

Maciej CHMIELIŃSKI\*

 <https://orcid.org/0000-0003-3664-0854>

## KOSMOPOLITYCZNY MONIZM *VERSUS* KOSMOPOLITYCZNY PLURALIZM: CYNICYZM I STOICYZM – DWA FILARY MORALNEGO KOSMOPOLITYZMU

### Abstrakt

**Przedmiot badań:** Na przełomie XX i XXI w. kosmopolityzm stał się przedmiotem intensywnych badań. Jednym z kluczowych zagadnień będących przedmiotem zainteresowania jest problematyka relacji pomiędzy narodową a kosmopolityczną tożsamością.

**Cel badawczy:** Celem prowadzonego badania jest porównanie dwóch modeli kosmopolityzmu, dla których relacja ta stanowi centralny punkt odniesienia. Za najbardziej charakterystyczne i jednocześnie najlepiej ilustrujące tę kwestię autor uznaje koncepcje moralnego kosmopolityzmu reprezentowane z jednej strony przez greckich cyników, a z drugiej przez stoików.

**Metoda badawcza:** Korzystając z metody historyczno-porównawczej i krytycznej, artykuł przedstawia dwie starożytne odpowiedzi na to kluczowe pytanie. Koncepcja cyników zawiera monistyczny, podczas gdy koncepcja stoików pluralistyczny model relacji między tożsamością narodową i kosmopolityczną. Zgodnie z cynickim podejściem monistycznym lojalność wobec uniwersalnych, kosmopolitycznych „praw cnoty” ma zawsze pierwszeństwo przed lojalnością wobec lokalnej lub narodowej wspólnoty, podczas gdy oparta na idei *oikeiosis* pluralistyczna koncepcja stoicka daje pierwszeństwo raczej tożsamości lokalnej i narodowej niż kosmopolitycznej.

**Wyniki:** Porównanie tych dwóch hellenistycznych koncepcji prowadzi do wniosku, że nacechowana radykalnym etycznym naturalizmem monistyczna postawa cynicka, choć psychologicznie mniej wiarygodna niż stoicka, jest moralnie spójna i nie prowadzi cynika do etyczno-psychologicznego rozdarcia. Natomiast pluralistyczna postawa stoicka, mimo iż zdecydowanie bardziej wysublimowana i psychologicznie znacznie bardziej wiarygodna, może wprowadzać element wewnętrznego konfliktu pomiędzy lojalnością wobec państwa i lojalnością wobec „praw cnoty” rządzących wspólnotą kosmopolityczną. Podkreślając za cynikami wierność wobec uniwersalnych praw cnoty, stoicy pragną bowiem jednocześnie pozostać lojalni wobec własnego państwa.

**Słowa kluczowe:** kosmopolityzm moralny, obywatelstwo świata, kosmopolityzm cyników, kosmopolityzm stoików, *kosmopolis*, postawa kosmopolityczna.

---

\* Dr hab., prof., Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych; e-mail: [mchmielinski@wpia.uni.lodz.pl](mailto:mchmielinski@wpia.uni.lodz.pl)

## 1. Wstęp

Najwcześniejsze zachowane ślady idei kosmopolityzmu pochodzą ze spisanych już w 1526 r. przed naszą erą tablic egipskiego władcy Ankhenatona (Tutenhamon IV). Idea kosmopolityzmu w tej najwcześniejszej wersji wiąże się z próbą wprowadzenia w Egipcie religii monoteistycznej. Ankhenaton zburzył świątynie boga Amona i innych bóstw egipskich, by na to miejsce wprowadzić monoteistyczny kult Atona, boga-słońce. Monoteistyczna religia uzasadniała kosmopolityczną ideę, zgodnie z którą wszystkie istoty ludzkie posiadać mają moralne obowiązki wobec siebie, wykraczające ponad ich lokalną sferę moralną, obyczajową i kulturową, wynikające z ich wspólnego istnienia pod tym samym słońcem. Rozmaite wariacje tej tezy odnajdujemy następnie w licznych starożytnych dziełach, powstających w kręgu kultury hebrajskiej, chińskiej, etiopskiej, asyryjskiej i perskiej na wiele wieków przed naszą erą<sup>1</sup>. Są to najczęściej dzieła religijne, które łączy przekonanie o istnieniu jakiejś wspólnej dla wszystkich istot ludzkich płaszczyzny, która pozostaje na ogół w bezpośredniej relacji ze sferą transcendencji i posiada normatywny charakter. Kosmopolityzm jest więc historycznie i koncepcyjnie łączony z ideą globalnej wspólnoty, zakładającej, że fundamentalne normy sprawiedliwości rządzą relacjami między wszystkimi istotami ludzkimi<sup>2</sup>. Wspólnota ta obejmuje cały świat i wszystkie istoty ludzkie, pojmowane wobec tego jako „obywatele świata” (*kosmou polites*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> **G.W. Brown, D. Held**, *Editors Introduction*, w: **G.W. Brown, D. Held** (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2010, s. 4.

<sup>2</sup> Historycznym rdzeniem kosmopolityzmu jest tzw. „kosmopolityzm moralny” (*moral cosmopolitanism*), który, jak pisze Gillian Brock, opiera się na założeniu, że „każda osoba jest ujmowana jako ostateczny punkt moralnego odniesienia i jest tym samym uprawniona do równego traktowania niezależnie od jej obywatelstwa czy statusu narodowego”; **G. Brock**, *Contemporary Cosmopolitanism: Some Current Issues*, *Philosophy Compass* 2013/8/8, s. 690.

<sup>3</sup> Kosmopolityzm angażuje swoisty postulat komunitariański; na ten temat np. **M. Nussbaum**, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 343. Nacisk na przynależność do wspólnoty kosmopolitycznej jest charakterystyczny przede wszystkim dla moralnego kosmopolityzmu cyników i stoików, podczas gdy współczesny kosmopolityzm kładzie nacisk raczej na indywidualistyczny element związany z uniwersalnym humanizmem, tj. wiarę w prawa jednostki, najczęściej tzw. „naturalne uprawnienia” (*natural rights*). Na ten temat np. **J. Dockstadter**, *Cynic Cosmopolitanism*, *European Journal of Political Theory* 2018/20, <https://cora.ucc.ie>; stan na 13.04.2021 r., s. 4. Na trzy elementy współczesnego moralnego kosmopolityzmu, tj. indywidualizm, uniwersalizm i ogólność zwraca też uwagę Thomas Pogge; **T. Pogge**, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, *Ethics* 1992/103, s. 48.

Bazująca na tym założeniu postawa kosmopolityczna może być budowana wedle dwóch strategii: radykalnej strategii monistycznej, zakładającej, że wspólnota ogólnoludzka – *kosmopolis* – ma być dla jednostki jedynym i wyłącznym punktem odniesienia oraz strategii pluralistycznej, zakładającej, że wspólnota ta pozostaje jednym z wielu punktów odniesienia dla kształtowania tej postawy obok innych wspólnot, do których należy każdy człowiek. Doskonałą ilustracją postawy kosmopolitycznego monizmu jest moim zdaniem postawa greckich cyników, natomiast spektakularną reprezentacją postawy kosmopolitycznego pluralizmu pozostaje wizja stoicka<sup>4</sup>. Niniejszy artykuł rozpocznę od przedstawienia charakterystycznych cech tych dwóch konkurencyjnych strategii budowania postawy kosmopolitycznej. Następnie omówię koncepcję cyników greckich jako przykład postawy monistycznej, koncepcję stoicką jako paradygmat postawy pluralistycznej, a zakończę konkluzjami.

## 2. Monizm i pluralizm: dwie strategie budowania postawy kosmopolitycznej

Strategia monistyczna prowadzi do postawy kosmopolitycznej opartej na etycznym uniwersalizmie i absolutyzmie, tj. na przekonaniu, że wyłącznie takie zasady, normy czy reguły etyczne są słuszne i dobre, które możemy zidentyfikować jako dotyczące wszystkich członków rodzaju ludzkiego<sup>5</sup>. Oznacza to, mówiąc najprościej, założenie, zgodnie z którym w sytuacji konfliktu pomiędzy uniwersalnymi zasadami etycznymi a np. politycznymi regułami chroniącymi konkretną (narodową, etniczną, polityczną czy kulturową) wspólnotę zasady etyczne powinny zawsze mieć pierwszeństwo przed politycznymi „partykularyzmami”.

<sup>4</sup> Na wstępie pragnę podkreślić, że niniejszy tekst nie ma celu historycznego, lecz heurystyczny, tj. ma pokazać i unaocznic mechanizmy budowania tych dwóch postaw na przykładzie koncepcji starożytnych, w których elementy te moim zdaniem najłatwiej uchwycić. W takim ujęciu konieczne są pewne uproszczenia, które z punktu widzenia historyka mogą być daleko idące, natomiast wspomagają filozoficzną rekonstrukcję określonego modelu. Czytelnik musi mi zatem wybaczyć używanie np. pojęcia „narodu” bądź przymiotnika „narodowy” w odniesieniu do koncepcji starożytnych. Nie oznacza to, że nie dostrzegam różnicy pomiędzy starożytną grecką polis, rzymską republiką i współczesnym państwem, lecz że z punktu widzenia tego celów artykułu różnica ta nie ma większego znaczenia.

<sup>5</sup> **L. Hinman**, *Ethics. A Pluralist Approach to Moral Theory*, Thomson Wadsworth, Belmont 2008, s. 25; **R. Firth**, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, *Philosophy and Phenomenological Research* 1952/12, s. 318–320.

Przeciwna jej strategia pluralistyczna zakłada, że budowanie postawy kosmopolitycznej polega na porównywaniu i uzgadnianiu ze sobą różnych ważnych dla człowieka porządków normatywnych, w ramach których funkcjonuje on w świecie oraz założeniu, że porządek kosmopolityczny jest tylko jednym z nich<sup>6</sup>. Wyważanie między różnymi porządkami lojalności i przynależności oznacza możliwość różnicowania priorytetów i dokonywania także takich wyborów, które zakładają prymat reguł pochodzących z innych porządków normatywnych niż uniwersalny porządek etyczny. Może ono np. zakładać, że w sytuacji konfliktu zasad kosmopolitycznych i politycznych w pierwszym rzędzie chronimy wspólnotę własną jako emocjonalnie i moralnie bliższą, a wspólnotę kosmopolityczną dopiero w następnej kolejności – jako emocjonalnie i moralnie „bardziej odległą”, przy jednoczesnym założeniu, że kosmopolityczny porządek etyczny zasadniczo nie traci wówczas waloru uniwersalności, lecz w tej konkretnej, wyjątkowej sytuacji nie posiada priorytetu.

Kosmopolityczne postawy oparte na tych przeciwnych strategiach mogą pozostawać i często pozostają ze sobą w konflikcie. Jest to jednak nie tylko konflikt pomiędzy postawami, ale przede wszystkim konflikt wewnętrzny, immanentnie wpisany w postawę pluralistyczną. Jest tak dlatego, że postawa ta opiera się na odrzuceniu charakteryzującego kosmopolityczny monizm etycznego absolutyzmu, a nie może przy tym zaakceptować podejścia relatywistycznego, gdyż odwołuje się do idei wspólnoty kosmopolitycznej, która ma charakter uniwersalny albo przynajmniej intersubiektywny. Jej zrelatywizowanie oznaczałoby więc po prostu odrzucenie samego kosmopolityzmu. O ile więc etyczny absolutyzm postawy monistycznej formułuje jasną i jednoznaczną (choć radykalnie redukcjonistyczną) dyrektywę postępowania, to kosmopolityczny pluralizm skazany jest na dramatyczne rozdarcie między wiernością uniwersalnym zasadom etycznym a posłuszeństwem wobec – najczęściej konwencjonalnych – reguł, związanych z konkretną polis, narodem lub państwem.

Ten właśnie konflikt ujawnia się z całą mocą we współczesnych demokracjach. Zachodzi on między normami państwowymi a wymogami prawa międzynarodowego albo między etycznymi wymaganiami płynącymi ze strony tzw. wspólnoty międzynarodowej a polityczno-moralnymi wymogami dyktowanymi przez polityki wewnętrzne poszczególnych państw. „Konflikty sumienia”, w jakich często znajdują się współczesne demokracje, są pochodną tego wewnętrznego skonfliktowania wpisanego w założenie kosmopolitycznego

<sup>6</sup> Pojęcia monizmu i pluralizmu etycznego klarownie wyjaśnia np. **L. Hinman**, *Ethics*, s. 9–10.

pluralizmu, który pragnie godzić ochronę praw każdego człowieka z ochroną konkretnej, partykularnej wspólnoty<sup>7</sup>.

Jednocześnie jednak postawa pluralizmu kosmopolitycznego posiada walor koncyliacyjny, którego nie oferuje kosmopolityczny monizm. „Na co dzień” pozwala ona godzić ze sobą te rozmaite lojalności, bowiem nie opiera się na zasadzie wyłącznej wierności regułom kosmopolitycznym (zasadzie „albo – albo”), lecz na mechanizmie koncyliacji między porządkami normatywnymi, który Ulrich Beck i Egar Grande określili jako zasada „zarówno, jak też”<sup>8</sup>. Konflikt sumienia, na jaki narażona jest osoba przyjmująca tę postawę, ujawnia się zatem wyłącznie w sytuacjach skrajnych, tj. takich, w których lojalność wobec własnej grupy wyklucza lojalność wobec zasad kosmopolitycznego porządku moralnego, w którym te dwa porządki konkurują w sposób niemożliwy do pogodzenia. Co ciekawe, konflikt ten nie jest tylko cechą współczesnych, indywidualistycznych społeczeństw zachodnich, opartych na idei praw człowieka, lecz ujawnia się on już we wspólnotowym kosmopolityzmie starożytnych Greków i Rzymian, a zatem w ramach całkowicie odmiennych od współczesnych warunków.

<sup>7</sup> Współcześnie najlepszą ilustracją tego konfliktu sumienia jest stosunek Unii Europejskiej do uchodźców napływających z Azji i Afryki. Z jednej strony bowiem Europa jest, a przynajmniej zdaniem takich autorów jak Ulrich Beck i Edgar Grande powinna być – „Europą kosmopolityczną” (U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka drugiej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2009), opartą na kosmopolitycznej idei ochrony praw człowieka i otwartą na zjawisko uchodźstwa, z drugiej natomiast Europa może w przyszłości nie być w stanie przyjąć tylu imigrantów, ilu chciałoby do niej przybyć bez istotnego zubożenia społeczeństw europejskich, radykalnej zmiany własnego stylu życia oraz kultury, obniżenia się wypracowanego poziomu bezpieczeństwa czy po prostu przeludnienia. W końcu, przyjęcie „wszystkich chętnych” na stosunkowo jednak niedużym kontynencie europejskim może okazać się fizycznie niewykonalne (zwłaszcza, że polityka imigracyjna Stanów Zjednoczonych czy Australii wydają się wykluczać przyjmowanie uchodźców na większą skalę, co zresztą musiałoby się wiązać ze znacznie potężniejszymi kosztami ze względu na większą odległość, natomiast Federacja Rosyjska i inne kraje europejsko-azjatyckie i azjatyckie nie stanowią na ogół celu atrakcyjnego dla uchodźców). W znacznym uproszczeniu można uznać, że Unia Europejska stoi przed poważnym dylematem: przyjmować i chronić przybywających do niej uchodźców zgodnie z ideą praw człowieka i standardami kosmopolitycznymi, czy raczej myśleć w kategoriach ryzyka, jakie to przyjmowanie może rodzić i chronić europejskie społeczeństwa?

<sup>8</sup> Beck i Grande odnoszą to do uznania odmienności i akceptacji dla „Innego” (U. Beck, E. Grande, *Europa...*, s. 42), natomiast w niniejszym artykule stosują to do akceptowania przez kosmopolityczny pluralizm odmiennych porządków normatywnych, wskazując na potencjał koncyliacyjny zasady „zarówno, jak też”, gdy chodzi o postawę wobec często konkurujących ze sobą systemów norm postępowania.

### 3. Cynicy – kosmopolityczny monizm

Ideę kosmopolityzmu cynicy zaczerpnęli od Sokratesa (ok. 470–399 p.n.e.). Twórcą tej szkoły był bowiem jego uczeń, Antystenes z Aten (445–365 p.n.e.). Należeli do niej m.in.: Diogenes z Synopy (400–323 p.n.e.), Krates Tebańczyk (365–285 p.n.e.) i Chryzyp (280–207 p.n.e.). Najstynniejszym przedstawicielem szkoły cynickiej był bez wątpienia Diogenes z Synopy. To właśnie z nim kojarzy się najczęściej miano „obywatel świata” (*kosmou polites*), które jest tak charakterystyczne dla cynicyzmu. Od Sokratesa cynicy przejęli też fundament swej moralno-filozoficznej postawy: wiarę w siłę ludzkiego rozumu<sup>9</sup>, przekonanie o najwyższej wartości rozważań etycznych, życiowy minimalizm oraz przekonanie, że filozofia nie sprowadza się tylko do akademickich rozważań nad tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, lecz że należy żyć zgodnie z głoszonymi i wyznawanymi zasadami. Kosmopolityczna postawa cyników stanowi zatem naturalną kontynuację i konsekwentny wyraz ich założeń etycznych<sup>10</sup>.

Fundamentem cynickiego kosmopolityzmu było odrzucenie wszelkich szkodliwych dla człowieka konwencji, a jedną z takich konwencji stanowić miała przynależność do *polis*<sup>11</sup>. Cynik przeciwstawia konwencji ideał życia uczciwego, tj. zgodnego z własnymi przekonaniem jednostki. Według Antystenesa z Aten wiedza o tym, jak żyć w zgodzie z cnotą jest jedynym rodzajem wiedzy rzeczywiście potrzebnej człowiekowi. Umiejętność życia cnotliwego, tj. zgodnego z własnym sumieniem, można wedle cyników doskonalić<sup>12</sup>. Cnota jest bowiem czymś, czego można się nauczyć i co można rozwijać. Dobre/cnotliwe życie to dla cyników życie proste i zgodne z własną, biologicznie pojmowaną

<sup>9</sup> Cynik Antystenes był pierwszym w ogóle myślicielem, który definiował pojęcie *logos*. **P.A. Meijer**, *A New Perspectives on Antisthenes. Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017, s. 24.

<sup>10</sup> Np. **S. Świeżawski**, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 77. Jason Dockstadter twierdzi wobec tego, że kosmopolityzm hellenistyczny ma też wymiar „terapeutyczny”, **J. Dockstadter**, *Cynic Cosmopolitanism*, s. 9.

<sup>11</sup> Już Antystenes wprost przeciwstawiał życie cnotliwe życiu zgodnemu z prawami rodzinnej polis, a prawa stanowione prawom cnoty. **J.M. Rist**, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 54, 55. Stosunek Antystenesa do polis i polityki jest bardzo charakterystyczny dla całego cynicyzmu. Z jednej strony zaleca on trzymanie się z daleka od polityki, z drugiej jednak nie jest to odrzucenie totalne, lecz raczej „droga środka”. Ilustrując ten stosunek, Meijer odwołuje się do metafory ognia obecnej u Stobajosa: podejście zbyt blisko skutkuje poparzeniem, trzymanie się zbyt daleko – zmarznięciem. **P.A. Meijer**, *A New Perspectives...*, s. 128.

<sup>12</sup> **P.A. Meijer**, *A New Perspectives...*, s. 111.

naturą<sup>13</sup>. Społeczne konwencje przeważnie nie pozwalają człowiekowi żyć zgodnie z nią i dlatego należy je odrzucić. Antystenes był w tej materii bezkompromisowy, twierdząc, że trzeba tak czynić nawet wówczas, gdy skutkiem tego będzie odrzucenie przez społeczeństwo<sup>14</sup>. Według niego bowiem „lepiej z niewieloma dobrymi być przeciw wszystkim złym niż z wieloma złymi przeciw niewielu dobrym”, a „sprawiedliwego należy cenić wyżej niż krewnego”<sup>15</sup>.

Podobnie bezkompromisowy stosunek cechował jego poglądy na państwo i prawo: „Mędrzec postępuje nie wedle praw stanowionych, lecz wedle prawa cnoty”<sup>16</sup>, poviadał Antystenes. Jeśli prawa stanowione są zgodne z prawem cnoty, to cynik je respektuje, jeżeli nie – bezwzględnie odrzuca. To jednak nie one wyznaczają sposób postępowania cynika, lecz prawa cnoty. Prawa państwowe są więc cynikowi w istocie obojętne, gdyż posiada on własny kodeks postępowania. Państwo natomiast skoro już istnieje i jest człowiekowi konieczne do przetrwania, powinno być przynajmniej rządzone przez ludzi cnotliwych, gdyż bez cnoty zginie<sup>17</sup>.

Nacisk na etykę i obojętność wobec wszelkich spraw oprócz spraw cnoty cechuje również doktrynę Diogenesa z Synopy. Według Diogenesa moralne reguły, które tworzy się na użytek własnego postępowania, muszą być racjonalne i chronić przed poddawaniem się namiętnościom. Te ostatnie są bowiem najczęstszym źródłem złego postępowania. Rozum pozwala okiełznać uczucia oraz wyrwać się spod władzy przesądów, które często uniemożliwiają dojście do prawdy i przeszkadzają w życiu<sup>18</sup>. Rozumne, czyli cnotliwe postępowanie to dla Diogenesa podobnie jak dla jego mistrza – Antystenesa – postępowanie zgodne z biologicznie pojmowaną naturą. Według Diogenesa to sama natura nakazuje ascezę i dążenie do minimalizacji życiowych potrzeb. Mawiał on, że „bogowie dali ludziom życie łatwe, ale ludzie zatracili tę łatwość życia, pożądając placków na miodzie, pachnidła i tym podobnych rzeczy”<sup>19</sup>. Natura zatem to natura rozumna, a rozum człowieka sam jest częścią przyrody. Charakterystyczny dla Diogenesa życiowy prymitywizm nie kolidował więc z postulatami

<sup>13</sup> Tak rozumiem cynicki ideał ascezy, odrzucenia zbędnych rzeczy i swoistego minimalizmu życiowego; natomiast J.M. Rist zwraca uwagę, że cynickie „zachowywanie się w sposób naturalny” też w istocie niewiele mówiło o jakichś wyznacznikach tego zachowania, bo właściwie nie tłumaczyli oni tego, co rozumieją przez „naturę”. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, s. 62, 63.

<sup>14</sup> J. Dockstadter, *Cynic Cosmopolitanism*, s. 11.

<sup>15</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1988, s. 316.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 316.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 313.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 335. Na ten temat patrz również J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, s. 62.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 333.

samosdoskonalenia moralnego i intelektualnego. Wręcz przeciwnie, miał w tym doskonaleniu pomagać, usuwając z ludzkiego życia te elementy, które przeszkadzają samodoskonaleniu. „Ażeby żyć szczęśliwie – mawiał – należy zamiast trudów niepotrzebnych wybrać tylko trudy zgodne z naturą; nieszczęście wynika tylko z braku rozumu”<sup>20</sup>.

Pozbycie się niepotrzebnych – „luksusowych” – potrzeb umożliwić miało kontemplację i wspomóc dążenie do odkrywania prawdy. Życie poświęcone temu dążeniu było dla cynika życiem szczęśliwym. Podobnie jak Sokrates, Diogenes poszukiwał nieuwarunkowanych prawd w zakresie moralności i daleki był od moralnego relatywizmu sofistów. Toteż mimo że w zasadzie stronił od polityki, a ludowych przywódców nazywał pogardliwie „sługami pospółstwa”, także w tej dziedzinie poszukiwał zasad, które pozwoliłyby ukształtować najbardziej odpowiednie struktury polityczne. Odrzucając społeczno-polityczne konwencje swoich czasów, twierdził, że najbardziej odpowiednią formułą państwa byłoby takie, które obejmowałoby cały świat<sup>21</sup>. Sam siebie uważał za obywatela takiego państwa<sup>22</sup>. O tym, że jego „światowa polis” nie była tylko kolejną cyniczną kpiną, z których był znany, świadczy przekonanie o konieczności oparcia jej na rozumnym prawie. Mimo więc że sam Diogenes odrzucał konwencję na rzecz „heraklejskiej” swobody życia zgodnego z naturą, twierdził jednocześnie, że wspólnota światowa musi być wspólnotą państwową, opartą na prawie zgodnym z regułami cnoty<sup>23</sup>. Poza tym był całkowicie obojętny wobec spraw państwa<sup>24</sup>.

Stanowisko to pokazuje istotę cynickiej wersji kosmopolityzmu. Cynik odrzuca państwo i jego instytucje jako zbędne konwencje; czyni to na rzecz heraklejskiej wolności od zaangażowania w sferę publiczną i jeśli posiada jakies

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 348.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> **R. Hard**, *Diogenes and the Cynics. Saying Anecdotes with Other Popular Moralists*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 3–4.

<sup>23</sup> **Diogenes Laertios**, *Żywoty i poglądy...*, s. 348; Świeżawski wysuwa tezę, że cynicy nie byli zwolennikami greckiej formy życia społecznego, jaką była polis, a wyżej cenili wielkie, uniwersalne monarchie, które pozostawiały obywatelom więcej wolności. **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 77. Podobnie uważa **P.A. Meijer**, *A New Perspectives...*, s. 128. W oparciu o rozpozyczne opisy ich poglądów można by wręcz zaryzykować tezę, że dla cyników, ale i dla stoików, paradygmatem *kosmopolis* jest po prostu monarchia hellenistyczna, stworzona przez Aleksandra Wielkiego. Np. Antystenes za jednego z wzorcowych władców uważał perskiego króla Cyrusa **P.A. Meijer**, *A New Perspectives...*, s. 132. Dowodzenie tej tezy bądź tezy jej przeciwnej przekracza jednak ramy niniejszego opracowania.

<sup>24</sup> **Diogenes Laertios**, *Żywoty i poglądy...*, s. 330; na ten temat patrz np. **R.D. Hicks**, *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*, Vol. 2, Harvard University Press, Cambridge MA 1925, s. 41. Podobnie **J. Dockstadter**, *Cynic Cosmopolitanism*, s. 13.



publiczne obowiązki, to są to obowiązki wobec wszystkich bliźnich, których nie dzieli na tych, którzy są mu bliscy ze względu na państwową przynależność, na ludzi cywilizowanych i barbarzyńców, lecz wobec wszystkich bez żadnych wyjątków<sup>25</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z monistyczną i jednocześnie anarchiczną formułą moralnego kosmopolityzmu, tj. formułą, która wspólnotę ogólnoludzką postrzega jako wyłączną wartość, godną zainteresowania i jedyny punkt moralnego odniesienia. Dla cyników greckich zatem przynależność do konkretnej *polis* nie ma żadnego znaczenia wobec fundamentalnego znaczenia przynależności do ogólnoludzkiej, moralnej sfery *kosmopolis*. Cynicki mędrzec-kosmopolita nie czuje się obywatelem własnej polis i nie uważa się za zobowiązanego do służenia jej i do jej obrony. Nie odczuwając żadnej szczególnej, emocjonalnej więzi z członkami własnej politycznej wspólnoty, odrzuca też zarazem uczucia patriotyczne, narodową dumę i poczucie wyższości nad kulturowo „obcymi” – tj. barbarzyńcami. W sytuacji, w której jego własna polis prowadzi niesprawiedliwą wojnę, potępi ją, nie oglądając się na uznawane lokalnie konwencje i interesy. Jest on zatem świadomie wyobcowany z własnej wspólnoty politycznej, jest w niej outsiderem i jako taki może być osamotniony i odrzucany. Wzorem Antystenesa godzi się jednak na to odrzucenie w heroicznym przekonaniu, że „lepiej z niewieloma dobrymi być przeciw wszystkim złym niż z wieloma złymi przeciw niewielu dobrym”<sup>26</sup>. Jego postawa jest w tym zakresie postawą heroiczną, nawiązującą do ideału Heraklejskiej samowystarczalności<sup>27</sup>.

#### 4. Stoicyzm – pluralistyczna formuła kosmopolityzmu

Od cyników ideę kosmopolityzmu przejęli stoicy, „mniej szaleni” uczniowie Sokratesa<sup>28</sup>. Twórca tej bez wątpienia najbardziej żywotnej szkoły filozoficznej epoki hellenistycznej Zenon z Kition (334–262 p.n.e.) był bowiem uczniem cynika Kratesa z Teb<sup>29</sup>. W swej długiej historii stoicyzm ewoluował i podlegał

<sup>25</sup> Patrz np. **R.D. Hicks**, *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*, Vol. 2, Cambridge MA, Harvard University Press 1925, s. 75; **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 78.

<sup>26</sup> **Diogenes Laertios**, *Żywoty i poglądy...*, s. 316.

<sup>27</sup> **A.A. Long**, *From Epictetus to Epicurus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 9.

<sup>28</sup> Lew Szestow określa cyników mianem „szalonych” uczniów Sokratesa, idąc w tym za Platodem, który nazywał tak Diogenesa z Synopy. **L. Szestow**, *Ateny i Jerozolima*, Znak, Kraków 1993, s. 6.

<sup>29</sup> **F. Copleston**, *Historia filozofii*, t. 1, PAX, Warszawa 1988, s. 436; **W. Tatarkiewicz**, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, s. 129, 137.

rozmaitym wpływom. Wraz z tą ewolucją stoicki kosmopolityzm, który jeszcze w ujęciu Zenona bliski był moralnemu uniwersalizmowi cyników, od którego się wywodził, przekształcił się w zniuansowaną, wielowymiarową koncepcję, opartą na pluralizmie i hieroklejskiej koncepcji kręgów ludzkiej przynależności. Kluczowym pojęciem, łączącym wczesny stoicyzm z jego późną, rzymską wersją jest oryginalna idea *oikeiōsis*, greckie pojęcie, które etymologicznie wywodzi się od greckiego terminu „domostwo” (*oikos*)<sup>30</sup> i którego znaczenia nie da się precyzyjnie przełożyć już nawet na łacinę<sup>31</sup>. Wraz z przyjętą przez Zenona ideą „natury wspólnej”, która odróżniała wizję stoicką od opartej na nominalizmie koncepcji cynickiej<sup>32</sup> i rozszerzała wizję ludzkiej natury o wyraźnie wspólnotowy wymiar, konstrukcja ta umożliwiła stoikom rzymskim płynny powrót do zagubionej w okresie hellenistycznym idei społecznej natury człowieka, która dominowała w filozofii politycznej Grecji okresu hellenistycznego<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> **M. Erler**, *Stoic Oikeiosis and Xenophon's Socrates*, w: **Th. Scaltsas, A.S. Mason** (red.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaca, Larnaca 2002, s. 244.

<sup>31</sup> Jak pisze Stefan Świeżawski, idea *oikeiōsis* jest ideą charakterystyczną dla stoicyzmu w ogóle, związaną z okresem hellenistycznym; a stoicyzm rzymski nawiązuje silniej do stoicyzmu hellenistycznego i eklektyzmu niż do koncepcji Panajtiosa i Posejdonidosa, tj. przedstawicieli tzw. „średniej Stoii” – okresu pomiędzy wczesnym stoicyzmem greckim a późnym stoicyzmem rzymskim. **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 167. Natomiast Michael Erler wskazuje, że idea ta była ideą sokratyczną, pojawiającą się też u niektórych Sofistów, którą stoicyzm będący przecież szkołą sokratyczną rozwinął i wzbogacił; **M. Erler**, *Stoic Oikeiosis...*, s. 252. Na temat terminu *oikeion* (mój własny), który pojawia się u Platona, będącego leksykalnym źródłem terminu *oikeiōsis* patrz np. **M. Dimitrakopoulos**, *Zur Bestimmung des Oikeion-Begriffs bei Platon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, *Philosophia* 1982/12, s. 189–210. Natomiast Pembroke podaje w wątpliwość takie leksykograficzne podejście do wywodzenia genezy tej typowo stoickiej idei **Pembroke S.G.**, *Oikeiosis*, w: **A.A. Long** (red.), *Problems in Stoicism*, London 1971, s. 136. Na temat sokratycznego charakteru stoicyzmu patrz np. **A.A. Long**, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, w: **A.A. Long**, *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2002, s. 16–21.

<sup>32</sup> O nominalizmie cyników pisze np. **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 158; natomiast **J.M. Rist** (*Stoic Philosophy*, s. 58) zwraca uwagę na polemikę Zenona z cynicką koncepcją cnotliwego postępowania. Zdaniem Zenona cynicki ideał radykalnej niezależności i samowystarczalności sprawia, że nie da się pozytywnie odpowiedzieć na pytanie o istotę cnoty: cnotliwe życie bowiem to dla cyników życie rozumne, życie rozumne to życie zgodne z naturą, czyli życie niezależne od innych i samowystarczalne.

<sup>33</sup> Powszechnie uważa się okres hellenistyczny za okres poważnego kryzysu społecznego i politycznego (np. **E. Bevan**, *Stoics and Sceptics*, Oxford University Press, Oxford 1913, s. 32). **A.A. Long**, który wprawdzie z tezą taką polemizuje, również podkreśla, że warunki życia w Grecji okresu hellenistycznego były zdecydowanie odmienne od tych, które panowały w Atenach czasów Peryklesa (**A.A. Long**, *From Epictetus...*, s. 4). Natomiast Świeżawski twierdzi, że

Ważną rolę w tym powrocie odegrały rozmaite inspiracje zewnętrzne, którym stoicyzm ulegał, wśród których nie do przecenienia jest rozwinięcie wspólnotowych idei Arystotelesa przez Marka Tulliusza Cyserona.

Ideą, którą u cyników cenił najbardziej twórca stoicyzmu Zenon i którą uczynił on fundamentem swojego systemu etyczno-politycznego, była idea panowania nad sobą. W postawie cyników odstręczał go natomiast prymitywizm, aspołeczność i wrogość wobec instytucji politycznych<sup>34</sup>. Punktem wyjścia dla etyki Zenona była teza, że najwyższym celem człowieka jest życie cnotliwe, czyli zgodne z naturą<sup>35</sup>. Życie zgodne z naturą to życie rozumne, gdyż człowiek został przez naturę obdarzony rozumem nieprzypadkowo, lecz właśnie dlatego, aby egzystować doskonalej niż zwierzęta<sup>36</sup>. Dlatego zajmowanie się refleksją filozoficzną i poszukiwanie mądrości jest najwyższą formą człowieczeństwa. Jak już wspominałem, stoicki mędrzec przez naturę rozumie nie tylko – jak pojmowali to cynicy – własną, „swoiście ludzką” naturę rozumną, lecz również naturę wszechświata – „naturę wspólną”<sup>37</sup>. Jest przy tym przekonany o jego harmonii, o tym, że wszystko we wszechświecie posiada swój cel i jest ułożone tak, by ten cel zrealizować. Dla stoików celem człowieka jest zawsze:

życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynienie niczego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum, identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego,

---

to upadek wspólnotowych ideałów greckiej polis okresu helleńskiego w czasach Aleksandra Wielkiego przyczynił się do pojawienia się ideałów uniwersalistycznych, takich jak idea kultury ogólnoludzkiej, a tym samym do odejścia od Arystotelejskiej idei greckiej polis jako ostatecznego punktu odniesienia. **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 158. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że zmiana paradygmatu władzy w obrębie jednego przecież pokolenia (Arystoteles był nauczycielem Aleksandra Wielkiego) z etosu współuczestniczenia w sprawowaniu urzędów i kształtowaniu polityki na etos podporządkowania hellenistycznemu monarsze i wykonywania jego rozkazów musiała wywołać frustrację wśród obywateli, którzy byli przyzwyczajeni do obywatelskiej aktywności.

<sup>34</sup> Omawiając wpływy cynicyzmu na stoicyzm, J. Moles pisze, że w kosmopolityzmie cyników zawiera się więcej elementów opartych na negacji, tj. odrzuceniu wspomnianych konwencji, czy norm społecznych niż w kosmopolityzmie stoików. **J. Moles**, *Cynic Cosmopolitanism*, w: **R.B. Branham, M.O. Goulet-Caze** (red.), *The Cynics. The Cynic Moment in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley 1996, s. 109, 116, 119. Podobnie **J.M. Rist**, *Stoic Philosophy*, s. 59.

<sup>35</sup> **J.B. Gould**, *The Philosophy of Chrysippus*, E.J. Brill, Leiden 1971, s. 33.

<sup>36</sup> Na temat stoickiej wizji cnoty jako wiedzy patrz np.: **Ch. Jedan**, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Continuum, London, New York 2009, s. 66–68. Patrz też: **A.A. Long**, *From Epictetus...*, s. 31.

<sup>37</sup> **Diogenes Laertios**, *Żywoty i poglądy...*, s. 410. **S. Świeżawski**, *Dzieje...*, s. 166.

co istnieje. I na tym właśnie polega cnotliwość szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko czyni się zgodnie z własnym głosem wewnętrznym i z wolą rządcy wszechświata<sup>38</sup>.

Stoicki mędrzec wsłuchuje się zatem nie tylko we własny wewnętrzny głos (Sokratejskiego *daimoniona*), który podpowiada mu, aby kierować się zawsze tylko własnym sumieniem<sup>39</sup>. Jest też uwrażliwiony na rozumne prawa, rządzące uporządkowanym jego zdaniem wszechświatem, czyli kosmosem.

Jeżeli nam jest wspólna zdolność myślenia, to i wspólny jest rozum, na mocy którego jesteśmy istotami myślącymi – pisze Marek Aureliusz – a w takim razie wspólny jest rozum, który nam nakazuje coś czynić lub nie. A w takim razie i prawo mamy wspólne. A w takim razie jesteśmy współobywatelami. A w takim razie jesteśmy członkami jakiegoś organizmu państwowego. A w takim razie świat jest poniekąd państwem. Co bowiem innego będzie mieć na myśli ten, kto powie, że cały ród ludzki tworzy wspólny organizm państwowy? Stamtąd to, z tego wspólnego państwa mamy i zdolność myślenia i sądenia i poczucie prawa<sup>40</sup>.

Idea kosmopolityzmu w myśli stoickiej przenika nie tylko etykę stoicką, lecz podobnie jak w historycznie pierwszym, egipskim ujęciu ma swe fundamenty głębiej – w stoickiej teologii, ontologii i nauce o poznaniu<sup>41</sup>. Przenikająca wszystko boska *pneuma* to uniwersalny rozum, który funduje sferę normatywną, a zatem zarówno prawa cnoty, jak i prawa natury. Sprawiedliwość nie jest dla stoików wynikiem konwencji, jak np. dla epikurejczyków, lecz tworem natury<sup>42</sup>. Jest ona zawsze tylko jedna, niezmienna i niestopniowalna – we wszystkich epokach i państwach. Ufundowana na niej wspólnota polityczna obejmuje cały świat. Powiada więc Seneka: „rozszerzamy wspólnotę na cały krąg ziemski i cały świat uznajemy za naszą ojczyznę w tym celu, abyśmy mogli przed cnotą otworzyć większe pole działania”<sup>43</sup>. Z punktu widzenia stoickiej teorii cnot obywatelstwo państwowe ma wprawdzie, podobnie jak dla cyników, charakter przygodny, ale naszą tożsamość kształtuje zarówno to, że przez przypadek urodziliśmy się w konkretnym państwie, jak i to, że należymy do wspólnoty kosmopolitycznej<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 410.

<sup>39</sup> A.A. Long, *From Epicurus...*, s. 11.

<sup>40</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015, s. 32.

<sup>41</sup> Ch. Jedan, *Stoic Virtues*, s. 9.

<sup>42</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 428.

<sup>43</sup> Lucjusz Anneusz Seneka, *O pokoju ducha*, w: Seneka, *Dialogi*, Pax, Warszawa 1998, s. 555.

<sup>44</sup> Lucjusz Anneusz Seneka, *O beczynności*, w: Seneka, *Dialogi*, s. 592.

W tym duchu rozwija tę ideę Marcus Tullius Cicero (zwany Cynceronem), myśliciel wprawdzie eklektyczny i nieortodoksyjny, ale niezwykle istotny z punktu widzenia stoickiej koncepcji kosmopolityzmu<sup>45</sup>. Cynceron rozwinął w duchu stoickim Arystotelejską koncepcję wspólnoty, wzbogacając ją o wymiar przekraczający przynależność państwową. Koncepcyjnie jego ujęcie stanowi ważny etap na drodze do idei kręgów ludzkiej lojalności i tożsamości, wyrażonej przez Hieroklesa<sup>46</sup>. W koncepcji Cyncerona bowiem auto-identyfikacja kosmopolityczna nie stoi w sprzeczności z auto-identyfikacją „narodową”<sup>47</sup>, a nawet łączy się z gorącym rzymskim patriotyzmem<sup>48</sup>. Człowiek według niego identyfikuje się jednocześnie z wieloma wspólnotami. Najniższy i najściślej określony krąg przynależności kreuje rodzina, na wyższym poziomie lokują się wspólnoty lokalne, na jeszcze wyższym – państwo. Wspólnota kosmopolityczna jest najszerszą i najwyższą z tych wspólnot. Tak, jak obowiązki członka lokalnej społeczności nie kolidują z obowiązkami obywatela rzymskiego, tak wedle Cyncerona obowiązki obywatela wobec Rzymu nie kolidują z jego obowiązkami wobec wspólnoty ogólnoludzkiej. Naturalne różnice między ludźmi pochodzącymi z różnych państw i obszarów nie mają bowiem decydującego znaczenia, wobec tych podobieństw, które wiążą ich jako podmioty sprawiedliwości.

<sup>45</sup> Koncepcja Cyncerona przekracza intelektualny kanon stoicyzmu, ale jest też jednym z ważnych jego źródeł. Gretchen Reydam-Schils podkreśla kluczową rolę myśli Cyncerona dla stoicyzmu Rzymskiego, pisząc: „Cynceron, postać łącząca pomiędzy republiką a cesarstwem w Rzymie, tu również odgrywał kluczową rolę. Nie określał on siebie wprawdzie jako stoika. Jednakże wyraźnie sympatyzował z tą szkołą myślenia, a w przypadkach, w których z nią nie sympatyzował, pozostawał wartościowym katalizatorem dla stanowisk rozwijanych przez samych rzymskich stoików. Nawet jeśli jego odtwarzanie doktryny stoickiej nie było w pełni poprawne we wszystkich przypadkach, sam dobór przez niego słów miał wpływ na późniejszych autorów, ponieważ to, co Cynceron prezentował jako materiał stoicki, było jako taki akceptowane” (przekł. własny). **G. Reydam-Schils**, *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 2. Jak dodaje A.A. Long, *De officis*, dzieło uważane za testament polityczny Cyncerona, to w dwóch trzecich adaptacja koncepcji Panajtiosa, myśliciela uważanego za twórcę rzymskiego stoicyzmu, aktywnego w okresie tzw. Średniej stoi. **A.A. Long**, *From Epicurus...*, s. 308

<sup>46</sup> Cynceron i Hierokles byli twórcami żyjącymi w II w. n.e., ale o życiu Hieroklesa wiadomo tak niewiele, że nie da się w sposób pewny odpowiedzieć na pytanie, czy Hierokles rozwinął tę koncepcję w oparciu o Cyncerona.

<sup>47</sup> Używając tego określenia, pragnę jedynie oddać w sposób zrozumiały dla współczesnego czytelnika fenomen lojalności wobec własnej partykularnej wspólnoty czy państwa, nie twierdząc natomiast, że naród we współczesnym tego słowa znaczeniu czy współczesne państwo narodowe istniały już w czasach Cyncerona.

<sup>48</sup> **A.A. Long**, *From Epicurus...*, s. 308, 326.

Cyceron powraca wobec tego do tezy Arystotelesa, że człowiek jest istotą społeczną. Człowiek odczuwa wrodzony „pęd do życia zbiorowego” i z natury „nie jest istotą skłoną do pozostawiania w odosobnieniu i samotnego błąkania się”<sup>49</sup>. Uczucie to jest człowiekowi wrodzone i od niego niezależne. Wprawdzie zdarzają się istoty ludzkie pozbawione tej cechy, lecz są to na ogół odszczepieńcy pozostający poza nawiasem społeczeństwa. Ich istnienie jest jedynie wyjątkiem potwierdzającym ogólne prawo, że „natura zaszczerpiła w rodzaj ludzki tak głęboką potrzebę cnoty i tak wielką chęć bronienia wspólnego dobra, że to mocne uczucie bierze górę nad wszelkimi ponętami i rozkoszami bezczynności”<sup>50</sup>. Ludzki popęd społeczny wiąże się więc nieodmiennie z tendencją do działania na rzecz dobra wspólnego. Człowiek jest nie tylko istotą społeczną. Jest również w sposób naturalny skłonny do obrony tej zbiorowości i poświęcania dla niej własnego dobra, włącznie z dobrem najwyższym, którym jest życie.

Przejawem tej społecznej natury człowieka jest jego udział w życiu publicznym i aktywność obywatelska. Uczestniczenie w życiu publicznym wiąże się z zobowiązaniem do działania na rzecz dobra wspólnego.

Nie powinno się zgoda – powiada Cyceron – dawać posłuchu tym wymówkom, do jakich uciekają się [niektórzy ludzie], aby tym snadniej móc prowadzić bezczynne życie. [...] Otóż rozumują oni, jak gdyby ludzie dobrzy, dzielni i wielkoduszni mieli jakiś poważniejszy powód do uczestniczenia w życiu publicznym niż ten, by nie podlegać bezecnikom albo przynajmniej nie pozwolić im na poniewieranie Rzeczypospolitej, jeśli sami, gdyby nawet chcieli, nie będą mogli udzielić jej pomocy!<sup>51</sup>

Udział w życiu publicznym to dla Cycerona przede wszystkim udział we władzach, aktywne uczestniczenie w życiu państwa. Podobnie, jak dla Arystotelesa, państwo jest bowiem dla niego tworem naturalnym i koniecznym dla przetrwania rodzaju ludzkiego. Bez niego nie sposób wyobrazić sobie prawdziwie ludzkiej egzystencji. A zatem postawa kosmopolityczna nie oznacza wyalienowania ze wspólnoty państwowej. Mędrzec-kosmopolita uczestniczy w życiu publicznym i wypełnia swe obowiązki wobec państwa. Jest też posłuszny prawom, bowiem integralnym elementem państwa jest oparcie go na uznawaniu przez wszystkich jego członków tego samego prawa. Państwo musi być zatem dla Cycerona państwem praworządnym. Prawo jest podstawowym warunkiem, pod którym ludzie mogą pokojowo egzystować w ramach takiej wspólnoty.

<sup>49</sup> *Cyceron, Pisma filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 44.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

Jednakże jest tak tylko wówczas, gdy jest sprawiedliwe; bowiem tylko takie prawo może być spoiwem „ludu” w republikańskiej koncepcji Cyncerona.

Jeśli wspólnota jest tworem natury, to prawem, które łączy jej członków, jest przede wszystkim prawo naturalne. Cynceron definiuje je jako „istotę natury, a zarazem myśl i rozum mędrca tudzież miernik sprawiedliwości i niesprawiedliwości”<sup>52</sup>. Jest ono zatem przede wszystkim rozumne, to „zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić i zakazuje, czego czynić nie należy”<sup>53</sup>. Oznacza to, że wszelkie niezgodne z rozumem reguły nie mogą stanowić reguł prawa naturalnego i tym samym również podstawy wspólnej ludzkiej egzystencji.

Istotą prawa naturalnego jest sprawiedliwość. Jest to cnota najbardziej istotna z perspektywy kosmopolitycznej. Jak bowiem powiada Cynceron, bez niej „świat ten straciłby zupełnie swą wartość i nie byłoby miejsca dla pozostałych cnót”<sup>54</sup>. Sprawiedliwość jest cnotą zbiorową – odmiennie od innych cnót, jest ona bowiem czynnikiem, bez którego nie może pokojowo funkcjonować żadna ludzka zbiorowość. Na niej opierać się powinny wzajemne relacje między obywatelami, a także stosunki między obywatelem a państwem. Jej zadaniem jest bowiem bezpośrednio urzeczywistnianie wspólnego dobra<sup>55</sup>.

Podczas, gdy inne cnoty są [...] jakby milczące i zamknięte same w sobie, jedyna sprawiedliwość ani nie troszczy się tylko o siebie, ani nie zostaje w ukryciu, lecz w całości przejawia się na zewnątrz i jest gotowa dobrze czynić, aby nieść pomoc jak największej liczbie ludzi [...]<sup>56</sup>.

Tak pojmowana sprawiedliwość jest jednakowa dla wszystkich i niezmienna. Ma ona uniwersalny charakter i obejmuje wszystkich bez względu na przynależność narodową czy państwową. Dla Cyncerona sprawiedliwość ma więc wymiar globalny. Nie może być również mowy o tym, aby była ona stopniowana albo postrzegana jako wynik konwencji. Treścią sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy wedle naturalnych praw cnoty. Wymaga ona poszanowania dla własności innych oraz własności wspólnej i powstrzymywania się od wyrządzania szkody innym<sup>57</sup>. Ponieważ zaś sprawiedliwość jest konstytutywną cechą prawa naturalnego, to według Cyncerona konieczne

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 546.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 337.

jest przyjęcie zasady prymatu prawa naturalnego nad stanowionym i odrzucenie utylitarnej, epikurejskiej reguły, zgodnie z którą ustalane przez ogół prawa są wyrazem najwyższej użyteczności, a sprawiedliwość tylko takiej użyteczności służy. Jeśli bowiem:

sprawiedliwość utożsamiamy z uległością względem praw pisanych i postanowień ludu, jeśli [...] wszystko trzeba mierzyć pożytkiem, to człowiek, który uzna to za korzystne dla siebie, wzgardzi prawem i złamie je, o ile będzie mógł. Idzie za tym, że bez poparcia w przyrodzeniu nie byłoby zgoła żadnej sprawiedliwości: co się ustanawia ze względu na pożytek, może być dla takiegoż pożytku obalone<sup>58</sup>.

Sprawiedliwości nigdy zatem nie można utożsamiać z podległością jedynie prawom stanowionym przez konkretne państwo. Te bowiem nierzadko ustanawiane są tylko z myślą o pożytku partykularnej zbiorowości. Sprawiedliwe prawo naturalne oznacza podporządkowanie obowiązującym bez względu na czas i miejsce uniwersalnym normom prawno-naturalnym.

Połączenie w eklektycznej koncepcji Cyncerona republikanizmu z wiarą w obiektywne istnienie uniwersalnych norm prawno-naturalnych (tj. ontologiczna koncepcja prawa naturalnego<sup>59</sup>) zaowocowało formułą republikańskiego kosmopolityzmu, w ramach którego patriotyzm oznacza wierność wobec dwóch ojczyzn: własnej małej wspólnoty państwowej oraz obejmującej całą ludzkość wspólnoty ogólnoświatowej – światowej republiki. Wspólny fundament obu tych wspólnot, którym ma być sprawiedliwe prawo naturalne, zasadniczo wyklucza konflikt pomiędzy tymi dwiema lojalnościami: wiernością własnemu państwu i wiernością państwu światowemu – kosmopolis. Jednak koncepcja Cyncerona nie pozwala na udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, która z tych lojalności ma przeważać w sytuacji, w której konflikt taki jednak nastąpi.

W sformułowaniu takiej odpowiedzi pomogła natomiast doprecyzowana również w II w. n.e. przez Hieroklesa, stoicka koncepcja kręgów ludzkiej tożsamości. Myśliciel ten, którego idee przetrwały niestety tylko dzięki cytowaniom zawartym u innych myślicieli i autorów<sup>60</sup>, w swej pracy pt. *O odpowiednich działaniach* rozwija ideę *oikeiōsis* stanowiącą centralny element etyki stoickiej<sup>61</sup>,

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 222.

<sup>59</sup> **M. Zirk-Sadowski**, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków 2000, s. 24 i nast.

<sup>60</sup> Głównie o Jana Stobajosa, pisarza bizantyjskiego z początków V w., który zebrał wybór tekstów ponad 500 autorów greckich w: **Ioannis Stobaios**, *Anthologii*, Berolini apud Weidmannos 1884.

<sup>61</sup> **M. Erler**, *Stoic Oikeiosis...*, s. 243.



będącej też rodzajem psychologii moralnej. To nieprzetłumaczalne na język polski pojęcie oznacza fundamentalny atrybut natury ludzkiej, stanowiący podstawę innych ludzkich zdolności<sup>62</sup>. Jest ono rozumiane zarówno jako autopercepcja, samoposiadanie i poczucie siebie, jak i percepcja i poczucie innych istot ludzkich. Zgodnie ze specyficznym stoickim materializmem oznacza ono rodzaj psychosomatycznej syntezy ludzkiego popędu do cielesnego, fizycznego samozachowania, rozumienia siebie jako istoty cielesnej oraz samoświadomości, obu skierowanych zarówno na siebie, jak i na inne istoty ludzkie<sup>63</sup>. Innymi słowy *oikeiōsis* to świadomość własnego ciała i tego, co mu służy lub szkodzi, niejako rozszerzona czy „rzutowana” na świadomość istnienia innych, pojmowanych w podobnie materialistyczny sposób<sup>64</sup>. Trudno jednak wyjaśnić to bardziej precyzyjnie, a dyskusja nad właściwym znaczeniem tego pojęcia wciąż trwa w literaturze zarówno filologicznej, jak i psychologicznej oraz etycznej. Dla Hieroklesa *oikeiōsis* może być skierowana do wewnątrz i wówczas jest najbliższa samoświadomości, samoposiadaniu oraz samozachowaniu albo na zewnątrz i wówczas jest tożsama z orientacją na zachowanie innych ludzi i związane z nim dobra zewnętrzne. Relacja między wewnętrznym a zewnętrznym aspektem *oikeiōsis* wydaje się analogiczna do relacji, jaka zachodzi pomiędzy naturalnym ludzkim popędem do samozachowania a – zdaniem stoików równie naturalną – ludzką skłonnością do troski o innych i do jednoczenia się z nimi we wspólnocie.

Sformułowana przez Hieroklesa koncepcja kręgów ludzkiej przynależności odwołuje się do tego zewnętrznego „kierunku” *oikeiōsis*, a mianowicie do związanego z poczuciem przynależności poczucia obowiązku wobec innych, które układa się według niego w szereg koncentrycznych kręgów. Poczucie to jest najsilniejsze wobec samego siebie, ale rozszerza się, stopniowo obejmując członków poszczególnych wspólnot, w których żyjemy: najpierw najbliższej rodziny, następnie dalszych krewnych i powinowatych, członków lokalnych

<sup>62</sup> Dorota Drałus uważa, że najbardziej trafnym przekładem polskim tego terminu mogłoby być „udomowianie” lub „oswajanie”. **D. Drałus**, *Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki*, Studia Krytyczne 2018/6, s. 91. Dorota Drałus zresztą stoicką ideę kręgów przynależności czyni jednym z elementów sformułowanej przez nią idei „kosmopolityzmu wzajemnościowego”, **D. Drałus**, *Kondycja kosmopolityczna. Poza wspólnotę i społeczeństwo otwarte*, Atut Oficyna Wydawnicza, Wrocław 2020. Anglosasi tłumaczą ją często jako *affinity* – pokrewieństwo, powinowactwo; patrz np. **M. Schofield**, *Stoic Ethics*, w: **B. Inwood** (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 243.

<sup>63</sup> **W.M. Martin**, *Stoic Self-Consciousness. Self-Comprehension and Orientation in the Stoic Theory of Oikeiosis*, <http://citerseerx.ist.psu.edu>; stan na 15.04.2020 r.

<sup>64</sup> **M. Erler**, *Stoic Oikeiosis...*, s. 252.

społeczności, członków społeczności należących do tego samego regionu, współobywateli w państwie, by ostatecznie objąć całą ludzkość<sup>65</sup>. Najsilniejsze poczucie tożsamości i przynależności, a tym samym – poczucie wzajemnego obowiązku – wiąże oczywiście członków rodziny, najsłabsze zaś członków wspólnoty ogólnoludzkiej. Mamy tu zatem, jak się wydaje, do czynienia z opisem naturalnej, faktycznej więzi psychicznej, więzi sympatii i współodczuwania, która rzecz jasna silniej wiąże człowieka z konkretnym, najbliższym otoczeniem niż z tym, co jest człowiekowi dalsze i często po prostu abstrakcyjne. Koncepcja ta jest moim zdaniem wyrazem ugruntowanej nie tylko w etyce, lecz popartej argumentem psychologicznym polemiki stoików z monistycznym założeniem cyników, którzy biorąc pod uwagę wyłącznie uniwersalne prawa cnoty, wydają się zapoznawać naturalne więzi psychiczne i emocjonalne człowieka. W ten sposób stoicyzm inspiruje późniejszą (m.in. Kantowską) koncepcję „prawa gościnności”: ludzkość pozostaje dla stoików w kręgu zewnętrznej *oikeiōsis*, która nie pozwala im na wrogie traktowanie „innych”, bowiem ci – wspólnie z nami – należą do wspólnoty kosmopolitycznej. Z drugiej jednak strony, w sytuacji radykalnego konfliktu pomiędzy lojalnością wobec własnej grupy a lojalnością wobec *kosmopolis* pozwala ona na utrzymanie prymatu lojalności wobec tego, co jest człowiekowi bliższe, tj. jego własnej rodziny, grupy, polis lub własnego państwa<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> I. Ramelli, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, s. LVI.

<sup>66</sup> Malin Grahn-Wilder kładzie nacisk na egalitarny aspekt Hieroklejskiej idei kręgów ludzkiej tożsamości (M. Grahn-Wilder, *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2018, s. 277). Bez wątpienia Hierokles zachęca w ten sposób do równego traktowania wszystkich, bez względu na przynależność etniczną czy państwową. Ostatecznie bowiem wszyscy jesteśmy dla niego członkami etycznej wspólnoty ogólnoswiatowej. Takiego egalitaryzmu nie można jednak rozumieć jako założenia, że jednostka jest wedle Hieroklesa w taki sam sposób zobowiązana wobec wspólnoty kosmopolitycznej czy obcego państwa, jak wobec własnego państwa, polis, plemienia lub społeczeństwa. Zakłada on bowiem odmienną „intensywność” więzi jednostki z członkami tych zbiorowości i wspólnot czy wręcz odmienny charakter takiej więzi. Więź ta i poczucie obowiązku są naturalnie silniejsze wobec członków własnej rodziny czy wspólnoty lokalnej, a słabsze wobec członków wspólnoty kosmopolitycznej. Ta pragmatyczna idea stoicka jest więc moim zdaniem wyrazem przekonania, które najprościej zilustrować, odwołując się do ludowej mądrości, wedle której „bliższa koszula ciała”. W tym kierunku wydają się zresztą iść interpretacje np. Julii Annas (J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993, s. 268–269) czy Willa Johncocka (W. Johncock, *Stoic Philosophy and Social Theory*, Palgrave Macmillan 2020, s. 195). Idea ta posiada więc raczej wydźwięk ogólnohumanistyczny niż egalitarny, tj. oznacza,

## 5. Zakończenie

Cynicka monistyczna utopia wyłącznej wierności wobec uniwersalnej ogólnoludzkiej *kosmopolis*, którą ostrożnie i z zastrzeżeniami inspirowane były jeszcze wczesno-stoickie wizje Zenona czy Chryzypa, w pragmatycznym stoicyzmie rzymskim przekształciła się w pełny kosmopolityczny pluralizm. Ten pluralizm, szczególnie w jego formule Hieroklejskiej, zakłada lojalność zarówno wobec wspólnoty państwowej, jak i kosmopolitycznej. Umożliwia on stoikowi jawnie odmienną od cynickiej hierarchizację tych lojalności. Jeśli w sytuacji konfliktu lojalności cynik ma bezwzględnie postępować w zgodzie z uniwersalnym prawem cnoty, to kierując się ideą *oikeiōsis*, stoik powinien być w pierwszej kolejności wierny własnemu państwu. Jednakże nawet Hieroklejska koncepcja kręgów ludzkiej przynależności nie daje stoikowi odpowiedzi na pytanie, jaka ma być postawa mędrca w sytuacji konfliktu pomiędzy własną korzyścią, która może się wiązać z postępowaniem zgodnym z obowiązującą lokalną konwencją, a postępowaniem w zgodzie z uniwersalną powinnością i honorem, które mogą być z tą konwencją sprzeczne<sup>67</sup>. Stoik pragnie zachować cnotę, ale pragnie też nie sprzeciwiać się niektórym przyjętym konwencjom. Wobec takiego konfliktu pozostaje on często wewnętrznie rozdarty. Doskonałą ilustracją różnicy między bezkompromisową postawą cyników a stoicką próbą pogodzenia lojalności wobec uniwersalnego prawa, politycznych konwenansów i lokalnych konwencji jest opisywana przez Diogenesa Laertiosa historia relacji między Kratesem cynikiem a jego uczniem Zenonem z Kiton, twórcą stoicyzmu. Jak opisuje Diogenes, Zenon trafił do Aten z powodu katastrofy statku handlowego z jego towarem, a chcąc się oderwać od prywatnych problemów, zaszedł do jednej z księgarń, w której przeglądając prace dotyczące Sokratesa, retorycznie zapytał księgarza o to, gdzie można w jego czasach znaleźć ludzi tak szlachetnych, jak Sokrates. Przed stoikiem księgarza przechodził akurat Krates cynik, a księgarz spostrzegłszy to wskazał go Zenonowi, ten zaś za nim podążył.

Odtąd – pisze dalej Diogenes Laertios – Zenon słuchał wykładów Kratesa, a i poza tym oddawał się z zapałem studiowaniu filozofii; był jednak zbyt nieśmiały, żeby naśladować bezwstyd właściwy cynikom. Krates, chcąc go z tego wyleczyć, dał mu garnek zupy soczewicowej z poleceniem, aby przeniósł go przez Kerameikos. Kiedy zaś zobaczył, że Zenon się wstydzi i gotów się zapaść pod ziemię, kijem rozbił garnek

---

że wszystkim ludziom należy się poszanowanie bez względu na ich narodową, etniczną, plemienną czy polityczną przynależność.

<sup>67</sup> M. Schofield, *Stoic Ethics*, s. 252.

z zupą. Zenon rzucił się do ucieczki, zupa rozlała mu się na nogi, a Krates zawołał: „Czemu uciekasz, Fenicjanku, nic złego przecież ciebie nie spotkało”<sup>68</sup>.

Również w swej pluralistycznej postawie kosmopolitycznej stoik jest zbyt nieśmiały i nie ma odwagi odrzucić więzów lojalności wobec państwa. Do tego potrzebna jest niekonwencjonalna, bezkompromisowa, „bezwstydna” i anarchiczna postawa greckiego cynika. Stoik stara się zachować wiarę w uniwersalne reguły cnoty, jednocześnie uznając pragmatyczny kompromis wobec lokalnych praw i obyczajów oraz częstokroć równie bezwzględnej państwowej polityki. Jeśli nie zgadza się z niewolnictwem, to czyni to nie poprzez otwarte odrzucenie go jako szkodliwej konwencji (np. Diogenes z Synopy, który zapytany na targu niewolników, na którym był sprzedawany w niewolę za długi, o to, co umie robić najlepiej, odpowiedział bezczelnie swemu nabywcy, że najlepiej to on umie „rządzić mężami”<sup>69</sup>), lecz poprzez wysublimowaną koncepcję „wolności wewnętrznej”, zakładającą że „prawdziwa” wolność polega na świadomości konieczności. Jeśli taka, w pewnym sensie, „tchórzliwa” synteza konwencji i uniwersalnych zasad mu się nie udaje, zawsze dysponuje jeszcze „wolnością” odebrania sobie życia.

Jednocześnie zawarta w koncepcjach stoików zdolność do moralno-politycznych kompromisów sprawia, że to właśnie stoicki pluralizm stanowi powszechną podstawę dla nowożytnego i współczesnego kosmopolityzmu, a pamiętajmy, że pomimo radykalnych korzeni, m.in. w „szalonej” myśli cynickiej, idea kosmopolityzmu nie jest bynajmniej ideą o jakimś niszowym charakterze. Sama szkoła stoicka wydała na świat wielu wysokich urzędników, a nawet władców Rzymu. W średniowieczu i renesansie kosmopolityzm występuje zarówno w wizjach cesarskiego, jak i papieskiego uniwersalizmu. W Oświeceniu stanowi bez wątpienia fundament filozofii politycznej i społecznej całej epoki, zyskując spektakularną postać z jednej strony w głoszonym przez ideologów rewolucji francuskiej hasle powszechnej „wolności, równości i braterstwa”, z drugiej zaś w inspirowanym bezpośrednio stoicyzmem polityczno-prawnym kosmopolityzmie Immanuela Kanta<sup>70</sup>. Renesans kosmopolityzmu w drugiej połowie XX w. stanowi nawiązanie nie tylko do idei kantowskiej, ale przede wszystkim do stoickiej idei kręgów ludzkiej przynależności, która podobnie jak

<sup>68</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 370.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 326.

<sup>70</sup> Th. Jr. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Forms and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694–1790*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977, natomiast o różnicach między Kantem a stoikami patrz: G.W. Brown, *Moving from cosmopolitan legal theory to legal practice: models of cosmopolitan law*, *Legal Studies* 2008/3, s. 434.

współczesny instytucjonalny kosmopolityzm europejski opiera się – jak pisze Ulrich Beck – na stoickiej zgoła zasadzie „zarówno, jak też” zamiast monistycznej cynickiej reguły „albo – albo”<sup>71</sup>.

## Bibliografia

- Annas J.**, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993.
- Appiah K.A.**, *Kosmopolityzm: Etyka w świecie obcych*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Beck U.**, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Scholar, Warszawa 2005.
- Beck U., Grande E.**, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka drugiej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2009.
- Bevan E.**, *Stoics and Sceptics*, Oxford University Press, Oxford 1913.
- Brock G.**, *Contemporary Cosmopolitanism: Some Current Issues*, Philosophy Compass 2013/8/8, s. 689–698.
- Brock G., Brockhouse H.**, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Brown G.W.**, *Moving from cosmopolitan legal theory to legal practice: models of cosmopolitan law*, Legal Studies 2008/3, s. 430–451.
- Brown G.W., Held D.**, *The Cosmopolitanism: Reader*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Coppleston F.**, *Historia filozofii*, t. 1, PAX, Warszawa 1988.
- Cyceron**, *Pisma filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1960.
- Dimitrakopoulos M.**, *Zur Bestimmung des Oikeion-Begriffs bei Platon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Philosophia 1982/12, s. 190–210.
- Diogenes Laertios**, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1982.
- Dockstadter J.**, *Cynic Cosmopolitanism*, European Journal of Political Theory 2018/20, s. 272–289.
- Dralus D.**, *Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki*, Studia Krytyczne 2018/6, s. 77–93.
- Erler M.**, *Stoic Oikeiosis and Xenophon's Socrates*, w: Th. Scaltsas, A.S. Mason (red.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaca, Larnaca 2002, s. 239–258.
- Firth R.**, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, Philosophy and Phenomenological Research 1952/12, s. 317–345.
- Gould J.B.**, *The Philosophy of Chrysippus*, E.J. Brill, Leiden 1971.
- Grahn-Wilder M.**, *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2018.
- Hard R.**, *Diogenes and the Cynics. Saying Anecdotes with Other Popular Moralists*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Hicks R.D.**, *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*, Vol. 2, Cambridge MA, Harvard University Press 1925.
- Hinman L.**, *Ethics. A Pluralist Approach to Moral Theory*, Thomson Wadsworth, Belmont 2008.

<sup>71</sup> U. Beck, E. Grande, *Europa...*, s. 44.

- Jedan Ch.**, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Continuum, London, New York 2009.
- Johncock W.**, *Stoic Philosophy and Social Theory*, Palgrave Macmillan 2020.
- Long A.A.**, *From Epictetus to Epicurus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Long A.A.**, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, w: A.A. Long (red.), *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2002, s. 1–34.
- Marek Aureliusz**, *Rozmyślenia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.
- Meijer P.A.**, *A New Perspectives on Anthistenes. Logos, Predicate and Ethics in his Philosophy*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017.
- Moles J.L.**, *Cynic Cosmopolitanism*, w: R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Caze (red.), *The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1996, s. 105–120.
- Nussbaum M.**, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Pembroke S.G.**, *Oikeiosis*, w: A.A. Long (red.), *Problems in Stoicism*, London 1971, s. 136–157.
- Pogge Th.**, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, *Ethics* 1992/103, s. 48–75.
- Ramelli I.**, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.
- Reydams-Schils G.**, *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Rist J.M.**, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Schlereth Th. Jr.**, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Forms and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694–1790*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977.
- Schofield M.**, *Stoic Ethics*, w: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 233–256.
- Seneka Lucjusz Anneusz**, *Dialogi*, Pax, Warszawa 1998.
- Stobaios I.**, *Anthologii*, Berolini apud Weidmannos 1884.
- Szestow L.**, *Ateny i Jerozolima*, Znak, Kraków 1993.
- Świeżawski S.**, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Tatarkiewicz W.**, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1990.
- Zirk-Sadowski M.**, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków 2000.

Maciej CHMIELIŃSKI

**COSMOPOLITAN MONISM VERSUS COSMOPOLITAN PLURALISM. CYNICS AND STOICS  
– THE TWO OPPOSITE FOUNDATIONS OF MORAL COSMOPOLITANISM**

**Abstract**

**Background:** At the turn of the XXI Century, cosmopolitanism became the subject of intensive research. One of the key points of this research questions the relationship between national and cosmopolitan identity.

**Research purpose:** The purpose of the conducted research is to compare the two models of cosmopolitanism in which the abovementioned relationship is the central point of reference. The most instructive examples come from the ancient conceptions of moral cosmopolitanism: the Greek Cynics on one hand, and the Stoics on the other.

**Methods:** Using the historical comparative and the critical method, the article examines the two ancient answers to the crucial question. The Cynic conception relies on the monistic, whereas the Stoic on the pluralistic model of the relationship between national and cosmopolitan identity. According to the monistic approach, the commitment to the universal, cosmopolitan „laws of virtue” always enjoys priority over the commitment to the national or local community. By contrast, the pluralistic conception of the Stoic *oikeiosis* grants priority to the local and the national, rather than to the cosmopolitan identity.

**Conclusions:** The comparison between the two opposite moral-psychological attitudes indicates that the “crude” monistic attitude of the Cynics is more morally consistent than the more psychologically sublime, pluralistic attitude of the Stoics. Similar to the Cynics, the Stoics strongly emphasize the universal standards of virtue, but at the same time they require following local conventions. The constant tension between particularism and universalism included in the Stoic conception may result in deep moral conflict between universal cosmopolitan standards of humanity and particular “partisan” rules required by the nation-state.

**Keywords:** moral cosmopolitanism, world citizenship, Cynic cosmopolitanism, Stoic cosmopolitanism, *kosmopolis*, cosmopolitan attitude.