzących w pośpiechu, wzajemnie obojętnych i nieznających się ludzi”². Problem stanowi nie tylko obojętność, niechęć, lęk wobec inności, są nim bowiem także polityczne przeszkody stawiane przed uchodźcami ubiegającymi się o azyl w krajach Zachodu. Zgodnie z rozróżnieniem obecnym w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pojęcie kosmopolityzmu moralnego obejmuje obowiązek pomocy wszystkim, także obcym (którzy cierpią na przykład z powodu głodu), oraz obowiązek respektowania i propagowania praw człowie-

¹ K. A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 17.

² R. Kapuściński, *Inny w globalnej wiosce*, w: tenże, *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006, s. 61.

ka³. Problem kosmopolityzmu moralnego to zatem również problem realnej gwarancji przestrzegania praw człowieka w dzisiejszym świecie.

W mozaice problemów dotyczących emigracji chciałabym zatrzymać się na jednym: na s z u k a n i u możliwości p o r o z u m i e n i a ludzi żyjących pod dachem jednego świata. Emigrując, stykamy się bowiem z różnymi kulturami, ethosami przekonań, wartości i zachowań, niekoniecznie zbliżonymi do tych, które wynosimy z ojczywego domu (narodu, państwa). Zagadnienie to obejmuje przede wszystkim p y t a n i e o e t y k ę: o uniwersalne zasady postępowania oraz zobowiązania wobec innych. Diogenes z Synopy, choć wiódł życie na marginesie znanego mu świata, zapytany o kraj pochodzenia, stwierdził: „Jestem obywatelem świata”⁴. Sformułowanie to było w epoce starożytnej kontrowersyjne, stało za nim odrzucenie poglądu, zgodnie z którym obywatel przynależał do konkretnego polis, do konkretnej wspólnoty społecznej, której winien był lojalność. Dziś można powiedzieć, że pojęcie kosmopolityzmu obejmuje przede wszystkim pełne współczucie zainteresowanie innymi ludźmi. Appiah zauważa, że w pojęciu tym splatają się dwa wątki: to, że mamy obowiązki wobec innych (nie tylko wobec przyjaciół czy rodziny, ale również wobec tych, z którymi złączeni jesteśmy formalnymi więzami wspólnego obywatelstwa), oraz to, że powinniśmy poważnie traktować wartość życia konkretnych ludzi (a nie życia w ogóle), co pociąga za sobą zainteresowanie ich praktykami i przekonaniami.

Etykę nie tylko współczesnych emigrantów, kosmopolitów i uchodźców, ale wszystkich mieszkańców Ziemi, chciałabym nazwać etyką obywateli świata. Wydaje się, że dopóki żywy będzie ideał r o z m o w y p o n a d g r a n i c a m i, ideał porozumienia co do uniwersalnych zasad i zobowiązań, dopóty pojęcie emigracji rozumianej jako w y k o r z e n i e n i e tracić będzie na znaczeniu. Emigrowanie oznaczać będzie życie w świecie rozszerzonej odpowiedzialności i zobowiązań. Żyjąc w coraz bardziej „zazębiającym się” świecie, ludzie życzyliby sobie, aby pojęcia obczyzny, wygnaństwa czy uchodźstwa straciły dramatyczne zabarwienie i aby cały świat stał się miejscem wyznawania podobnych wartości. Jak zauważył Czesław Miłosz, Dante po wygnaniu z Florencji przemieszczał się z miasta do miasta – dziś nie leżą one „za granicą”, lecz na terenie jednej Italii. „Czy nie może się zdarzyć – pytał Miłosz – że wraz z kurczeniem się planety Ziemi dystanse, ale też różnice pomiędzy poszczególnymi krajami będą coraz bardziej się

³ Zob. P. K l e i n g e l d, E. B r o w n, hasło „Cosmopolitanism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>. Obok kosmopolityzmu moralnego autorzy hasła wymieniają również kosmopolityzm ekonomiczny reprezentowany m.in. przez Friedricha von Hayeka oraz Milтона Friedmana.

⁴ D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Kosińska i in., PWN, Warszawa 1988, s. 343.

zmniejszać? Może dałoby się już patrzeć na wędrówki nowoczesnych pielgrzymów jako na przenosiny z miejsca na miejsce w obrębie jednego kraju, czy nazwiemy ten kraj Europą, kontynentem czy światem?”⁵.

W dzisiejszym świecie nie można mówić nawet o względnym pokoju. Media alarmują o codziennym rozlewie krwi, o morzu przemocy, cierpieniach dzieci, o handlu kobietami, wykorzystywaniu umierających z głodu mieszkańców Afryki przez bogate koncerny farmaceutyczne do testowania nowych leków. Nie sposób przechodzić obojętnie, ze wzruszeniem ramion, obok tych ludzi, krzyczących z ekranów telewizorów o pomoc. Ich życie, dzięki możliwościom technicznym, a także dzięki poznaniu, jakie daje emigracja, wchodzi w zakres naszej wiedzy. Jak pisze Appiah: „Każda osoba, o której coś się wie i na którą można mieć wpływ, jest kimś, wobec kogo ma się obowiązki: stwierdzić to znaczy po prostu potwierdzić samą ideę moralności. Wyzwanie zatem polega na tym, żeby umysły i serca ukształtowane przez długie tysiąclecia życia w lokalnych gromadach wyposażyć w idee oraz instytucje, które pozwolą nam żyć razem jako globalne plemię, którym się staliśmy”⁶.

W roku 2003, dwa lata po zamachu terrorystycznym na World Trade Center, pierwsza dama amerykańskiej filozofii Martha Nussbaum napisała, że coraz rzadziej nasze współczucie przekracza granice naszych państw. W jednym ze swoich tekstów wspomina spotkanego kiedyś sikhijskiego taksówkarza, uchodźcę politycznego z Pendżabu, który żalił się jej, że często słyszy od klientów, iż powinien wrócić do własnego kraju. Choć przywódcy polityczni Stanów Zjednoczonych – konkluduje Nussbaum – często wygłaszają pochwały na temat tolerancji, jednocześnie używają języka polaryzacji i podziałów na „my” i „oni”⁷. Czym wobec tego powinna być lojalność wobec kraju, w którym się żyje? Czy powinniśmy darzyć zaufaniem ideały patriotyczne, które często prowadzą do nacjonalizmu? Choć Nussbaum uważa je za prowincjonalne, przyznaje także, mamy prawo darzyć własny kraj uczuciem szczególnym. Porównuje relację, jaka łączy człowieka z własnym narodem do jego relacji do potomstwa. Tak jak rodzice kochają swoje dzieci bardziej niż inne, lecz nadal mogą i powinni zabiegać o takie państwo, w którym wszystkie dzieci żyją w przyzwoity sposób, tak też my możemy kochać nasz kraj bardziej niż inne, jednocześnie zabiegając o lepszy świat, w którym wszyscy obywatele mogą wieść życie na przyzwoitym poziomie⁸.

Nussbaum powtarza słowa Diogenesa, twierdząc, że najpierw powinniśmy uważać się za o b y w a t e l i ś w i a t a żyjących w światowej wspólno-

⁵ Cz. Miłoś, *O wygnaniu*, w: tenże, *Szukanie ojczyzny*, Znak, Kraków 1996, s. 204.

⁶ Appiah, dz. cyt., s. 11.

⁷ Por. M. Nussbaum, *Compassion and Terror*, „Daedalus”, t. 132 (2003) nr 1, s. 11.

⁸ Por. *An Interview with Martha Nussbaum*, „The Dualist”, t. 11 (2004), s. 64n.

cie istot ludzkich, i dodaje, że to edukacja obywatelska powinna przygotować nas do wierności wobec całego świata. Jest jednocześnie przekonana, że wierność wobec swojego kraju, przejawiająca się często w ekstremalnym patriotyzmie, może działać destrukcyjnie i niszcząco wobec zabiegów na rzecz ogólnoświatowego pokoju. Nawet umiarkowany patriotyzm często zamyka ludziom oczy na interesy czy warunki życia tych, którzy znajdują się poza ich krajem. Najgłośniejszymi chyba wrogami kosmopolityzmu byli Hitler i Stalin, którzy nie tylko prowadzili – jak można by powiedzieć, posługując się terminologią Richarda Rorty’ego – „politykę różnicy”, ale żądali od swych „poddanych” lojalności jedynie wobec pewnej części ludzkości (narodu, klasy), a wykluczali lojalność wobec ludzkości w ogóle.

Nussbaum sprzeciwia się również twierdzeniom Samuela Huntingtona, który pisze między innymi: „Amerykańscy rzecznicy wielokulturowości [...] odrzucają spuściznę kulturową swojego kraju, [...] chcą stworzyć kraj wielu cywilizacji, czyli nienależący do żadnej i pozbawiony kulturowego jądra. Bez względu na związki ekonomiczne, przepaść kulturowa dzieląca społeczeństwa Ameryki i Azji wyklucza ich połączenie się we wspólnym domu”⁹. Zdaniem Nussbaum, postawy propagowane przez Huntingtona prowadzą do hermetyczności, do podziału świata na Amerykę i resztę, którą traktuje się z pełną wyższości obojętnością. Nie jest to droga pokoju ani międzynarodowej solidarności. Ponadto wydaje się, że argumenty Huntingtona będą przekonujące tylko wtedy, gdy z wielokulturowością czy kosmopolityzmem łączyć będziemy odrzucenie etyki uniwersalnej.

Z drugiej strony, patriotyzm nie musi sprzeciwiać się kosmopolityzmowi, a lojalność lokalna może iść w parze z lojalnością ogólnoludzką. Appiah, przywołując przykład Daniela Derondy, bohatera powieści George Eliot pod tym właśnie tytułem, angielskiego dżentelmena, który dopiero jako dojrzały mężczyzna odkrywa swe żydowskie pochodzenie, zauważa, że lojalność wobec tego, co lokalne, określa to, kim naprawdę jesteśmy. Podstawą budowania etyki obywateli świata musi więc być lojalność wobec najbliższego otoczenia, zgodnie ze słowami Cyserona, że „najlepszym sposobem podtrzymania współżycia i spójni między ludźmi będzie, jeśli największą życzliwość okazemy temu, kto jest z nami najściślej związany”¹⁰. Poczucie własnej tożsamości oraz możliwość odniesienia swoich aktualnych przeżyć do doświadczeń narodowej wspólnoty emigrantów wrzuconych w nowy świat często pozwala przetrwać najtrudniejsze chwile.

Argumenty za dążeniem do społeczeństwa obywateli świata, a co za tym idzie – za ideą świata, w którym różnice między rasami, narodami, tradycja-

⁹ S. H u n t i n g t o n, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 540-542.

¹⁰ Cyt. za: A p p i a h, dz. cyt., s. 16.

mi i religiami przestają być zarzewiem konfliktu i wojny, Nussbaum formułuje na podstawie poglądów charakterystycznych dla myśli stoickiej. Można wyróżnić co najmniej trzy takie argumenty¹¹.

Po pierwsze, poprzez kosmopolityczną edukację, ale także poprzez emigrację uczymy się c z e g o ś w i ę c e j o n a s s a m y c h. Stoicy uważali, że badanie człowieczeństwa w kontekście całego świata jest wartościowe dla naszej samoświadomości. Widzimy siebie jaśniej, kiedy ujmujemy się w relacji do innych osób. Wtedy też dochodzimy do zrozumienia, co w naszych działaniach jest niekończące i lokalne, a co szerzej i głębiej dzielone z innymi.

Poruszającym zobrazowaniem tego argumentu mogą być dwa fragmenty głośnego filmu Caroline Link *Nigdzie w Afryce* z roku 2001, z epickim rozmachem opowiadającego o rodzinie niemieckich Żydów zmuszonych do emigracji z hitlerowskich Niemiec do Kenii. Historię rodziny Redlichów można odnieść do losów wszystkich tych, którzy w różnych miejscach świata traktowani są jako „inni”, bo są obcy. „Inność” emigrantów czy uchodźców może budzić pogardę i strach. Podobnie jak naziści wykluczali ze społeczeństwa Żydów dlatego, że byli oni Żydami, tak Jettle, niemiecka Żydówka, z pogardą traktuje masajskiego kucharza (każe mu na przykład nauczyć się języka niemieckiego, by mogli ze sobą wymieniać komunikaty na temat posiłków). Dopiero później – pod wpływem swej córki – dostrzega, że „różnice są piękne”, ale dostrzega i to, że wszyscy jesteśmy równi w naszej ludzkiej kruchości. Jeden z najbardziej poruszających obrazów tego filmu przedstawia umierającą kobietę z plemienia Masajów, leżącą pod drzewem w wiosce. Patrząc na jej konanie, Jettle „dostrzega” swoją umierającą matkę wywiezioną do obozu koncentracyjnego. Stąd jej dramatyczna prośba, by wnieść kobietę do chaty, gdzie będzie mogła umrzeć w spokoju, z daleka od setek ciekawskich spojrzeń. I drugi kadr z filmu: wyjazd Redlichów z Kenii po zakończonej wojnie. Do okna pociągu podchodzi Masajka, która sprzedaje banany. Kiedy Jettle mówi, że nie ma pieniędzy, bo jest „biedna jak małpa”, Masajka podaje jej przez okno jeden owoc: „Oto banan dla biednej małpy”. Obiektyw kamery zatrzymuje się na dłoniach obu kobiet splecionych w serdecznym uścisku. Różnice w tradycji, kulturze, religii, historii, kolorze skóry czy pochodzeniu tracą na znaczeniu, gdy w sumieniu budzi się wrażliwość, zrozumienie, współczucie, a przede wszystkim świadomość, że jesteśmy równymi obywatelami świata. To nie tylko poryw uczucia – to głos rozumu.

Po drugie, postęp w rozwiązywaniu problemów zależy od międzynarodowej współpracy. Globalnego planowania, wiedzy na temat świata oraz umiejętności rozpoznania wspólnej przyszłości wymagają nawet projekty

¹¹ Zob. M. N u s s b a u m, *Patriotism and Cosmopolitanism*, „The Boston Review” 1994, <http://www.soci.niu.edu/~phildept/Kapitan/nussbaum1.html//>.

ekologiczne. Nie oznacza to, że potrzebujemy jedynie znajomości geografii i ekologii innych państw – przede wszystkim musimy dojść do porozumienia z ludźmi, z którymi będziemy na te tematy rozmawiać. Taki globalny dialog powinien opierać się na szacunku wobec ich tradycji. Appiah zauważa: „Jest kilka wartości, które są i powinny być uniwersalne, tak jak istnieje całe mnóstwo wartości, które muszą pozostać lokalne. Nie możemy się spodziewać, że osiągniemy ostateczne porozumienie odnośnie do tego, jak uszeregować i uporządkować tego rodzaju wartości”¹².

Na jakie wspólne zasady powinniśmy się zgodzić? Emigrując, zauważamy przecież pluralizm wartości, a także to, że skazani jesteśmy na przyjęcie fallibilizmu, co równa się przyznaniu, że nasza wiedza moralna nie jest ostatecznym i gotowym pakietem, a wręcz przeciwnie – podlega rewizji i przebudowie w obliczu nowych faktów. Jak pisał Miłosz, „kto pożegna swój kraj, jego krajobrazy i obyczaje, zostaje rzucony na ziemię niczyją podobną do pustyni, jak ta, którą eremici wybierali, żeby tam modlić się i rozmyślać. Wtedy jedynym sposobem przeciwko utracie orientacji jest ustanowić na nowo swoje własne północ, wschód, zachód i południe”¹³.

Szukając uniwersalnych zasad, możemy znaleźć je choćby w personalizmie Jacquesa Maritaina czy etyce Dalajlamy. Źródłem takich zasad nie są jednak pojęcia metafizyczne czy religijne, które wielu współczesnych filozofów uznaje za własność jednostkowej tradycji. Maritain pisze: „Ludzie o całkowicie odmiennych, nawet przeciwstawnych sobie poglądach metafizycznych czy religijnych, mogą [...] dochodzić, nie w wyniku tożsamości doktryny, ale w wyniku analogicznego podobieństwa zasad praktycznych, do tych samych wniosków praktycznych. Mogą zatem podzielać tę samą praktyczną wiarę świecką, jeżeli podobnie oddają cześć, niekoniecznie z podobnych powodów, prawdzie i inteligencji, godności ludzkiej, wolności, miłości braterskiej i absolutnej wartości dobra moralnego”¹⁴. Dalajlama natomiast zauważa, że choć w przeszłości wyznawanie danej religii pociągało za sobą postępowanie zgodne także z jej zasadami etycznymi, dziś sytuacja się zmieniła, dlatego należy szukać innych sposobów ustalenia podstawowych zasad etyki: „Apeluję [...] o podejście do etyki oparte na zasadach uniwersalnych, a nie religijnych”¹⁵. Określa ją jako *e t y k ę c n o t y, p o w ś c i ą g l i w o ś c i i w s p ó ł c z u c i a*, które uważa za uczucie najwyższe.

Konsens co do zasad zostanie osiągnięty, pisze Nussbaum, jeśli będziemy „szukać zgody we wnioskach bez poszukiwania zgody w przesłankach”.

¹² Appiah, dz. cyt., s. 20.

¹³ Miłosz, *O wygnaniu*, s. 208.

¹⁴ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1993, s. 119.

¹⁵ Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Kozieł, Politeja, Warszawa 2000, s. 5n., por. s. 51-78.

I dalej: „Tym, co przenika to poszukiwanie, nie jest utrata nadziei, lecz szacunek. Ponieważ szanujemy naszych bliźnich, którzy są sceptykami, katolikami lub utylitarystami, nie wymagamy od nich przyswojenia sobie naszych fundamentalnych wartości metafizycznych – bez względu na to, jakie są to wartości – i nie argumentujemy w sposób, który dla uznania wniosku wymagałby od nich nawrócenia się na naszą doktrynę”¹⁶.

Po trzecie, poprzez kosmopolityzm rozpoznajemy nasze m o r a l n e z o b o w i ą z a n i a wobec reszty świata. Standard życia, jakim możemy się cieszyć w krajach Europy czy Ameryki, nie jest powszechny. Musimy tak wychowywać nasze dzieci, aby miały one świadomość tych problemów. W przeciwnym razie kształtować będziemy narody moralnych hipokrytów i egoistów, którzy mówią językiem uniwersalizującym, ale świat jest dla nich w istocie ograniczony do ich własnego punktu widzenia. Jeśli naprawdę wierzymy w to, że ludzie są równi i wyposażeni w niezbywalne prawa, jesteśmy moralnie zobowiązani do myślenia o tym, co robić, aby prawa te stały się własnością wszystkich ludzi. Przypomina mi się w tym miejscu kontrast, o którym pisze w jednym ze swych tekstów Ryszard Kapuściński, dramatyczna różnica między światem Południa a światem Północy, między światem umierającego z głodu Sudanu a światem sytego i roześmianego Rzymu. Cesarz reportażu uważał, że winą za ten stan rzeczy, metafizyczną winą w rozumieniu Karla Jaspersa, obarczeni jesteśmy my wszyscy, skoro oglądając w telewizji smutne twarze umierających z głodu dzieci, spokojnie jemy kolację albo ucinamy sobie drzemkę¹⁷.

Jak pisze Appiah, prawdą wyznawaną przez kosmopolitów jest ta, zgodnie z którą „każda ludzka istota ma obowiązki wobec innych”, prawda, że „każdy się liczy”¹⁸. Łatwo się z tym zgodzić, sytuacja staje się bardziej skomplikowana, kiedy zapytamy, jakie to obowiązki. Czy powinniśmy wyzbyć się wszystkich swoich oszczędności, aby pomóc głodującym dzieciom? Czy powinniśmy odmawiać sobie kupienia biletu do teatru, aby przeznaczyć pieniądze na zwalczanie dyzenterii w Trzecim Świecie? Załóżmy, proponuje Appiah, że uważamy, iż brak interwencji w celu ocalenia czyjegoś życia (dlatego że w tym czasie mamy do zrobienia coś innego, dla nas wartościowego) jest moralnie równoznaczny z zabiciem tej osoby (w imię tych innych wartości). Załóżmy, że interweniujemy, wysyłamy czek. Pieniądze trafiają do wioski w Bangladeszu. Wolontariusze kupują wodę dla trzydziściora dzieci, które zmarłyby wskutek dyzenterii, gdyby nie nasza pomoc. Appiah jest prze-

¹⁶ *An Interview with Martha Nussbaum*, s. 63 (tłum. fragm. – A. G.).

¹⁷ Por. R. K a p u ś c i Ń s k i, *Drzemka sytych przed telewizorem*, w: *Ku jedności świata. Antologia tekstów w 60 rocznicę powstania miesięcznika „Znak”*, Znak, Kraków 2006, s. 475.

¹⁸ A p p i a h, dz. cyt., s. 170.

konany, że w ten sposób i tak nie przyczyniamy się do rzeczywistej poprawy szans życiowych tych dzieci, znaczenie ma dla niego bowiem przyzwoite życie, a nie życie w straszliwym cierpieniu. „Prawdziwie kosmopolityczna odpowiedź zaczyna się wraz z podjęciem próby zrozumienia, dla czego to dziecko umiera. Kosmopolityzm w równym stopniu wiąże się z inteligencją i ciekawością, co z zaangażowaniem”¹⁹. Dziś coraz głośniejsze mówi się, że głównymi przeszkodami w rozwoju wielu ubogich państw są źle funkcjonujące rządy i słabe instytucje. Problem masowego głodu, jak wykazują badania ekonomisty Amartyi Sena, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii z 1998 roku, nie dotyczy demokracji. Appiah zauważa, że choć Amerykanie najhojniej wspomagają rozwój krajów Trzeciego Świata, pod względem odsetka dochodu narodowego brutto budżet amerykański znajduje się na najniższym poziomie wśród państw pomagających biednym. Wiele z tych krajów płaci więcej za obsługę długu Stanom Zjednoczonym, niż uzyskuje z ich pomocy, większa część tej pomocy wystarcza więc tylko na zniwelowanie długu, a nie na uporanie się z realnymi problemami²⁰.

Każdego roku na malarię umiera dwa miliony ludzi, co miesiąc dwieście czterdzieści tysięcy osób umiera na AIDS. „Jeśli [...] są ludzie pozbawieni swoich podstawowych uprawnień – a takich są miliardy – wiemy, że jako zbiorowość nie wypełniamy naszych zobowiązań”²¹. Czy powinniśmy załamać ręce? Appiah twierdzi, że zobowiązania wobec innych obywateli świata nie są ani nadmierne, ani nierozsądne. Jeden z najwybitniejszych ekonomistów naszych czasów, Jeffrey D. Sachs, dowodzi, że w ciągu dwudziestu lat za cenę stu pięćdziesięciu miliardów dolarów możemy uporać się ze skrajnym ubóstwem, które pozbawia ludzi życia albo skazuje ich na życie pozbawione sensu i nadziei²². To zobowiązanie to po prostu żądanie zwykłej moralności. To wymóg mądrości, a nie heroizmu czy spotęgowanej siły uczuć. Już w osiemnastym wieku Adam Smith, pierwszy filozof ekonomii, tak formułował zasadę działania obywateli świata: „To nie delikatny przymiot poczucia ludzkości, nie słaba iskierka życzliwości, którą Natura rozjaśniła serce ludzkie, mają moc przeciwstawienia się najsilniejszym impulsom samolubstwa. To silniejszy przymiot, mocniejszy bodziec [...]. Jest to rozum, zasada, sumienie, mieszkaniec naszego serca, głos wewnętrzny, wielki sędzia i arbiter naszego postępowania”²³.

¹⁹ Tamże, s. 196.

²⁰ Por. tamże, s. 199n.

²¹ Tamże, s. 202.

²² Zob. J. S a c h s, *Koniec z nędzą. Zadanie dla naszego pokolenia*, tłum. Z. Wiankowska-Ladyka, PWN, Warszawa 2006.

²³ A. S m i t h, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, PWN, Warszawa 1982, s. 197. Por. A p p i a h, dz. cyt., s. 182.

*

Hanna Malewska, wybitna pisarka i publicystka, napisała tuż po eksplozji bomby atomowej w Hiroszynie i Nagasaki, że nową sytuację ludzkości i świata nazwać należy „epoką atomową”²⁴. Pytała, czy w obliczu nowych zagrożeń zachowa swój sens pojęcie porozumienia międzynarodowego czy gwarancji pokojowych. Wskazywała, że aby uniknąć niebezpieczeństwa totalizmu, należy szukać porozumienia uniwersalnego, opartego na wspólnych wartościach: „Może jednak znajdzie się głos, który wyrazi coś z tego, zaledwie dającego objąć się myślą [...] przewrotu. Może to będzie jakieś «posłanie» planetarne człowieczeństwa, jakaś jego spowiedź generalna i ostateczne credo. Może pożegnanie ze światem, jaki był – bo taki już nie będzie nigdy. Może nadzieja wbrew nadziei. Nie wiem”²⁵. Może tą nadzieją jest po prostu drugi człowiek. Malewska wspomina jezuitę ojca Kleischorgego, lekarza który ocalał w centrum Hiroszimy, niespełna pół kilometra od centrum wybuchu: „Odzyskawszy przytomność rzucił się ratować jeszcze żywych pod gruzami domów, zapalających się kolejno. Był w bieliźnie i boso, podmuch unicestwił jego buty. Biegał cały dzień na poranionych nogach po zgłiszczach”²⁶. Ocalał. Na ruinach świata, w którym przeżył, ratował ginących. Może to jest credo planetarnego człowieczeństwa? Credo moralne obywateli żyjących pod dachem jednego świata.

²⁴ H. M a l e w s k a, *Jakby nigdy nic*, w: t a ż, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945-1976)*, Znak, Kraków 1987, s. 187.

²⁵ Tamże.

²⁶ T a ż, *Na łamach prasy*, „Tygodnik Powszechny” 1945, nr 32.