



ISSN 1896-1819

CIVITAS HOMINIBUS

ROCZNIK FILOZOFICZNO-SPOŁECZNY VOL. 1(8)/2013



ISSN 1896-1819

CIVITAS HOMINIBUS

ROCZNIK FILOZOFICZNO-SPOŁECZNY VOL. 1(8)/2013

Redaktor naczelny: prof. dr hab. Marek Malinowski
Redakcja tematyczna: dr Edyta Pietrzak, dr Łukasz Zaorski-Sikora
Redakcja językowa: dr Ewa Ciesielska (teksty polskojęzyczne)
mgr Marcin Jaźwiec (teksty angielskojęzyczne)

Rada programowa

prof. dr hab. Andrzej Antoszewski (Uniwersytet Wrocławski)
prof. dr hab. Roman Bäcker (UMK Toruń)
prof. dr hab. Franciszek Gołembski (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Jakub Lichański (Uniwersytet Warszawski)
asst. prof. dr. Pinar Melis Yelsali Parmaksiz (Ankara University)
prof. Tuomo Melasuo (University of Tampere)
prof. dr hab. Stanisław Parzymies (Uniwersytet Warszawski)
prof. Elena Shlienkov (Director of the Project Support Center of Regional and International Programs of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration / The Samara State University of Architecture and Civil Engineering)
prof. dr Makary Stasiak (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi)
prof. Liisa Westman (North Karelia University of Applied Sciences)
prof. dr hab. Andrzej Wojtczak (Collegium Mazovia Innowacyjna Szkoła Wyższa)
dr Bogna Kędzierska (Uniwersytet Łódzki)

Recenzenci tomu:

dr hab., prof. UG Tadeusz Dmochowski (Uniwersytet Gdański)
dr hab. prof. WAT Bogusław Jagusiak (WAT)

Redakcja czasopisma „Civitas Hominibus”

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
90-213 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 52
tel. 0-42 63 15 070

© Copyright by Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
Łódź 2013

ISSN 1896-1819

wersja elektroniczna na podstawie wersji papierowej

Skład DTP: Monika Poradecka (PUW)

Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi

90-222 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 64
tel./fax 42 63 15 908
wydawnictwo@ahelodz.pl
www.wydawnictwo.ahelodz.pl

Spis treści

ARTYKUŁY - DYSKUSJE - ESEJE

Marek J. Malinowski

Zróżnicowania i różnorodność polityczna, społeczna, kulturowa, religijna, ideologiczna, militarna, ekonomiczna i cywilizacyjna współczesnego świata (Różne opcje i alternatywy. Refleksje osobiste)	5
--	----------

Koray Tütüncü

The Law or the War of Peoples? Rawls versus Elstain on Universal Justice	9
---	----------

Borys Nowak

Czy możliwa jest dzisiaj wspólnota etyczna?	23
--	-----------

Edyta Pietrzak

Implications of Globalization for the Idea of Civil Society	33
--	-----------

Radosław Kamiński

Samorząd terytorialny w świetle zasady subsydiarności	43
--	-----------

Kamila Lasocińska

Zróżnicowanie współczesnych biografii a potrzeba refleksyjności w rozwoju osób dorosłych	55
---	-----------

Ilona Balcerczyk

Człowiek wrzucony w świat w koncepcji Václava Havla	67
--	-----------

Agata Szkopińska

Obecna nieobecność. Ewangelicy na Sejneńszczyźnie. Dziedzictwo kulturowe jako źródło historii	77
--	-----------

<i>Mariusz Strużyński</i> Śmierć na drodze Boga – koncepcja dżihadu we współczesnym świecie	85
---	----

RECENZJE

<i>Janusz Ostrowski</i> Janos Kis, <i>Polityka jako problem moralny</i>	97
---	----

<i>Katarzyna Tłuczek</i> Andrzej Zwoliński, <i>Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny</i> .	101
--	-----

Marek J. Malinowski

Zróżnicowania i różnorodność polityczna, społeczna, kulturowa, religijna, ideologiczna, militarna, ekonomiczna i cywilizacyjna współczesnego świata (Różne opcje i alternatywy. Refleksje osobiste)

Oddając do rąk Czytelników kolejny numer naszego Rocznika Filozoficzno-Społecznego „Civitas Hominibus” z 2013 roku, chciałbym podkreślić, iż jego przewodnim przesłaniem są wielostronne i wielopłaszczyznowe zróżnicowania i różnorodność polityczna, społeczna, kulturowa, religijna, ideologiczna, militarna, ekonomiczna i cywilizacyjna współczesnego świata. U progu II dekady XXI wieku przeżywa on groźne wstrząsy wewnętrzne i nadal znajduje się w objęciach globalnego kryzysu ekonomicznego.

Badając uważnie aktualną rzeczywistość na planecie Ziemia, ukształtowaną w formie Nowego Ładu Międzynarodowego, bez trudu dostrzeżemy, że podlega on różnym, często wzajemnie sprzecznym i antagonistycznym wobec siebie procesom radykalnych zmian i przewartościowań. Ich kierunki są przedmiotem ożywionej dyskusji w gronie polityków i specjalistów w zakresie współczesnych stosunków międzynarodowych, a perspektywy – trudne do precyzyjnego i wiarygodnego pod względem merytorycznym ustalenia¹.

¹ Zob. szerzej: T. de Montbrial, *Działanie i system świata*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2010, passim.

Dwa procesy głębokich zmian przebiegają w warunkach ekspansji dwóch nakładających się na siebie, ale bynajmniej nie komplementarnych wzajemnie, a nawet wręcz antagonistycznych zjawisk: globalizacji i różnicowania się współczesnego świata, który podobno jest od dawna „globalną wioską” (*global village*). Dotykają one wszystkich sfer życia publicznego w obrębie ziemskiej cywilizacji, stąd też ich wpływ na aktualny kształt Nowego Ładu Międzynarodowego, a także życie wszystkich członków ogólnoplanetarnej społeczności jest oczywisty i nader znaczący².

Głównym tematem rozważań jest tu drugie z wymienionych zjawisk, tj. różnicowanie się współczesnego świata. Analizując jego charakter i najważniejsze cechy genetyczne, wypada podkreślić, iż punktem wyjścia wszelkich rozważań i konstatacji intelektualnych musi być stwierdzenie, że obecny świat międzynarodowy dzieli się na dwie wyraźnie zróżnicowane pod wszystkimi wymienionymi względami grupy krajów, określanych mianem Północy i Południa świata. Północ świata to reprezentujący wysoki poziom rozwoju nasz krąg cywilizacyjny, obejmujący Europę wraz z Federacją Rosyjską i państwami Kaukazu: Gruzją, Armenią i Azerbejdżanem oraz Amerykę Północną ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki (*United States of America, USA*) i Kanadą, a także położony na Bliskim Wschodzie Izrael i leżące na antypodach: Australię i Nową Zelandię. Natomiast Południe świata – znacznie niżej rozwinięte pod względem polityczno-społecznym i ekonomicznym – obejmuje o wiele liczniejsze kraje Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji, określane w przeszłości nader niejasnym i mało precyzyjnym terminem tzw. Trzeciego Świata, w odróżnieniu od kapitalistycznego Pierwszego Świata i komunistycznego Drugiego Świata. Stosunki między Północą i Południem, zawierające w sobie wielostronną współpracę, a jednocześnie sprzeczności wzajemnych interesów i wynikające z tego faktu różnorodne konflikty, włącznie ze zbrojnymi, stanowią w przekonaniu większości ekspertów i specjalistów w zakresie współczesnych stosunków międzynarodowych najważniejszy element i przesłankę Nowego Ładu Międzynarodowego w początkach XXI wieku.

Rozpatrując zatem globalne zróżnicowania między Północą i Południem oraz równie istotne zróżnicowania wewnętrzne w ich obrębie, należy odnotować fakt, iż na płaszczyźnie politycznej przejawiają się one w funkcjonowaniu bardzo różnych systemów politycznych. W naszym kręgu cywilizacyjnym dominującym obecnie modelem ustrojowo-politycznym jest liberalna demokracja typu republikańskiego. Uosabia ona zdaniem najwybitniejszych, głównie amerykańskich specjalistów przedmiotu, największe osiągnięcie *homo sapiens* w historii jego rozwoju³.

Oczywiście, w tym kręgu cywilizacyjnym funkcjonuje również kilkanaście państw, w których ich głową jest monarcha (król, książę). Należy jednak mieć świadomość, że obowiązujący system republikański ma różne oblicza i formy funkcjonowania, o czym świadczy chociażby fakt, iż amerykański system prezydencko-kongresowy różni się znacznie od systemu rządów we Francji, Republice Federalnej Niemiec (RFN), Polsce czy np. w Rosji.

² Zob. szerzej: A. Chodubski, M. Malinowski, E. Polak, P. Trawicki (red.), *Kształtowanie się Nowego Ładu Międzynarodowego*, Gdańsk 2007, *passim*.

³ Zob. szerzej: F. Fukuyama, *Koniec historii*, Kraków 2002, *passim*.

Na obszarach Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji istnieje natomiast całe bogactwo systemów politycznych od królewskich monarchii absolutnych, poprzez monarchie konstytucyjne, republiki prezydenckie i parlamentarne aż do systemów autorytarnych i otwartych dyktatur cywilnych lub wojskowych oraz państw teokratycznych w rodzaju Islamskiej Republiki Iranu. Ewenementem polityczno-ideologicznym i ekonomicznym jest położona w tej części świata Chińska Republika Ludowa (ChRL), która buduje ekspansywny kapitalizm pod rządami Komunistycznej Partii Chin (KPCh), sprawującej „żelazną ręką” władzę w kraju, Wbrew zapowiedziom przywódców świata Zachodu, w tym zwłaszcza USA w okresie prezydentur George’a W. Busha i Barracka Obamy, model liberalnej demokracji typu amerykańskiego, czy zachodnioeuropejskiego, wcale nie został zaakceptowany w większości państw Południa świata, w których znacznej części następuje dynamiczna ekspansja haseł i działalności ugrupowań islamskiego fundamentalizmu o zdecydowanie antyzachodnim nastawieniu⁴.

Z kolei na płaszczyźnie społecznej należy dostrzegać całe bogactwo zróżnicowań we współczesnym świecie pod względem narodowościowym, etnicznym, plemiennym i klanowym, struktury społecznej i demograficznej, poziomu przyrostu naturalnego i śmiertelności (w tym noworodków), długości i jakości życia, średniego wieku społeczeństwa i roli młodego pokolenia, osiągnięć i porażek polityki zdrowotnej władz państwowych, stanu zdrowia i opieki społecznej oraz udziału w jej zapewnieniu organizacji pozarządowych (Non-Governmental Organisations, NGOs), pozycji politycznej, społecznej i zawodowej kobiet i procesów ich emancypacji etc. Istnieją zasadnicze i fundamentalne różnice, jeśli chodzi o wymienione czynniki i uwarunkowania społeczne między światem wysoko rozwiniętego Zachodu a muzułmańskimi państwami Afryki i Azji, krajami Ameryki Łacińskiej i Czarnej Afryki oraz Indiami, ChRL, Japonią i innymi państwami Azji i Oceanii.

Na płaszczyznach: kulturowej, religijnej i ideologicznej występujące zróżnicowania dotyczą nie tylko podstawowego układu międzynarodowego – Północ i Południe – lecz także wewnątrz tych ugrupowań państw. Mamy tu do czynienia z całą mozaiką przesłańek, wśród których wymienić trzeba: funkcjonowanie odmiennych wzorców i zachowań kulturowych, występowanie religii uniwersalnych (chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm) obok wielu rodzimych kultów w Afryce, Azji i Oceanii, a także pleniących się coraz bujniej najrozmaitszych sekt i grup religijnych, ekspansję idei i ugrupowań fundamentalistycznych w łonie chrześcijaństwa, islamu i hinduizmu, szerzenie się apozycji, zwłaszcza w chrześcijaństwie, postaw agnostycznych i ateistycznych oraz postępującej laicyzacji w życiu publicznym, a także narastania praktyk satanistycznych, powstanie i rozwój po upadku ideologii komunistycznej i „naukowego socjalizmu” nowych prądów ideologicznych w rodzaju np. fundamentalizmu islamskiego oraz odradzanie się w nowej formie odrzuconych i przebrzmiałych, jak się wydawało w okresie „zimnej wojny” między kapitalistycznym Zachodem i socjalistycznym Wschodem, ideologii nacjonalistycznych i faszystowskich.

⁴ Zob. szerzej: M.J. Malinowski, R. Ożarowski, W. Grabowski (red.), *Ewolucja terroryzmu na przełomie XX i XXI wieku*, Gdańsk 2009, *passim*.

Na płaszczyźnie militarnej zróżnicowania jakościowe i ilościowe we współczesnym świecie przejawiają się w: ogromnej dysproporcji w zakresie liczebności armii, a zwłaszcza jej technologicznego wyposażenia zbrojnego między supermocarstwem w postaci USA i wielkimi mocarstwami: ChRL, Rosją, Wielką Brytanią i Francją a pozostałymi państwami Północy i Południa; dysponowaniu bronią masowego zniszczenia (nuklearną, chemiczną i bakteriologiczną) i ich proliferacji na nowe państwa Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji; kształtowaniu się nowych doktryn militarnych; pojawieniu się i rozwoju koncepcji „wojen asymetrycznych” oraz dynamicznej ekspansji międzynarodowego terroryzmu, który stał się globalnym problemem międzynarodowym.

Na płaszczyźnie ekonomicznej obserwujemy ogromne zróżnicowanie państw współczesnego świata, biorąc pod uwagę charakter i typologię ustroju gospodarczego, wielkość Produktu Krajowego Brutto (PKB) i *per capita*, czyli na 1 mieszkańca, rozmiary i kierunki handlu zagranicznego, poziom osiągniętego rozwoju technologicznego, relacje między kapitałem państwowym i prywatnym, korporacjami międzynarodowymi a małymi i średnimi przedsiębiorstwami, posiadanie i wykorzystywanie bogactw naturalnych, funkcjonowanie i rozwój transportu drogowego, kolejowego, lotniczego, rzeczno-morskiego, poziom konsumpcji zbiorowej i indywidualnej, stan zamożności i biedy, a także nędzy, głównie w krajach Południa świata.

Wreszcie na płaszczyźnie cywilizacyjnej prezentowane zróżnicowania są związane ze wszystkimi przejawami życia zbiorowego i indywidualnego mieszkańców planety Ziemia na omówionych płaszczyznach obecnej rzeczywistości międzynarodowej.

Sumując dotychczasowe rozważania, pragnąłbym na koniec wyrazić nadzieję, że kolejny numer „Civitas Hominibus” będzie pobudzającym intelektualnie wkładem do szerokiej dyskusji międzynarodowej na temat zróżnicowania i różnorodności współczesnego świata u progu II dekady XXI wieku.

Koray Tütüncü

The Law or the War of Peoples? Rawls versus Elshtain on Universal Justice

Is it possible to establish equality, liberty and justice in a society composed of individuals whose good life conceptions are characterized by an enormous diversity, a diversity arising from philosophical, moral and religious disputes on character and content of human good? Theoretically speaking, political philosopher John Rawls's *magnum opus* *A Theory of Justice* has become a groundbreaking answer to this question in delineating the procedures and achieved principles in order to establish a just and plural society of individuals enjoying equal liberties. Thanks to *A Theory of Justice*, John Rawls's contribution to political thought tradition in general and to contemporary liberal political theory in particular has been spectacular for attracting unceasing attention, provoking various ideas and engaging in many fruitful theoretical dialogues in the academic world¹. It also has been subjected to harsh criticisms upon which Rawls has revisited and reconsidered his basic arguments. While he has never left his essential arguments, he made clarifications on certain dimensions of his theory of justice. One of the most significant dimensions to be clarified is the possibility of extending the procedures and principles of justice to the global level. In *A Theory of Justice*, Rawls underlined the possibility of extending "the interpretation of the original position and think of the parties as representatives of different nations who must choose together the fundamental principles to adjudicate conflicting claims among states"². This possibility has become concrete in his *The Law of Peoples*.

This article analyzes Rawls's arguments on justice at the international level as elaborated in *The Law of Peoples*. Scholars who were supportive to his Kantian, secular and

¹ *A Theory of Justice* is critically examined by various theorists including Brian Barry (1973) and Kukathas (1990).

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, [1971], 1999, p. 378.

constructivist perspectives in previous works have brought some strong counter arguments against *The Law of Peoples*, while other scholars have maintained their support for the global interpretation of Rawlsian just society understanding. Among others, Seyla Benhabib argues that 'Rawls's Law of Peoples betrays the Kantian heritage of liberal cosmopolitanism and courts liberal nationalism'³. She questions the concept of peoples as the representative figures for the international justice, which disregards moral individuals as the representative in *A Theory of Justice*. Accordingly, Luis Cabrera argues that in *The Law of Peoples*, Rawls makes an inconsistent analogy between individuals and peoples, which would eventually lead to tolerate 'tyranny and oppressive exclusions within states'⁴. Buchanan underlines the objections concerning basic human rights. He states that for some *The Law of Peoples*, while betraying liberalism, also gives 'legitimacy to very inegalitarian regimes, including those that deprive women of important rights such as the right to education and to equal opportunity in employment'⁵.

On the other hand, some religious scholars have interpreted *The Law of Peoples* within the boundary of Christian realism particularly endorsed by the theologian Reinhold Niebuhr⁶. It is argued that Rawlsian tolerance at the international level such as in the case of inclusion of an imagined Kazanistan, a religiously oriented and yet decent society is nothing but an extension of Christian idea of tolerance⁷. Given the various criticisms directed against Rawls as well as attempts to incorporate his arguments in *The Law of Peoples* into anti-universalist, nationalist and even religious discourse, this article is based upon the idea that Rawlsian political theory in the international context is a promise of global justice without compromising diversity. In delineating main arguments of Rawls, this article will also focus on Jean Bethke Elshtain, who also deals with the similar issues yet from very different perspective. Elshtain combines political theory with international relations, brings back an Augustinian just war tradition into global justice theories, while doing this, she offers an American nationalist interventionism and Christian theology for the world order. Given this framework, this article first delineates Rawlsian theory of justice at domestic as well as global settings. Second, it focuses on Elshtain's scholarship in general and her religiously oriented political arguments on the world order in particular and finally it concludes by arguing that the Rawlsian wisdom and conscience still offers one of the best insights into global justice within the boundaries of liberal democratic

³ S. Benhabib, *The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations*, "Fordham Law Review", 2004, 72(5), p. 1761.

⁴ L. Cabrera, *Toleration and Tyranny in Rawls's "Law of Peoples"*, "Polity", 2001, 34(2), p. 163.

⁵ A. Buchanan, *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, "Ethics", 2000, 110 (4), p. 697.

⁶ Eric Gregory finds similarities in Rawls and Niebuhr and argues that 'Protestant theologian Reinhold Niebuhr died in 1971. In that same year, philosopher John Rawls published his groundbreaking work, *A Theory of Justice*. These two events symbolically express transformations in American intellectual and political culture that remain significant today... Niebuhr and Rawls were realist defenders of a liberal tradition that is wary of perfectionism in politics, yet tries to sustain hope in the face of injustice. Both chastened metaphysical pretension and religious enthusiasm. Both sought to avoid historicist and relativist conceptions of justice'. E. Gregory, *Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls*, "Journal of Religious Ethics", 2007, 35(2), p. 179.

⁷ E.N. Santurri, *Global Justice After the Fall: Christian Realism and the "Law of Peoples"*, "Journal of Religious Ethics", 33(4), 2005, p. 783-814; Gregory E., *Before the Original Position...*, op.cit., p. 179-206.

tradition. Rather than collapsing into a nationalist liberalism and anti-cosmopolitanism, Rawls realistically acknowledges the diversity of peoples; and peacefully seeks a common justice for all.

The Rawlsian Justice

In 1971 when John Rawls published his *magnum opus* *A Theory of Justice*, in a sense he gave a new cause to liberal political theory at a time when liberalism was about to lose its allure. In addition to invigorating theoretical discussions on a just society, equal liberties, contract theory, Rawls also has brought back normative theory into political debates and thus saved the politics from the behaviorist and positivist track. Among others, Jurgen Habermas appreciated Rawls's *A Theory of Justice* for making a pivotal turn in practical philosophy by bringing moral questions back into philosophical investigation and argued that:

Immanuel Kant posed the fundamental question of morality in such a way that it admitted a rational answer: we ought to do what is equally good for all persons. Without espousing Kant's transcendental philosophical background assumptions, Rawls renewed this theoretical approach with particular reference to the issue of the organization of a just society. In opposition to utilitarianism and value scepticism he proposed an intersubjectivist version of Kant's principle of autonomy: we act autonomously when we obey those laws which could be accepted by all concerned on the basis of a public use of their reason⁸.

Rawls's *A Theory of Justice* starts from the premise that justice is the primary virtue of a society⁹. For Rawls, only a well-ordered society can guarantee inviolable right to justice for its members. In this sense, in a truly just and well-ordered society, 'the liberties of equal citizens' are established. A well-ordered society then is based upon two basic ideas:

1. everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice;
2. the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles¹⁰.

Yet Rawls is well aware of that existing societies are rarely well-ordered because of the disagreements over the principles of social justice. That is why, Rawls follows the social contract tradition of Locke, Rousseau and Kant to achieve the principles of justice as the product of an original agreement. And these principles are called as justice as fairness¹¹. In a similar vein to traditional contract theories, 'in justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature'¹². This abstraction indicates that the prin-

⁸ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, "The Journal of Philosophy", 1995, 92(3), p. 109.

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, op.cit. , p. 3.

¹⁰ Ibidem, p. 4.

¹¹ Ibidem, p.10.

¹² Ibidem, p. 11.

ciples of justice 'are agreed to in an initial situation that is fair'¹³. In the Kantian spirit, Rawls underlines that in such a society that establishes undisputable principles of justice, member individuals are 'autonomous and obligations they recognize self-imposed.'¹⁴. Rawls argues that in the original position, under the veil of ignorance autonomous and rational individuals are ended up with the following principles:

First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others.

Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all¹⁵.

According to Rawls, these principles of justice are basically a special case of a general understanding of justice, which can be summarized as 'All social values – liberty, opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage'¹⁶.

While Rawls understands that all societies in the world are not liberal democratic ones having similar values and equal liberties, he still searches for a just order at the international level by extending the principles he procedurally established in *A Theory of Justice*. In *The Law of Peoples* Rawls goes beyond his search for justice in a single society, but he does not aim to find out 'the laws of all peoples have in common'¹⁷. Rather he wants to clarify the 'particular political principles for regulating the mutual political relations between peoples'¹⁸. Rawls does not expect from all peoples of the world to be liberal democratic, that is why, he includes the concept 'decent' peoples apart from liberal democratic ones that constitute the Society of Peoples sharing common principles in their mutual political relations. Here Rawls's aims appear clearly; he expects that the Law of Peoples is to be developed out of a liberal idea of justice in a similar vein to his concept of justice as fairness as defined in *A Theory of Justice*.

Rawls finds out eight basic principles that sustain a Society of Peoples having bound-
ed by the Law of Peoples, which are as follows:

1. Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples.
2. Peoples are to observe treaties and undertakings.
3. Peoples are equal and are parties to the agreements that bind them.
4. Peoples are to observe a duty of non-intervention.
5. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense.
6. Peoples are to honor human rights.
7. Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 12

¹⁵ Ibidem, p. 53.

¹⁶ Ibidem, p. 54.

¹⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, 4th edition, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 3.

¹⁸ Ibidem.

8. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavorable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime¹⁹.

It should be noted that Rawls defines the *Law of Peoples* as a realistic utopia, which is very significant methodological issue. As Chris Brown underlines 'one of the most important impacts of Rawls on international relations and the study of international ethics might be to re-legitimize the construction of utopias – always assuming that they are “realistic utopias,” and that the mistake of taking “what might be” as a description of “what currently is” is not repeated.'²⁰. While bringing back utopist contemplation into political theory-oriented international ethics, Rawls does not reflect the socio-political as well as economic arrangements as they exist. Rather as the eight principles above indicate, *The Law of Peoples* obliges certain normative duties and principles to peoples who are not identical in a political sense and who are not embracing those values at once. Although liberal cosmopolitans such as Seyla Benhabib and Martha Nussbaum do not appreciate what Rawls attempts to do in his search for international justice particularly because of neglecting individual autonomy, it is obvious that Rawls aims to bring together the realities of global diversity with what Macedo defines as the 'moral significance of collective self-governance²¹.' Instead of referring to individual or to the state, Rawls prefers to use 'peoples' as the actors at the international level.

Knowing and appreciating diversity of peoples, Rawls mentions five groups of peoples. Among others, liberal democratic peoples seem taken for granted; what is more significant however is the moral side of them. Reidy explains this perfectly as follows:

Rawls regards liberal democratic peoples not just as corporate agents, but as corporate moral agents, as persons in the moral sense of the term. When liberal democratic peoples confront one another on the global stage with their conflicting claims they do so not simply as rational corporate agents but as corporate persons or moral agents. And thus they ought always to be ready to resolve their conflicting claims as demanded by justice²².

Here is the question: Would non-democratic peoples take up seriously the principles of justice at the international level? Rawls argues that in addition to liberal democratic peoples, 'decent' peoples are also part of the Society of Peoples that convey peace in the world. In Rawls's definition, decent peoples do not have to be liberal, egalitarian or secular. But they are accepted as 'well-ordered' because they are able to embrace principles of justice at the international level and they are able to provide their members with political effect at the domestic level. There are also other groups that cannot be categorized as peoples in the sense of being moral corporate agents. These groups are not considered

¹⁹ Idem, *The Law of Peoples*, op.cit., p. 37.

²⁰ Ch. Brown, *John Rawls*, „*The Law of Peoples*,” and *International Political Theory*, „Ethics and International Affairs”, 2000, 14(1), p. 132.

²¹ S. Macedo, *What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples*, “*Fordham Law Review*”, 2004, 72(5), p. 1723.

²² D.A. Reidy *Rawls on International Justice: A Defense*, “*Political Theory*”, 2004, 32(3), p. 294.

as 'well-ordered' by Rawls, such as aggressive outlaw states, burdened societies as well as benevolent absolutisms²³.

Rawls believes that well ordered societies including the non-liberal decent societies sincerely establish an idea of justice and accept to be subjected to *The Law of Peoples*. All in all, at the international level Rawls maintains the conventional idea of nation-states as autonomous and sovereign units over defined national borders. However, he aims to transform the existing system of international order through certain qualified norms that allow Rawls to be called both realistic and utopian at once. These new qualifications include the elimination of the idea of war at the international scene except for the condition of self-defense. In fact, Rawls starts from the premise of peace amongst peoples; particularly he sees no reason to wage war amongst liberal democratic peoples. In addition, it is reasonable to include non-liberal decent societies to the idea of peace for they also have commitment to the idea of justice, human rights as well as the political responsibility and legitimacy at the domestic level. Another significant qualification of Rawlsian understanding is that the idea of human rights is taken for granted, because Rawls justifies international intervention in case of heavy violations of human rights. It is true that Rawls does not fully extend the idea of distributive justice, or his difference principle that favors disadvantaged individuals in a just liberal democratic order to the international level, he obliges wealthy peoples of the *Law of Peoples* to aid 'burdened' societies²⁴. This normative requirement is associated with the idea that people in the burdened societies are not allowed to enjoy basic rights and opportunities in their territory.

As a matter of fact, when Rawls understands justice as the first virtue of society, he also underlines the importance of social cooperation. However, critical scholars maintain that Rawlsian understanding as articulated in the *Law of Peoples* is controversial on the ground that the so-called "peoples become windowless monads who have no interest in mixing, mingling and interacting with others"²⁵. Furthermore, Rawls is seen as a political philosopher of 'order and stability' rather than an utopist searching for a better, more just and egalitarian world. As underlined by Benhabib, Rawlsian international utopia is "certainly a vision of an ordered world, but it is also the vision of a static, dull world of self-satisfied peoples, who are indifferent not only to each others' plight but to each others' charms as well"²⁶. In fact, this argument does not comprehend what Rawls is up to in his the *Law of Peoples*. Rawls appreciates the uniqueness and diversity of human beings both as autonomous rational individuals and as collective groups, or as moral corporate agents. Here human beings' capacity as individuals and as collective agents unfolds when they act reasonably. Reasonableness as seen by Rawls is the power to act and choose various good life conceptions rationally without disregarding the care for others particularly for the most disadvantaged ones, who live in the domestic or at the international settings. Rawls imagines a global justice which is realistically effective

²³ S. Macedo, *What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples*, "Fordham Law Review", 2004, 72(5), p. 1725.

²⁴ R. Martin, D. Reidy, (eds), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 6.

²⁵ S. Benhabib, *The Law of Peoples...*, op.cit., p. 1773.

²⁶ Ibidem.

amongst peoples whose main characteristics is diversity and yet they still act reasonably to achieve just principles for all and live peacefully.

Elshtain on International Justice

The contribution of Elshtain to contemporary political theory is undeniable yet locating her legacy is not easy. She has been an erudite and productive author by publishing countless articles and many books intersecting politics, philosophy and theology. Starting her political theory career as a response to the restricted world of positivist and behaviorist domination in the political science field, which requires political studies to be 'cleansed from the smudginess, messiness and taint of 'values'²⁷, Elshtain explains that 'Political theory became a refuge for me precisely because I could take up the "big" questions – the nature of political order, justice, freedom, liberty, community – in the historic texts'²⁸. Recently she has enlarged her interest in political theory at the international level and developed religiously oriented political solutions for national and international problems.

While Rawls starts from the idea of peace, justice and lawfulness, Elshtain starts from the idea of war going back to Christian theology of Augustine. As a matter of fact, Elshtain divides the whole political scene into Athenian and Christian one. While underlining the central importance of Athens for political theorists, she favors religiously and practically Christian values in order to establish an order and justice in the world. The most important problem of Athens is tied to the difference between the citizen in the Athenian polis and the foreigner. Justice lies at the heart of the Ancient Greek political tradition; however justice is applied exclusively to the citizens. For the outside of the polis, it is force rather than justice is at works. Elshtain astonishingly explores different treatments and norms applied to citizens and foreigners:

Perhaps the most shocking example of how this distinction was applied in practice is the so-called Melian dialogue, familiar to readers of Thucydides' The Peloponnesian War. After the hapless citizens of the island of Melos refused to give up their seven-hundred-year-old tradition of civic liberty, the Athenian generals proclaimed that the strong do what they will and the weak suffer what they must; the Athenians attacked the island, slew its men, and sold its women and children into slavery. To be sure, among the ancient Greeks diplomacy and arbitration might be called upon to mediate the rule of force in relations with external others. But acts of generosity toward the foreigner were an exception, and in general the Greeks maintained a sharp presumptive divide between justice as an internal norm, and force as an external rule²⁹.

Given this remark on the justice versus force division in the imagination of Ancient Greece, Elshtain does not argue that only alternative to the citizen/foreigner difference is Christianity; however, she believes, Christianity is one of the significant alternatives within the Western civilization that transcends the 'sharp "us" (citizens) versus "them"

²⁷ J. B. Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Basic Books, New York 2008a, p. xi.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Idem, *The Responsibility of Nations: A Moral Case for Coercive Justice*, Daedalus, 2003a, 132(1), p. 65

(foreigners) rule³⁰. In her explanation, Christianity extends its understanding of `hospitality` to everyone without regarding peoples' original clan or political community. Elshtain refers to the story of the Good Samaritan in order to show the way "us" versus "them" division is eliminated in Christianity:

If a Samaritan, with whom the Jews of Jesus' day had only hostile relations, could treat a beaten and robbed Jew with tenderness and mercy, was it not possible for a Samaritan to be good and for the normative presumptions to be reversed? Hospitality – *caritas* – obliged believers, whether the one to whom aid was proffered or from whom aid was received was a family or tribal member or a stranger (2003b: 65).

According to Elshtain, it is quite humanly, rather than divinely, to divide people into "us" and "them" because demanding the elimination of such difference seems morally counter-intuitive. Most people care more for their family members, close friends, fellow citizens and group members; whereas foreigners are easily, if not totally neglected. In addition, most people feel "an injustice meted out against one of our own pains us more keenly than does injustice perpetrated against those far removed from us by language, custom, and belief and separated from us by borders and geographic distance"³¹. Thanks to Christian theology she argues that human beings transcend humanly judgments and accept the idea that all human beings deserve consideration and should not be arbitrarily abused.

In accordance with that for Elshtain it is not surprising to observe that human rights have emerged first in the West because the idea of human dignity nurturing human rights arises from Christianity. Elshtain aims to highlight the importance of religions in political life and contemporary societies, she frequently underlines that all religious beliefs and commitments do not contribute the idea of human rights as Christianity does. Christianity's contribution to the idea of human rights is explained by its connection with Catholic social teachings. Particularly Elshtain refers to *Dignitatis Humanae* (Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom) and argues that *Dignitatis* starts from declaring the dignity of the human person. Here dignity is explained as a responsible freedom, which is `not driven by coercion but motivated by a sense of duty'³². As opposed to this, Elshtain complains about the rootless character of contemporary `right` arguments, where the idea of duty is totally eliminated, any normative and substantive sense of human person is disregarded from the perspectives of rights. Elshtain connects the origin of contemporary right talks to the seventeenth-century social contract theories which, she believes, conceive the `self as given prior to any social order'³³. She further criticizes the contemporary self as "an autonomous` and sovereign chooser" is so deep-rooted in contemporary culture that reciprocal obligation and mutual interdependence amongst human beings could hardly be imagined. As opposed to expansion of such

³⁰ Idem, *International Justice as Equal Regard and the Use of Force*, "Ethics and International Affairs", 2003b, 17(2), p. 65.

³¹ Ibidem.

³² Idem, *The Dignity of the Human Person and the Idea of Human Rights: Four Inquiries*, "Journal of Law and Religion", 1999–2000, 14(1), p. 53.

³³ Ibidem, p. 54.

an understanding of greedy and rootless self, Elshtain favors the language of Dignitatis, which speaks

throughout of "responsible" freedom compelled by a sense of duty to the common good. Our dignity, that with which we begin, is God-given and cannot be repealed, negated, or watered-down by governments or any other institution. The rights of such dignified persons are inviolable³⁴.

For Elshtain *The Universal Declaration of Human Rights* is nothing but an affirmation of such a Christian interpretation of human dignity. That is why this dignity should not be considered as free-floating or arbitrary; on the contrary, it is God-given. And yet since the world is fallen and human beings are imperfect, it is impossible to establish a perfect world order where human rights are fully enjoyed. Elshtain in this sense follows an Augustinian theology.

As is understood by Elshtain, Augustinian theology allows the use of force for the establishment of justice and at the same time it can limit the use of force. What she argues is the 'just war' approach of Saint Augustine. Elshtain explains that:

Perfecting our natures is beyond our reach. So is 'perpetual peace.' In the realm of force, a drive to achieve perfect justice, to create a world of neo-Kantian republics, may also erode limits to the justifiable use of force; limits, therefore, to what we are permitted to do even in the name of justice³⁵.

In addition to underlining the importance of the theological origins of human rights and dignity arguments in terms of international order, Elshtain brings politics back as opposed to the distributive and redistributive justice claims dominating the academic debates. Rather than economical and poverty problems, she demands to bring about a minimum peace condition to be established in the world. It is important to remember that Elshtain objects to the Kantian ideal of 'perpetual peace,' which requires the elimination of all hostilities. For Kant even the idea of just war is not acceptable since it does not offer an absolute justice, instead it promises a comparative justice and peace. That is why, the Kantian spirit seems to be based upon a 'dualistic contrast between 'perpetual peace' and 'perpetual war'³⁶. However, there is a path in-between. Embracing the Augustinian idea of fallen world, Elshtain finds it impossible to achieve an eternal and perpetual peace. However, she has faith in a relatively stable order. She believes that a minimum level of political stability at the international level should be provided in order to enjoy and protect basic rights and freedoms, arising from Godly given nature of human beings³⁷.

While putting politics and political stability first at the international level, Elshtain complains about the strict separation of politics from theology. What Christian theology provides international politics with is hope. In her argument, hope is 'one of the great theological virtues.' However modern separation of politics and theology disempower

³⁴ Ibidem, p. 58.

³⁵ Idem, *Against the New Utopianism*, "Studies in Christian Ethics", 2007, 20(1), p. 53.

³⁶ Ibidem, p. 49.

³⁷ Idem, *International Justice...*, op.cit., p. 63.

the idea of hope. The exclusion of the theological can best be witnessed in international life. In her words:

Political philosophers who deploy hope are deeply indebted to this theological tradition, for hope is clearly contrasted to optimism and utopianism. Even as it is a sin in Christianity to despair and to fall into pessimism and nihilism, so it is vital to hope³⁸.

Elshtain's critical assessment of American left and liberals for their turn to a sort of isolationism as opposed to American role at the international level is another indication of hopelessness. Without the guidance of religion, worldly politics turns either into a groundless optimism of perpetual peace or to the darkness of nihilism. Elshtain further criticizes the American left and liberals because they left their universal aspirations for bringing about justice and decency for all³⁹. Underlying all these arguments there is her continuing attacks on individualist claims and rights-based discourses that dominate public and private lives of Americans. The emergent self seems to be sovereign for being the sum total of choice he/she makes⁴⁰. Contemporary liberalism as well as its sovereign self understanding is nothing but an impoverishment because human beings are 'reduced to wants and preferences without any necessary reference to goods, ends, and purposes and how one might distinguish the more from the less worthy' This new liberalism which locates 'the self as autonomous and sovereign chooser' at the center of American culture distorts 'the ties of reciprocal obligation and mutual interdependence'⁴¹. What is to be recognized is that the freedoms and rights the human beings seem to enjoy as sovereign selves have religious background. As she specifies, 'Dignitatis proclaims religious freedom a "civil right" that is in accordance with the dignity of persons'⁴². Accordingly having capacity of reason and freewill brings human beings responsibility and moral obligation to seek the truth, especially religious truth⁴³.

However, Elshtain becomes very controversial when she seeks religious truth in American foreign policy, namely in the war on terror. In the context of international politics and justice, Elshtain misinterprets just war tradition in the name of justifying American war on terror idea. As Adrian Pabst argues, 'The inception of the crusade against the 'axis of evil' was cast in terms of the friend-foe imagery (You are either with us or against us') and the logic of the 'state of exception ('America is a nation at war against global terrorism until we achieve victory'⁴⁴. Similar remarks are made by Kevin Schillbrack when he underlines the way Elshtain's arguments divide the world into as ' "we" are moral and concerned for the innocent; "they" are simply irrational and hateful'⁴⁵. What is religiously problematical here is that Elshtain incessantly claims to be an Augustinian, she seems to fail because, 'Augustinians usually focus attention on

³⁸ Idem, *On Never Reaching the Coast of Utopia*, "International Relations", 2008c, 22(2), p. 165.

³⁹ Idem, *Against the New Utopianism*, op.cit., p. 54.

⁴⁰ Idem, *The Dignity of the Human...*, op.cit., p. 58.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, p. 61.

⁴³ Ibidem, p. 62.

⁴⁴ A. Pabst, *Unholy War and Just Peace: Religious Alternatives to Secular Warfare*, "The Politics and Religion Journal", 2009, 2, 220.

⁴⁵ K. Schilbrack, *Just War on Terror*, "The Journal of American Academy of Religion", 2006, 74(2), p. 542.

the sinfulness and self-deception in all people. Elshtain does not see any problem with American international politics; on the contrary she defends any deed of the Bush administration for being 'just' rather than revengeful.⁴⁶ Apparently Elshtain quickly embraces American hegemony by arguing that as a superpower Americans have the (religious) responsibility to protect the innocent in and out of America. This is what Elshtain called as an Augustinian 'ethic of responsibility' declining to accomplish this responsibility has both politic and religious consequences⁴⁷. What is lacking here is a 'hermeneutics of suspicion'. As explained by O'Driscoll, 'a hermeneutics of suspicion requires any discourse of ethics to be suspicious about those who are in power for 'their professions of ideals, whether sincerely meant or not, frequently conceal more limited, selfish interests, and their claim to justice often mask a ruthless exercise of power'⁴⁸. Without a critical examination of waging war in the name of justice, Elshtain seems to favor and voice the American national cause. The basic problem of Elshtain's aims to combine religion and politics appears here, she rather combines national interests with politics, and abuses theology for that aim. The result is justification of 'a form of imperialism' through Augustinian arguments.⁴⁹ That is why, O'Driscoll rightly resembles Elshtain's passion for her nation not to *the City of God* underlined by Augustine but to Winthrop's 'city upon a hill', which symbolizes America as the 'beacon of virtue and moral leadership for all'⁵⁰. This understanding may bring justice to some Christian American nationalists, but cannot satisfy most in the global world, which is characterized by diversity.

Conclusion

Despite the fact that Elshtain systematically brings forth her religious convictions in her politics and philosophy, Rawls's political thoughts are secular. Accordingly James Sterba observes that because of the diverse and pluralistic character of liberal democratic societies, it is reasonable to understand that all citizens do not share the same religious values and belief systems. Given this, the Rawlsian 'public reason' mostly 'rules out any role for religious considerations in public debate over fundamental issues'⁵¹. However, one should not think that Rawls is irreligious; rather, as Joshua Cohen and Thomas

⁴⁶ Elshtain refers to the words of Bush as a voice of justice. She claims that in announcing war on terror, in Bush's discourse there 'was no a word, a phrase, or a paragraph that could be reasonably characterized as a call for revenge.' For Bush, she believes carefully distinguishes between Islam and terrorism. Elshtain agrees with Bush that 'we (Americans) are hated because of our freedoms and our rights.' J. B. Elshtain, *Just War Against Terror: The Burden of American Power in A Violent World*, Basic Books, New York 2004, p. 59, 23–24.

⁴⁷ J. B. Elshtain, *Just War Against Terror: The Burden of American Power in A Violent World*, Basic Books, New York, 2004, p. 59.

⁴⁸ C. O'Driscoll, *Jean Bethke Elshtain's Just War Against Terror: A Tale of Two Cities*, International Relations, 2007, 21(4) p. 488.

⁴⁹ Schilbrack puts the irony of Elshtain's theory as follows: 'It portrays itself Augustinian while it struggles to identify the Christian path with the spread of earthly city – as a form of good imperialism.' J. B. Elshtain, *Against the New Utopianism*, Studies in Christian Ethics, 20(1), 2007, p. 542.

⁵⁰ C. O'Driscoll, *Jean Bethke Elshtain's ...*, op.cit. p. 489.

⁵¹ J.B. Sterba, *Rawls and Religion*, [in:] V. Davion, C. Wolf (eds), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Rowman and Littlefield, Oxford, 2000, p. 34.

Nagel⁵² explain, in Rawls's writings and in his life one could easily notice 'a deeply religious temperament.' And they continue as follows:

He says, for example, that political philosophy aims at a defense of reasonable faith, in particular reasonable faith in the possibility of a just constitutional democracy; he says the recognition of this possibility shapes our attitude "toward the world as a whole"; he suggests that if a reasonably just society is not possible, one might appropriately wonder whether "it is worthwhile for human beings to live on earth"; and he concludes *A Theory of Justice* with powerfully moving remarks about how the original position enables us to see the social world and our place in it *sub specie aeternitatis*⁵³.

Accordingly, Rawls's emphasis on eternity in particular and his general political philosophy in general is interpreted by Eric Gregory in terms of its religious connotations. As, a scholar of religion, Gregory underlines the idea of eternity in *A Theory of Justice*, which maintains that "the perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being." To be clearer in Rawls's argument, eternity is a sort of "thought and feeling that rational persons can adopt within the world"⁵⁴. Gregory interprets this elegant and sophisticated argument as a kind of piety, or a Rawlsian piety, which is 'religious but not theistic'⁵⁵.

If a genuine religiosity is based upon the idea that 'violence begets violence', as Adrian Pabst underlines⁵⁶, then it is Rawls rather than Elshtain that aims to bring back unconditional peace at the international level by forbidding waging war. Rawls's realistic utopia gives us a devotional belief in an eternal justice, which is possible in the world. But this understanding does not imperialistically dominate all peoples, whose diversities are acknowledged and respected. The idea of war is excluded from the Rawlsian imagination of the world. Though Rawls mentions briefly the idea of just war, this of course would be the last resort. From a Rawlsian perspective, Elshtain aims to universalize her own Christian and national cause. In other words, without referring to any hermeneutic suspicion, Elshtain tries to dominate her own 'comprehensive' doctrine for the establishment of a just and stable world order. On the other hand, Rawls acknowledges and respects the existence of various comprehensive worldviews, religious beliefs, and philosophical perspectives that nurture the diversity of good life conceptions at the international level. For making this diversity possible, he offers a common political law of peoples in a similar vein to his political liberalism, which is not metaphysical in the sense of monopolizing truth claims all over the world. Still embracing the Enlightenment humanism which trusts human moral capacity and reason, Rawls invites us a realistic utopia where without homogenizing us, we as autonomous individuals and collective moral agents can be free, equal and cooperatively enjoy justice without compromising our diversity. It is significant to note that Rawls acknowledges the diversity of our under-

⁵² J. Cohen, T. Nagel, *Introduction* [in:] T. Nagel, (ed.), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.

⁵³ *Ibidem*, s. 5

⁵⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, op.cit., p. 587.

⁵⁵ E. Gregory, *Before the Original Position...*, op.cit., p. 203.

⁵⁶ A. Pabst, *Unholy War...*, op.cit., p. 228.

standing on justice and yet he still believes that we can constitute a common 'political' justice for all.

References

- Barry B., *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Benhabib S., *The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations*, "Fordham Law Review", 2004, 72(5), p. 1761–1787.
- Boucher D., *Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context*, [in:] R. Martin, D. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Brown C., *John Rawls, "The Law of Peoples," and International Political Theory*, "Ethics and International Affairs", 2000, 14(1), p. 125–132.
- Buchanan A., *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, "Ethics", 2000, 110 (4), p. 697–721.
- Cabrera L., *Toleration and Tyranny in Rawls's "Law of Peoples"*, "Polity", 2001, 34(2), p. 163–179.
- Cohen J., Nagel T., *Introduction* [in:] T. Nagel (ed.), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Elshtain J.B., *Against the New Utopianism*, "Studies in Christian Ethics", 2007, 20(1), p. 44–54.
- Elshtain J.B., *International Justice as Equal Regard and the Use of Force*, "Ethics and International Affairs", 2003, 17(2), p. 63–75.
- Elshtain J.B., *Just War Against Terror: The Burden of American Power in A Violent World*, Basic Books, New York 2004.
- Elshtain J.B., *On Never Reaching the Coast of Utopia*, "International Relations", 2008, 22(2), p. 147–172.
- Elshtain J.B., *Sovereignty, Identity, Sacrifice*, "Social Research", 1991, 58(3), p. 545–564.
- Elshtain J.B., *Sovereignty: God, State, and Self*, Basic Books, New York 2008.
- Elshtain J.B., *The Dignity of the Human Person and the Idea of Human Rights: Four Inquiries*, "Journal of Law and Religion", 1999–2000, 14(1), p. 53–65.
- Elshtain J.B., *The Responsibility of Nations: A Moral Case for Coercive Justice*, "Daedalus", 2003, 132(1), p. 64–72.
- Elshtain J.B., *Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition*, [in:] Th. Banchoff (ed.), *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*, Oxford University Press, Oxford and New York 2008.
- Gregory E., *Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls*, "Journal of Religious Ethics", 2007, 35(2), p. 179–206.
- Habermas J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, "The Journal of Philosophy", 1995, 92(3), p. 109–131.
- Kukathas Ch., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford 1990.

- Langan J., *The Elements of Saint Augustine's Just War Theory*, "The Journal of Religious Ethics", 12(1) 1984, p. 19–38.
- Macedo S., *What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples*, "Fordham Law Review", 2004, 72(5), p. 1721–1738.
- Martin, R., Reidy D., (eds), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Niebuhr R., *The Children of Light and The Children of Darkness*, Charles Scribner's Sons, New York 1960.
- O'Driscoll C., *Jean Bethke Elstain's Just War Against Terror: A Tale of Two Cities*, "International Relations", 2007, 21(4), p. 485–492.
- Pabst A., *Unholy War and Just Peace: Religious Alternatives to Secular Warfare*, "The Politics and Religion Journal", 2009, 2, p. 209–235.
- Rawls J., *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, Thomas Nagel (ed.), Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge [1971] 1999.
- Rawls J., *The Law of Peoples*, 4th edition, Harvard University Press, Cambridge 2002.
- Rawls J., *The Law of Peoples*, "Critical Inquiry", 1993, 20(1), p. 36–68.
- Reidy D.A., *Rawls on International Justice: A Defense*, "Political Theory", 2004, 32(3), p. 291–319.
- Santurri E.N., *Global Justice After the Fall: Christian Realism and the "Law of Peoples"*, "Journal of Religious Ethics", 2005, 33(4), p. 783–814.
- Schilbrack K., *Just War on Terror*, "The Journal of American Academy of Religion", 2006, 74(2), p. 539–543.
- Sterba J. B., *Rawls and Religion*, [in:] V. Davion, C. Wolf (eds.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Rowman and Littlefield, Oxford 2000.
- Weithman P., *Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered*, "The Journal of Religious Ethics", 1994, 22(1), p. 3–28.

Borys Nowak

Czy możliwa jest dzisiaj wspólnota etyczna?

Żyjemy w „płynnych czasach”, gdzie – jak mówi Z. Bauman – „warunki działania ulegają zmianie, zanim sposoby działania zdążą zakrzepnąć w zwyczajowych i rutynowych formułach”¹. Taka płynność przynosi niepewność i niepokój, bowiem chodzi nie tylko o to, że warunki mogą zmienić się za rok czy za miesiąc, ale wręcz należałoby sprawdzić, czy już się nie zmieniły, a my nic o tym nie wiemy. Wszystko stało się globalne – cokolwiek dzieje się w jakimś miejscu i kontekście na świecie, nie może pozostać w izolacji od całej reszty siatki zależności społecznych, kulturowych, materialnych i innych. Z jednej strony można dotrzeć w każde miejsce na Ziemi i uzyskać każdy rodzaj informacji, ale z drugiej nie można już nigdzie uciec. Nie można być dzisiaj Robinsonem Crusoe, można co najwyżej udawać, że się nim jest. W warunkach ciągłej i nieustannie przyspieszającej zmiany nie są już w stanie utrzymać się trwale, ogólnoludzkie więzi społeczne czy trwała, stabilna tożsamość. Nie mają one zwyczajnie na czym osiąść, nie mają do czego się odnosić. Jedyną logiką, jaka przynosi efekty w takich warunkach – to nadażać za zmianą, a raczej starać się nie za bardzo pozostawać w tyle. Ruch do przodu w takiej rzeczywistości oznacza w gruncie rzeczy czujność, by nie wypaść z niosącego nas nurtu.

Jednak oprócz rozbicia tradycyjnych form interakcji ludzkich powstają zupełnie nowe, chociażby poprzez gwałtowny rozwój technologii telekomunikacyjnych². Zmiana sposobów komunikacji równolegle zmienia nasz sposób postrzegania świata i naszego w nim działania. Podobnie jak interpretacja nie jest tylko odczytywaniem sensów, ale wpływaniem i zmienianiem tego, co interpretowane. Według Manuela Castellsa, żyjemy

¹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 33.

² Zob. M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.

w *społeczeństwie sieci* działającym w „paradygmacie technologii informacyjnej”. „Konwergencja technologii” oraz „konwergencja mediów” sprawiają, że stały się one skomplikowanym systemem, z którego nie da się ani wydzielić odrębnych części składowych, ani też objąć go jako całości. Natomiast fakt, że technologia i media mają wpływ na każdą dziedzinę naszego życia (zarówno społecznego, jak i indywidualnego) sprawia, że systemy te niejako wchłaniają to, co do tej pory było rzeczywistością realnego otoczenia i tworzą własne niezależne odniesienia. Instytucje społeczeństwa obywatelskiego oraz państwo narodowe tracą swoje znaczenie i siłę na rzecz dynamiki globalnych przepływów i trans-organizacyjnych sieci bogactwa, informacji, władzy. Społeczna struktura skupiona jest wokół manipulacji symbolami kulturowymi.

Zamiast o rzeczywistości, należałoby już raczej powiedzieć o „hiperrzeczywistości”³ (którą ironicznie przedstawia J. Baudrillard). To konsument, a nie producent, zajmuje dziś centralne miejsce w naszym świecie. Stąd podstawowym mechanizmem stała się kreacja potrzeb i naddążanie za trendami⁴. Mapa już dawno przerosła terytorium. Znaki w codziennym życiu zaczęły już tylko skrywać, że nic za nimi nie istnieje i stały się autonomicznym systemem wypełnionym *symulakrami*. *Symulacja* (czyli wytwarzanie wrażenia odniesienia) produkuje rzeczywistość wirtualną, która nie odsyła już do niczego poza sobą samą. Realność, która nie odsyła już do niczego poza sobą, to iluzja doskonała, która nie jest ani iluzją, ani rzeczywistością (w klasycznym rozumieniu) – to właśnie hiperrzeczywistość.

Człowiek jest już tylko (albo aż) jednym z węzłów rozwijającej się samoistnie sieci⁵. W takim kontekście *sprawczość*, jaka mu przysługuje, nie jest już diametralnie różna od tej, która przysługuje również przedmiotom, tekstom, ideom. Bruno Latour wspólnie z Michelelem Callonem opracował *actor network theory* mającą posłużyć do opisu dzisiejszego świata. Według tej teorii *agentami* są także nie-ludzie, czyli właściwie wszelkie wytwory kultury. W związku z tym, żadna sieć *agentów/aktorów* nie jest stała, wymaga nieustannego odgrywania, by przetrwała. A więc nasza rola istnieje, o ile wciąż ją odgrywamy.

Ponowoczesność przyniosła nam brak powszechnie obowiązujących metanarracji czy metakryteriów⁶. Brak kryteriów oznacza, że wszystko jest równouprawnione i wszystko jest tylko (albo aż) kreacją. Jednostki żyją dzisiaj na skrzyżowaniu wielu kultur, dyskursów, gier językowych. Ich tożsamość nie jest czymś danym, ale raczej dopiero zadaniem do zdobycia, wykreowania. Jednak już na zupełnie innych zasadach niż było to dotychczas. Trzeba się bowiem odnaleźć nie tyle wewnątrz jakiejś konwencji i ją udoskonalać, co swobodnie manipulować i żonglować różnymi konwencjami, akcentując tylko ich charakterystyczne punkty. Znajdując się na *węzłach kulturowo-informacyjnych*⁷, człowiek zmuszony jest do odgrywania wielu zupełnie różnych ról i przybierania różnych masek, które nie zawsze mogą sobie pozwolić na to, by kryła się pod nimi jakaś

³ Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.

⁴ Zob. J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa 2006.

⁵ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abri-szewska, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.

⁶ Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 1997.

⁷ Tamże, s. 46.

prawdziwa twarz. Ona bowiem mogłaby zanadto obciążać lub nie pozwalać na sprawne uczestnictwo w grze.

Zachodzące zmiany pozostają w ścisłej relacji z procesem sekularyzacji życia⁸, opisywanym przez Charlesa Taylora. Wydaje się, że relacja ta jest obustronna. Po pierwsze, mamy do czynienia z postępującym rozdziałem religii od państwa. Po drugie, następuje zanik wierzeń i praktyk religijnych na rzecz światopoglądu i praktyk służących indywidualnemu rozwojowi, wskutek czego kwestie religijne stają się sprawą prywatną, co często prowadzi po prostu do zaniku wymiaru religijnego lub wchłonięcia religii jako elementu światopoglądowego, podlegającego wpływom i manipulacjom, o których wspominaliśmy.

Zmiany te musiały także wpłynąć na to, jak doświadczamy dzisiaj własnej tożsamości, a właściwie jej braku. Taki świat – zgodnie z tym, jak go diagnozują filozofowie ponowoczesności – wymaga nowych form i kategorii opisu. Form i kategorii, które akcentują różnorodność, pluralizm, różnice, irracjonalność – zamiast uniwersalności, hierarchii, jednoznaczności czy rozumności. Jednak przede wszystkim sama realność i tożsamość stały się problemem i zadaniem dla zwykłego, przeciętnego człowieka, który rzadko kiedy ma odpowiednie narzędzia do tego, by samodzielnie wypracować wobec nich świadomą postawę. Dlatego zmuszony jest korzystać ze sposobów powszechnie dostępnych. Z jednej strony, wartość indywidualności i prawo do samorealizacji stały się fundamentalne. Z drugiej strony, stały się one zadaniem dla każdego, w jego prywatnej egzystencji rozgrywającej się w nurcie globalnego stylu życia.

To doprowadziło do absurdałnej sytuacji, w której:

[...] być jednostką oznacza być kimś wyjątkowym, być jedyną w swoim rodzaju niepowtarzalną istotą, [...] Sęk w tym, że to właśnie ci inni, od których koniecznie trzeba się odróżniać, zachęcają, nakłaniają i zmuszają jednostkę, by była inna niż wszyscy... to właśnie społeczeństwo oczekuje od ciebie i od wszystkich, których znasz, dostarczenia dostatecznego dowodu bycia „jednostką”, istotą niepodobną do innych. [...] I z tego właśnie powodu wszyscy stają się tak uderzająco podobni do siebie, ponieważ muszą stosować tę sama strategię życiową i używać tych samych – powszechnie uznanych i znanych sposobów aby przekonać innych, że tak właśnie czynią. W kwestii indywidualności nie ma miejsca na indywidualne wybory. Paradoks polega na tym, że indywidualność jest odruchem stadnym i nakazem tłumu⁹.

Tożsamość współczesnego człowieka opiera się na hybrydach¹⁰ wszystkich możliwych sfer naszego świata. Równolegle jednak wciąż tkwimy w ułudzie starych form i tradycyjnych podziałów na określone dziedziny życia, które kiedyś były od siebie ściśle oddzielone, przez co stawiamy przed sobą samym wzajemnie sprzeczne zadania, które można rozwiązać tylko w sposób wirtualny. Zaspokajamy więc jednocześnie pragnienie „wolności do” i „wolności od”, nie realizując ani jednej, ani drugiej realnie, a jedynie wirtualnie je *symulując*. Im częściej i powszechniej coś jest „odgrywane”, wydaje się bardziej obowiązujące. Tożsamość, w sensie pozytywnym, jest dla nas tylko

⁸ Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.

⁹ Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 69.

¹⁰ B. Latour *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

wirtualnym, nie zobowiązującym wyobrażeniem, z którego w każdej chwili możemy się wycofać, zachowując opłacalną elastyczność. Tworzymy „wspólnoty wieszakowe”¹¹, na jedną chwilę, które do niczego nie zobowiązują, a pozwalają stłumić brak akceptacji czy przynależności.

W takiej sytuacji postawa współczesnego człowieka z konieczności staje się raczej postawą estetyczną (analogicznie do tego, jak to przedstawiał Kierkegaard¹²), która charakteryzuje się ciągłym niezaspokojeniem, wychyleniem w kierunku celu, którego nie ma. Kiedy Don Juanowi udało się uwieść kolejną kobietę, w momencie swego triumfu musiał czym prędzej uciekać, bowiem stawała się ona dla niego nie tylko bezwartościowa, ale stanowiła wręcz przeszkodę w uwodzeniu następnej – wszak celem Don Juana było samo uwodzenie, samo dążenie, a nie zaspokojenie czy zdobycie konkretnej kobiety. Podobnie dzisiaj niemal nikogo nie interesuje trwała, jednoznacznie określona tożsamość, ale zasadniczym problemem jest to, jak nadążać za zmiennością i różnorodnością świata. Uczestnicy płynnego życia skupiają się raczej na pozbywaniu się niby-tożsamości, aby dostatecznie szybko móc przybrać następną, nie tracąc kontaktu z zachodzącymi zmianami i głównym nurtem. W takim świecie problemem jest nie tyle brak odpowiedzi, ale ich nadmiar i nieumiejętność zadania odpowiedniego pytania. Jednak postawa dzisiejszego Don Juana jest niepełna (niczym „nihilizm niezupełny”, o którym mówi Nietzsche¹³), bowiem nie jest konsekwentna i wydaje się, że jak na razie być taka nie może. Ostatecznie wciąż rzeczywistość dnia codziennego i materialnego świata daje o sobie znać. Również ponowoczesni filozofowie, choć ogłaszają koniec człowieka¹⁴, to jednak chcą przecież wskazać na pewien brak podmiotu, na nieobecność lub choćby „puste miejsce”. Nawet Foucault będzie mówił jednak o trosce o jakiegoś „siebie”¹⁵. Nawet dekonstrukcja jest przecież najbardziej skrajnym sposobem próby interpretacji. Możemy pisać i mówić o końcu metafizyki czy sensu, ale ostatecznie nie jesteśmy w stanie porzucić pewnej formy podmiotowości i pewnej formy racjonalności. „Zbrodnia na rzeczywistości” nigdy nie jest i nie może być doskonała¹⁶. J.F. Lyotard w swoim nawoływaniu do podjęcia w sposób wolny ponowoczesnej gry, tak naprawdę, chciałby przecież twórczości, pojmowanej w sensie modernistycznym. Odpowiedzią na ten problem niekonsekwencji i niewystarczalności postawy estetycznej mogłyby być propozycje raczej konserwatywnego i optymistycznie nastawionego Charlesa Taylora. W książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* mówi on o zmianie, jaka zaszła w naszych czasach¹⁷ jako o dominacji horyzontu ekspresywnego, który jednostkę (w duchu romantycznym) traktuje jako źródło wszystkich wartości¹⁸. Jednak, według autora, horyzont ten wciąż współlistnieje razem z horyzontem teistycz-

¹¹ Zob. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

¹² Zob. S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.

¹³ Zob. F. Nietzsche, *Nihilizm*, [w:] *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2006.

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Słowa i Rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

¹⁵ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

¹⁶ Zob. J. Baudillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, op.cit.

¹⁷ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2001.

¹⁸ Zob. A. Bielik-Robson, *Charles Taylor. Filozof wspólnoty*, „Tygodnik Powszechny”, nr 21, 26 maja 2002.

nym i naturalistycznym, niezależnie od tego, jak bardzo byśmy się przed tym wzbranieli. Z konieczności musimy korzystać ze wszystkich tych perspektyw, które, czy chcemy tego czy nie, trwają obok siebie. Człowiek potrzebuje zarówno autonomii, jak i przynależności, serca i rozumu. I nie da się od tego uciec. Jednostkę ludzką zawsze powinniśmy traktować jako część otaczającej ją wspólnoty, a nie abstrakcyjne indywiduum. Taylor natomiast wierzy, że te różnorodne nurty wraz z dzisiejszą wielością i rozproszeniem mają wspólne źródło, które przy odpowiednio „dobrej woli” da się wyartykułować.

Czy różnorodność i pluralizm, ideał indywidualności, otwartość koniecznie implikują postawę estetyczną? Otóż ideały te oraz prawo do odmienności, które stoją u podstaw współczesnego społeczeństwa, mogą być podejmowane dwojako:

- jako cel sam w sobie (postawa estetyczna);
- jako punkt wyjścia do zaangażowania się w coś ponad naszą jednostkową egzystencją (postawa etyczna). Intencje i samoświadomość, jakie będą nam towarzyszyć w realizacji ponowoczesnych ideałów, mogą okazać się kluczowe. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z postawą tolerującą inność, utrzymującą bezpieczny dystans do tego, co odmienne, traktującą innych jako elementy pewnego układu sił, jednak skupioną na swoim prawie do odmienności. Drugim przypadkiem jest postawa zaangażowana, która traktuje innych jako uczestników rzeczywistości a nie konkretyzacje działających w świecie sił. Podejmuje ich jako wrogów lub przyjaciół, jako partnerów do rozwiązywania wspólnych problemów lub przeciwników, z którymi trzeba się ścierać i negocjować. Tak czy inaczej, są to jednostki, z którymi trzeba się liczyć, które traktujemy „na serio”, jako w jakiś sposób określone i realne. Dzięki temu nasze własne oddziaływanie na „innych” i wobec „innych”, będzie dla nas bardziej realne i konkretne.

Logika postawy estetycznej opiera się na założeniu, że nie ma sensu z nikim walczyć czy się spierać, a przynajmniej nie na poważnie. Wszelki poważny spór to jedynie strata sił. W sporze mogłoby się okazać, że ktoś kogoś przekona, a przecież nie o to chodzi. W takim nastawieniu nie ma sensu zastanawiać się, jaki pogląd jest bardziej słuszny, chodzi wyłącznie o to, by każdy zaprezentował swój. Wszelkie przekonania i poglądy są równie dobre jak każde inne – trzeba tylko uważać, by były dostatecznie aktualne. W takim układzie chodzi tylko o to, by zachować bezpieczny dystans, by inni i ewentualne zobowiązania wobec nich – ale także zobowiązania innych wobec nas (!) – nie przeszkadzały nam w samorealizacji. Należy więc zawrzeć kompromis i zaprzestać wszelkich poważnych sporów czy kłótni. A kiedy nawet pojawią się jakieś spory, to chodzi w nich raczej o interwencje w sprawie swojego „prawa do...”. Jest to spór co do układu sił, a nie co do sprawy, w której zabieramy głos. Taki kompromis polega na niewtrącaniu się w postawę drugiego. Nie potrzebne są nam jakiegokolwiek negocjacje. A jeśli już, to negocjujemy nasze prawo do czegoś, albo czyjeś naruszenie tego prawa, jednak nie spieramy się już o to, kto ma rację.

Postawę etyczną można sobie natomiast wyobrazić jako zaangażowanie w coś, co przerasta naszą jednostkową świadomość. Prawo do odmienności oraz budowanie swojej indywidualności może być podejmowane jako zadanie wykraczające ponad nas samych. Jako punkt wyjścia dla innych celów. I niekoniecznie muszą to być tradycyjne

wartości. Równie dobrze mogą to być irracjonalne konieczności (np. doświadczeń religijnych, świata naszych snów, wewnętrznego imperatywu, natchnienia), podejmowane jednak w imię czegoś, co przerasta naszą świadomą osobowość. W takim wypadku także społeczny kompromis mógłby uzyskać inne oblicze i być nie tylko układem zdystansowanych, obcych wobec siebie sił, ale zaczątkiem wspólnoty. Wspólnoty, która tworzy się na bazie wzajemnych tarć, sporów, negocjacji, czyli z konieczności także prób wzajemnego zrozumienia. Być może najpierw trzeba być gotowym do prawdziwej walki, aby być gotowym do prawdziwego porozumienia. Taka wspólnota musi składać się jednak z jednostek, które nie boją się swoich wyborów. Zakłada ona gotowość do podjęcia walki i sporu, ale też wspólnego dążenia do osiągnięcia określonego rezultatu. Jest to wspólnota celów, a nie interesów, a więc wspólnota powstała z zaangażowania, a nie z konieczności obrony swoich „praw do...” czy skupianiu się na procesie samorozwoju jako celu samego w sobie. Byłaby to wspólnota działająca już nie tylko po to, by móc swobodnie wybierać, ale po to, by wybierać naprawę, czyli wybierać z pełnym zaangażowaniem. Odwołując się do Kierkegaarda, oznacza to wybranie samego wybierania, a to wymaga przejścia ze sfery estetycznej do sfery etycznej.

Wygląda na to, że znajdujemy się w pewnym stanie przejściowym pomiędzy końcem starego i początkiem nowego człowieka. I w zależności od tego, co jest nam bliższe, potrzebujemy albo powrotu do starych wartości i źródeł, by uratować cokolwiek ze starego świata, albo wsłuchiwania się – mniej lub bardziej aktywnie – w to, co nadciąga do nas z przyszłości. Alternatywnie, w skrajnie pesymistycznym scenariuszu, możemy sobie wyobrazić *końcówkę*, która nigdy nie będzie mogła się dokończyć (niczym w dramatach Samuela Becketta¹⁹). Zdaje się, że stoimy na krawędzi, która może oznaczać przegraną człowieka lub szansę na nowe otwarcie.

Jakie są wobec tego możliwe rozwiązania? J. Budrillard widzi jedynie możliwość uprawiania intelektualnego terroryzmu, poprzez rozsiewanie chaosu w zorganizowanej symulacji hiperrzeczywistości. Z kolei J.F. Lyotard przedstawia nam wizję człowieka, który powinien pogрузić się w grze kreowania samego siebie. Każdy ruch w grze, o ile jest aktywny, wybija z utrwalonych relacji innych uczestników i dzięki temu wpływamy na tworzenie samych reguł, jakie nas obowiązują. Powinniśmy oddać się powszechnej zabawie i twórczości, w której możemy stać się swoimi rywalami lub przyjaciółmi. To właśnie niezgoda powinna być celem, bo to ona prowadzi do wspólnie „ustalanego” rozwoju. Zakłada to jednak wartość każdego głosu w tej grze, i to, że każdy głos ma równe prawo wypowiedzi. Przeszkadzają w tym instytucje poddane starym formom, które blokują niektóre wypowiedzi i działania. Nie dostrzega się jednak w takim ujęciu, że poszczególni gracze tylko nominalnie mają równe szanse na udział w grze, natomiast realnie sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Wszelka argumentacja tego typu powinna brać pod uwagę, że stan obecny nie wziął się znikąd i że zawiera on w sobie wykluczenia w stosunku do wielu grup jednostek. Zgoda na zupełną swobodę grania w pewien sposób rozwija po prostu stan nierówności, który był na samym początku. Właśnie dlatego Zygmunt Bauman za najważniejsze uważa zadbanie o próbę wyrównania warun-

¹⁹ Zob. S. Beckett, *Końcówka*, tłum. A. Libera, Ossolineum, Warszawa 1995.

ków. Troska o najbiedniejszych, o wykluczonych z życia (których jest coraz więcej) jest jego zdaniem jednym z najpilniejszych zadań, jakie stoją na drodze do wspólnoty zaangażowanej, wspólnoty, którą moglibyśmy nazwać etyczną. I nie chodzi tutaj tylko o wyrównanie szans w stanie obecnym. Potrzebna jest bowiem próba zniesienia samego mechanizmu „brakującego krzesła”, opierającego się na tym, że zawsze istnieje pewien margines, poza który za wszelką cenę nikt nie chce wypaść. W ten sposób strach i własny interes stają się motorem napędowym gnania naprzód.

Charles Taylor rozwiązanie widzi w przywróceniu wymiaru duchowości. Choć sekularyzacja rzeczywiście postępuje, to jednak ma ona różnorodne znaczenia i tryby w jakich się dokonuje²⁰. To właśnie silne rozproszenie i pluralizm form, jakie przyjmuje życie i wraz z nim doświadczanie religijne, mogłoby być szansą na budowanie tożsamości poprzez identyfikację z tym, co religijne, przy zachowaniu swobody wyboru pomiędzy różnymi religiami czy nawet ateizmem. Aby było to możliwe, trzeba jednak uważać, w jaki sposób podejmie się ten pluralizm. Otóż Taylor wyróżnia dwa sposoby podejścia: świeckość francuską (*laïcité française*) i zarządzanie różnorodnością przekonań (*managing diversity*). Pierwszy sposób skupia się na utrzymaniu niezależności instytucji państwowych od prywatnych przekonań obywateli (czyli prawo do odmienności i nie narzucania przekonań jest tu celem, jednak przez to religijność zostaje całkowicie wyrzucona do sfery prywatnej). Drugi stara się negocjować warunki współistnienia wielu światopoglądów, przekonań i form religijności lub nawet jej braku. Z jednej strony, formy religijności pozainstytucjonalnej czy pozatradycyjnej nie muszą oznaczać czegoś gorszego. Z drugiej strony, potrzeba zmiany relacji pomiędzy religijnością i państwowością nie musi oznaczać całkowitego wyparcia tej pierwszej do sfery prywatnej. Poważnym zarzutem wobec takiego rozwiązania jest fakt, że Taylor, w swym optymizmie co do możliwości wyartykułowania wspólnych źródeł dzięki dobrej woli, po prostu zakłada pewną naturę ludzką o dość określonym kształcie. Ponadto zdaje się nie w pełni uwzględniać nihilizm²¹, który jest dzisiaj jednym z podstawowych problemów wciąż pozostających bez wystarczającej odpowiedzi.

M. Castells rozróżnia trzy sposoby kształtowania się tożsamości²², mianowicie:

- tożsamość legitymizująca – nadaną poprzez instytucje oraz wpływy społeczne
- tożsamość oporu – budowaną w opozycji wobec tożsamości legitymizującej, czyli tej, która jest aktualnie narzucona z zewnątrz
- tożsamość projektu – podmiot jest w stanie przeformułować swoją tożsamość i miejsce w hierarchii społecznej, tym samym zmieniając całą strukturę społeczną.

W społeczeństwie nowoczesnym do tożsamości projektu prowadził refleksyjny namysł i planowanie życia, wychodzące od tożsamości legitymizującej. Jednak w nowoczesnym społeczeństwie sieci, gdzie społeczeństwo obywatelskie ulega rozbiciu i nie ma racji bytu „podmioty powstają jako przedłużenie wspólnotowego oporu”. Władza nie tkwi obecnie w instytucjach państwowych, tylko w kodach informacji i obrazach reprezentacji, wokół których organizują się ludzkie działania. Nowa tożsamość w społeczeń-

²⁰ Zob. M. Drwięga, *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak”, nr 665, 2010.

²¹ Zob. A. Bielik-Robson, *Charles Taylor...*, op.cit.

²² Zob. M. Castells, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.

stwie sieci to ruch społeczny, który zmienia kody kulturowe i ośrodki władzy. To właśnie oddolne ruchy społeczne, samoorganizujące się w sieci, nie tylko prowadzą zdecentralizowane działania, ale są dzisiaj producentami i dystrybutorami kodów kulturowych. Te ruchy społeczne czasami skupiają się na wartościach tradycyjnych, a czasami odwołują się do wartości zupełnie nowych. I właśnie w tej „zdecentralizowanej sieci zmiany społecznej”, a więc we wspólnym oporze dostrzega Castells załączki nowej tożsamości projektu, która być może niebawem się wyłoni. Sam opór bowiem nie wystarcza. „Wspólnoty obronne”, mając różnych przeciwników, nie potrafią się ze sobą w dostatecznym stopniu nawzajem skomunikować. Ich logiki nie sklejają się ze sobą. Jednak to właśnie one mogą być początkiem rekonstrukcji demokracji i nowego społeczeństwa obywatelskiego. O ile na tym nie poprzestaną, i uzyskają na tyle siły oraz odwagi, by nie tylko sama obrona i opór były celem, ale by przełożyć to społeczno-sieciowe zaangażowanie na wspólne, pozytywne cele.

Stefan Hessel, zasłużony działacz francuskiego ruchu oporu, współautor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w swoim manifestie *Czas oburzenia!*²³ przedstawił postulaty, które stały się inspiracją dla setek tysięcy młodych ludzi na całym świecie. Ludzi o różnym pochodzeniu, wykształceniu i poglądach politycznych. I choć można próbować znaleźć wspólne cele, to jednak najbardziej charakterystycznym jest ogólność formułowanych postulatów, spontaniczność protestów, brak jednorodnej organizacji i przywódców. Jest to ruch rozproszony, tworzony przez małe grupy. Ludzie ci zaczęli organizować się w imię oporu wobec zasad rządzących współczesnym światem. Ten brak konkretnego przeciwnika jest tu bardzo charakterystyczny. Ludzie przyłączają się do tego ruchu często z całkowicie różnych powodów i w imię różnych, niekiedy sprzecznych ze sobą wartości. Tym, co wspólne, jest oburzenie. Subiektywne, nieokreślone poczucie sprzeciwu, często z pobudek aktualnej sytuacji materialnej, ale równie często z powodów ideologicznych i światopoglądowych. S. Hessel na zakończenie manifestu pisze, że „tworzyć to stawiać opór, stawiać opór to tworzyć”, i o ile należy zgodzić się, że opór jest warunkiem koniecznym, bowiem wyzwala pewną twórczą energię, to jednak wydaje się, że nie wystarczającym. Przykład ruchu oburzonych pokazuje, że oburzenie nie może istnieć dla samego oburzenia, muszą powstać jeszcze wspólne pozytywne projekty oraz umiejętność wspólnej komunikacji, aby oburzenie płynnie przekształciło się w tworzenie.

Bibliografia

- Baudillard J., *Spoleczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa 2006..
 Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
 Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
 Bauman Z., *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2008.

²³ S. Hessel, *Czas oburzenia*, tłum. P. Witt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.
- Beckett S., *Końcówka*, tłum. A. Libera, Ossolineum, Warszawa 1995.
- Bielik-Robson A., *Charles Taylor, Filozof wspólnoty*; „Tygodnik Powszechny” nr 21, 26 maja 2002.
- Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- Castells M., *Spoleczeństwo sieci*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- Drwięga M., *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak”, nr 665, 2010.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Słowa i Rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Hessel S., *Czas oburzenia!*, tłum. P. Witt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Kierkegaard S., *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abri-szewska, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.
- Lytard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Nietzsche F., *Nihilizm*, [w:] *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2001.

Edyta Pietrzak

Implications of Globalization for the Idea of Civil Society

The aim of this paper is to present how globalization processes and theories influence the idea of civil society, especially in the matter of relation of civil society with the state which is the best example of development of that idea. From the perspective of political thought one can ask an important question about implications of globalization processes for the idea of civil society – mainly in global civil society discourse which moves account from the state at transnational level.

The proposed analysis is based on the hermeneutic methodology. Presented theories relate to specific authors (wide spectrum of political philosophers, but also anthropologists and sociologists), therefore, it is more an interpretation of presented phenomena than their description. To understand their meanings, it is important to clarify and justify their theoretical context.

The paper addresses issues such as: globalization processes as theoretical explanation of contemporary world, the development of the idea of civil society and the concepts of global civil society.

General remarks about globalization as an explanation of contemporary world

Anthony Giddens in one of his lectures explained globalisation as a process of shrinking of time and space. But under the name of globalization we can understand also something more, an abstractive and non institutional political, social, economical, cultural and demographic processes that do not depend on geographical location and that take place locally and a kind of identified social relations on a global scale thanks to which regional

phenomena have its counterpart in other part of the world. There is no longer global knowledge centre, but rather transnational relations in the form of “complexity without borders” where nearly any change that took place in the local community may encourage others to find a new way of behaviour.

In the newest anthropological social and political researches globalization is more seen as regionalization rather than creation of one system. It does not lead to destruction of local contexts, but to formation of a new identity and forms of expression in culture, politics or society, where global products and signs are used in local situations. To explain this thesis we can start our reflections from two main political interpretations of globalization. One of them is related to Francis Fukuyama’s work and describes globalization mostly as ‘Homogenization’ of different parts of the world in which countries become closer to one other. The second one belongs to Samuel Huntington concepts and emphasizes the idea that Globalization creates a very ‘Heterogeneous’ cultural and political world system¹. To make it more clear let’s put here a few examples of proposed division.

With the homogenous perspective we can relate the concept of *Global village*² McLuhan describes how the globe has been contracted into a village by technology and the movement of information. Today it is even difficult to imagine world without technology. This also applies to politics. Another example describing the homogenous perspective of globalization is the concept used by sociologist George Ritzer in his book *The McDonaldization of Society* (1993). McDonaldization is a reconceptualization of rationalization, or moving from traditional to rational modes of thought, and scientific management. Where Max Weber used the model of the bureaucracy to represent the direction of this changing society, Ritzer sees the fast-food restaurant as having become a more representative contemporary paradigm³.

But globalization is functioning at complicated multi-level and associated processes of interpretation, translation, mutation and adaptation of global contents. And not always it results in homogenization of contents. It can cause opposing reactions connected with promoting of own culture. The sentence that world is a global ecumen does not mean that it is one homogenous world with common values. The essence of this processes describe

¹ E. Pietrzak, *The Global Village or Complex System?* [in:] W. Basak, *Social and Legal Aspects of Functioning Individuals and Group*, Publishing House Alternative, Brest 2011, p. 44.

² Term *globalization* first time appeared in The Webster Dictionary in 1961. Three years Marshall Theory of ‘global village’ is closely associated with Marshall McLuhan, popularized in his books *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (1962) and *Understanding Media* (1964). Today, the term ‘global village’ is mostly used as a metaphor to describe the Internet and World Wide Web where physical distance is even less to the real-time communicative activities and therefore social spheres are greatly expanded by the openness of the web and the ease at which people can interact with others that share the same interests. Therefore, this technology fosters the idea of a conglomerate yet unified global community.

³ The characteristic of post-modern society is based on: 1. Efficiency – the optimal method for accomplishing a task. In the example of McDonald’s customers, it is the fastest way to get from being hungry to being full. Efficiency in McDonaldization means that every aspect of the organization is geared toward the minimization of time. 2. Calculability – objective should be quantifiable (sales) rather than subjective (taste). McDonaldization developed the notion that quantity equals quality, and that a large amount of product delivered to the customer in a short amount of time is the same as a high quality product. 3. Predictability – standardized and uniform services. “Predictability” means that no matter where a person goes, they will receive the same service and receive the same product every time. 4. Control – standardized and uniform employees, replacement of human by non-human technologies.

indigenization⁴, creolization⁵ – that focuses on the inflow of commodities to a place as opposed to the outflow ideas from the homogenization concept, and glocalization⁶, where locality and globality are not cultural oppositions, but rather principles, which penetrate each other like in a popular sentence “Think globally act locally”.

Genesis and development of the idea of civil society

The idea of civil society has been discussed since ancient times. For us the first important case of its development is related with the position of the state. Aristotle identified it with the political community which was formed by people – social beings that live in a state (*polis*) which meant one common place where their social nature could be developed. Marcus Tullius Cicero understood political society (*societas civilis*) as a synonym of civic society. The republic was a special state – community of people who accept the same rules and work together for the common good⁷.

The idea came back to European philosophical thought at the end of 17th century when modern society was being created in Great Britain⁸. As interesting, civil society was created at the same time as the concept of an individual and as Jürgen Habermas writes it could be only created in a free country, by free people who had their own opinions about the surrounding world and who had the courage to share them in public⁹.

Jean Jacques Rousseau like his ancient predecessors did not distinguish state from civil society. This idea could only be realized within a social contract which both sides were represented by equal citizens who shared the same will. John Locke, still identified civil society as a community that was established by citizens under a contract in order to protect the economy, which he treated as the first social pre-organization that had existed in the state of nature¹⁰. Liberal philosophy started to identify civil society with specific political system rather than with state which is characterized by: the rule of law, limited and sovereign political power, wide-ranging sphere of individual freedoms such

⁴ To ‘indigenize’ means to transform things to fit local culture. Due to imperialism and the impetus to modernize, many countries have invoked Western values of self-determination, liberalism, democracy and independence in the past, but now they are experiencing their own share of economic prosperity, technological sophistication, military power and political cohesion, they desire to revert to their ancestral cultures and religious beliefs.

⁵ It is the process of seeing how commodities are assigned meanings and uses in receiving cultures. Locals select elements of the receiving culture in order to construct their own hybrid medium. Cultures become creolized as a consequence of the fusion of disparate elements that are both heterogeneous and local.

⁶ The concept popularized by Roland Robertson, who argues that the only one perspective for describing globalization is local perspective.

⁷ Cicero, *O państwie*, [in:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, p. 44–45.

⁸ Among Middle Ages’ authors that dedicated their works to problems of people’s sovereignty and state power were: Marsylus from Pauda, Niccolo Machiavelli and Jeana Bodin. In spite of this we cannot say that their works contain the ideas interesting to us.

⁹ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Surkamo, Frankfurt/Main 1990.

¹⁰ These ideas were changed during the rise of absolutism in Europe (Austria, Prussia and Russia) and as a consequence the civil society definition also changed. State was becoming distant to its citizens. The rights of social groups that before had participated in the political power decreased, the bureaucracy grew, the taxes raised, corruption and nepotism were present. The civil society changed from political society, even in Locke’s version, to its complete contrary.

as freedom of expression, freedom of speech, freedom of association and freedom of establishment and right of private property¹¹.

Partial division of civil society from the state took place between the 18th and 19th centuries thanks to Georg Wilhelm Friedrich Hegel who decided that civil society was one of three elements of social development. The other two were family and state¹². For the first time civil society was fully separated from the state by Alexis de Toqueville in the middle of 19th century. He defined state as formal system that represented political power: institutions and mechanisms of power execution. Civil society was part of the relations between citizens who for the sake of common good participated in public sphere by taking part in the decision making process. Toqueville classified civil society as relations between them, distinguishing it from political society that was understood as relations between citizens and political organisms¹³. Karol Marks reduced the civil society's definition even more, according to him it was only related to economy. He understood civil society as economical relations that, for him, were the base and put the state and its institutions in the outhouse (Marks 1995, 5). Both were interrelated, however in this relationship civil society had the dominant role. In the definition of Antonio Gramsci civil society does not include all of the production relations, but all of the ideological and cultural relations; not the whole of trading and industrial lives, but whole of spirituals and intellectual ones¹⁴. As an effect the relations between the state and civil society are closer. He believes, similarly to Marks, that the state should be just a temporary creature that will disappear because it will be absorbed by the civil society.

Authoritarian, totalitarian as well as political and ideological divisions of the world after WWII changed the concept of civil society. For many years this category was not analyzed. It was pushed out by the idea of democratic and open society that was introduced by Karl Popper who presented it in contrast to closed societies typical for the totalitarian systems.

When this idea came back during the time of real socialism it got a new meaning. The grassroots movement against the none accepted political power became the civil society's symbol. This negative point of departure created a situation in which newly established nongovernmental organizations worked against the state institution. The good example of it was the situation in Central and Eastern Europe, Spain, Portugal and in African countries.

Modern interpretations of the idea of civil society can be characterized by three traditions: liberal, communitarian and democratic. Liberal tradition, where the idea of civil society is based on citizens' rights and freedoms, requires individuals to ensure the association of the interest groups. Citizenship has here economic and rational nature. In communitarian tradition the idea of civil society is based on the values selected by the community, citizenship shows community nature. Democratic tradition is a debate

¹¹ J. Locke, *Dwa Traktaty o Rządzie*, bk. II, ch. VII–IX, par. 77–142, PWN, Warszawa 1992.

¹² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1969, p. 226–227. Hegel was using state definition in two different meanings: in first he was differencing it from the civil society and family, in the second he identified it with them because he believed they couldn't exist outside the state.

¹³ A. Toqueville, *O demokracji w Ameryce*, vol. 1, Znak, Kraków 1996, p. 193.

¹⁴ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, PWN, Warszawa 1991, p. 440.

where the idea of civil society is based on communication and interaction. Citizenship is of democratic dialogue nature. In that dialogue its political awareness, decision-making process and consensus on values can be realized.

According to contemporary concepts of civil society created by American communarians as Charles Taylor or Michael Walzer civil society exists where there are independent associations respected by the government¹⁵ and is a space where people associated freely, also in nets of relationships connected to family, business, ideology, interests in order to fill this space¹⁶. All of them put the civil society between the political and private spheres as a third sector. For Ralph Dahrendorf civil societies are characterized by existence of autonomous organizations and institutions that represent people's free will¹⁷. Norberto Bobbio¹⁸ states that the dispute about the civil society is in reality debate about state definition¹⁹.

The essence of the dispute is the question whether civil society should function within the state's framework or outside of it. The first option which combines the idea of civil society with the state is called social – democratic and concentrates on the assumption that civil society cannot function without state's help, it is the state that must control conflicts, fight against inequality of different groups, prevent exclusion and promote political freedom and pluralism. On the other hand, the second opinion is connected to liberalism and is based on individual's autonomy and freedom. This individual forms part of a civil society that protects him/her from civil servants' power.

In the modern world civil society has been absorbed by the state and because of its new elements that up till now have been part of civil society have become part of a state. At the same time, private institutions like family, sex or sexuality have also incorporated it and as a result there are many new elements in private sphere that before belonged to the government's competencies. Due to all of it the contemporary political thought is characterized by search of a new subject that would be able to enter the political arena as a substitute of the currently falling apart civil society²⁰.

¹⁵ Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie* [in:] K. Michalski (ed.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Kraków 1994, p. 59.

¹⁶ M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie* [in:] J. Szacki (ed.), *Ani książkę, ani kupiec. Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Znak, Kraków 1997, p. 7.

¹⁷ R. Dahrendorf, *Zagrożone społeczeństwo obywatelskie*, [in:] K. Michalski (ed.), op.cit., p. 7. He includes political parties, trade unions, factories, social movements, free professions, autonomous universities, independent churches and foundations in them.

¹⁸ N. Bobbio, *Spoleczeństwo obywatelskie*, [in:] J. Szacki (ed.), op.cit., p. 58.

¹⁹ Victor Perez Diaz describes two civil society's areas: Civil society, *sensu largo*, as a social and political team of institutions that consists of five elements: public power that is constrained and responsible before the society; rule of law; public sphere that forms part of interested citizens; free market economy free from violations and corruption; and various associations of free citizens. Civil society, *sensu stricto*, means social organizations that are outside the state institutions and are not controlled by the government. In this situation civil society is less independent from the state and includes organizations and associations that are autonomous from the government: created directly by citizens.

²⁰ Definition of peoples that for many years organized mass imagination and was a base for such terms as nation or state is not valid any longer. It seems that a concept that is becoming important is 'population' which came into use thanks to the success of biopolitical categories. José Ortega y Gasset claimed that a new age of hyperdemocracy was emerging in which masses would be acting without parliaments and political representation, without taking into account norms and legal rules and would only use physical

The idea of global civil society

At the end of the 20th century public space became dynamic and complex where new nonlinear structures were constantly being created. Globalization, the spread of technology and the democratization create a new architecture of socio-political relations. At the international level, besides states as actors of the political life also emerged transnational organizations, multinational corporations, NGOs, social movements and networks. Manuel Castells believes that nets create new social morphology and new type of social structure. This vision is connected to the whole and changing global order²¹.

In the second half of the 20th century there was an explosion of global civil associations and organizations, whose objectives were global. This kind of society's subjects is connected to its "place on Earth", but they are not limited by this place. They function in a dynamic way, in various institutions and nets at the same time. Paul van Seters sees it as:

- independent international non-governmental organizations,
- society forming the inner structure and coordinating their activities with international NGOs,
- international non-governmental organizations which have an impact on global international politics²².

John Keane says that global civil society is *a dynamic nongovernmental system of interconnected socio-economic institutions that straddle the whole earth, and that have complex effects that are felt in its four corners. Global civil society is neither a static object nor unfinished project that consists of sometimes thick, sometimes thinly stretched networks, pyramids and hub-and-spoke clusters of socio-economic institutions and actors who organise themselves across borders, with the deliberate aim of drawing the world together in new ways. These non-governmental institutions and actors tend to pluralise power and to problematise violence; consequently, their peaceful or 'civil' effects are felt everywhere, here and there, far and wide, to and from local areas, through wider regions, to the planetary level itself*²³. So, global civil society is something more than nongovernmental organizations, it includes individuals, companies, events, non-profit organizations, social movements, various communities, celebrities, intellectuals, *think tanks*, charities, lobbies, protest movements, web sites, trade unions, employers' federations, international commissions, sport organizations. All of them form a multilevel thick interconnected space. It exists in relationships and social dynamics. It is characterized by common traits – peaceful attitude, fight against violence and lack of tolerance²⁴.

Globalization, increasing risk and turbo-capitalism makes the state is not able to keep up with the incoming changes, so global civil society can take the form of global coun-

force as a medium. Michael Hardt and Antonio Negri think that only when masses, size and multitude are taken into account we can talk about democracy.

²¹ J.N. Rosenau, *Governance in Globalizing Space*, [in:] J. Pierre (ed.), *Debating Governance. Authority, Steering and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 12.

²² P. Seters, *Approaching Global Civil Society*, [in:] A. Thompson, J. Walker (eds.) *Critical Mass: The Emergence of Global Civil Society*, Wilfrid Laurier University Press 2008, p. 25–42.

²³ J. Keane, *The Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 8.

²⁴ J.N. Rosenau, *op.cit.*, p. 12.

terpower and become both moderator and facilitator of changes, which restores the balance of risks manifested in the concept of sustainable development giving democracy a global dimension²⁵. Therefore, we can say that modern reflections on civil society on a global scale are drawn from three narratives²⁶.

- In the discourse of liberal civil society separated from the state and the economy individualism and human rights strengthen.
- In the theory of cultural hegemony of Antonio Gramsci, state uses force to maintain the power, a strong state is legitimized by a strong associations and separated from the market, the hegemony of the state is not absolute and creates an opportunity for social opposition.
- Critics of globalization see in global civil society an opportunity to create a new world order.

The first two concepts are based on the idea of counterpower, the third shows that it may constitute at any time. In the liberal narrative civil society normally acts as a passive counterpower and becomes active only when governments violate their autonomy. In the alterglobalist narrative in normal conditions civil society is active counterpower and may become passive after leading reforms to the world order. Concepts of Ulrich Beck and Manuel Castels fit to this trend. While Beck uses the term “global civil society”, Castels reserves them for pre-industrial society, and rather avoids it. He refers to the new social movements, but says that in the future it may emerge from them, civil society of the Information Age. Beck defines it more descriptively, Castels rather normatively. However, in both facets object of study covers a common area of public sphere.

And this is actually the definition of global civil society in both cases. Therefore, we can say that global civil society is generally speaking of the structures and activities coming to the intersection of the sphere of the state, the private sphere and the economic sphere. It materializes in collective activities, which are not aimed at state governance or economic profit.

Conclusions

The global socio – political scene has become a place that gives many different possibilities and choices, where people can be subjects. We can even state that assumptions about global homogenization of culture is connected only to weak definition of culture reduced to materialistic goods and the ways of its distribution.

The state is still an important element, but its role has changed. It becomes rather a broker or a communication centre that allows cooperation among different system members. This vision is connected to the whole and changing global order. However it does not mean a global government, but rather establishment of mechanisms that will

²⁵ M. Albrow, F. Holland, *Democratizing Global Governance: Achieving Goals While Aspiring to Free and Equal Communication*, [in:] A. Thompson, J. Walker (eds.), op.cit., p. 251–281.

²⁶ M. Gamble, M. Kenny, *Ideological Contestation, Transnational Civil Society*, [in:] R. Germain, M. Kenny (eds.) *The Idea of Global Civil Society. Politics and Ethics in Globalizing Era*, Routledge, London–New York 2005, p. 1–16.

coordinate these political issues that can't be solved by a state or regional organizations. It involves coordinating of states and other actors' actions that should be defined as "governing around the world and not governing the world"²⁷. There is no longer just one actor – state- but there are many actors that cooperate, work independently or even get into conflict.

The most important element of that model are relationships and social dynamics, then the fact that local communities are connected with a global network, which is totally a new situation and peaceful attitude against violence and lack of tolerance. The democratization of the socio-political life and process of globalization gives citizens the feeling of influence on the organization of the social life. The sphere of political participation is not an arena behind the precipice, but a real area of acting based on political commitment of citizens, political passion and beliefs that people really can change something. That two first points cannot be achieved without rising civil awareness civil education and of course without focusing on ethics, especially ethics of care²⁸, which implies that there is moral significance in the fundamental elements of relationships and dependencies in human life.

References

Albrow M., Holland F., *Democratizing Global Governance: Achieving Goals While Aspiring to Free and Equal Communication*, [in:] A. Thompson, J. Walker (eds.) *Critical Mass: The Emergence of Global Civil Society*, Wilfrid Laurier University Press 2008.

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Universitas, Kraków 2005.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

Bebler A., Seroka J., *Contemporary Political System. Classification and Typologies*, Boulder, CO: Lynne Rienner, London 1990.

Beck Ü., *Living in the world risks society. A Hobhouse Memorial Public Lecture given on Wednesday 15 February 2006 at the London School of Economics*, "Economy and Society", vol. 35, No. 3, August 2006.

Beck Ü., *Spółeczeństwo ryzyka*, PWN, Warszawa 2002.

Beck Ü., *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Scholar, Warszawa 2005.

Bobbio N., *Spółeczeństwo obywatelskie*, [in:] J. Szacki (ed.), *Ani książkę, ani kupiec. Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Znak, Kraków 1997.

Castells M., *Spółeczeństwo sieci*, PWN, Warszawa 2007.

Castells M., *The Rise of Network Society*, Blackwell, Oxford 2000.

²⁷ J.N. Rosenau, op.cit., p. 181.

²⁸ Normatively, care ethics seeks to maintain relationships by contextualizing and promoting the well-being of care-givers and care-receivers in a network of social relations. Most often defined as a practice or virtue rather than a theory as such, "care" involves maintaining the world of, and meeting the needs of, ourselves and others. It builds on the motivation to care for those who are dependent and vulnerable.

- Castels M., *Siła tożsamości*, PWN, Warszawa 2009.
- Cicero, *O państwie*, [in:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960.
- Darendorf R., *Zagrożone społeczeństwo obywatelskie*, [in:] K. Michalski (ed.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1994.
- Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Aletheia, Warszawa 2008.
- Filipowicz S., *O demokracji*, PWN, Warszawa 1992.
- Gamble M., Kenny M., *Ideological Contestation, Transnational Civil Society*, [in:] R. Germain, M. Kenny (eds.) *The Idea of Global Civil Society. Politics and Ethics in Globalizing Era*, Routledge, London – New York 2005.
- Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1990.
- Gilligan C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Woman's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, PWN, Warszawa 1991.
- Granovetter M., *The Strength of Weak Ties: A network Theory Revisited*, "Sociological Theory", No. 1, 1983.
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1990.
- Hegel G.W.H., *Zasady filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1969.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, Wydawnictwo MUZA SA, Warszawa 2007.
- Keane J., *The Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Locke J., *Dwa Traktaty o Rządzie*, bk. II, ch. VII–IX, par. 77–142, PWN, Warszawa 1992.
- Luttwak E., *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani gospodarki światowej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, PWN, Warszawa 1955.
- McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Routledge & Kegan Paulm London 1962.
- Pietrzak E., *The Global Village or Complex System?*, [in:] W. Basak, *Social and Legal Aspects of Functioning Individuals and Group*, Publishing House Alternative, Brest 2011.
- Pietrzak E., *The private, the public and the sphere between: contemporary interpretations of the civil society*, [in:] A.L. Westman, T. Hiltunen (eds.), *Local decision making*, North Karelia University of Applied Sciences, Joensuu 2012.
- Pietrzak E., *The private, the public and the sphere between: contemporary interpretations of the civil society*, [in:] A.L. Westman, T. Hiltunen (eds.), *Local decision making*, North Karelia University of Applied Sciences, Joensuu 2012.
- Poboży B., *Idea społeczeństwa obywatelskiego* [in:] K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (eds.), *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2007.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, PWN, Warszawa 1998.
- Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństw*, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005.

Rosenau J.N., *Governance in Globalizing Space*, [in:] J. Pierre (ed.), *Debating Governace. Authority, Steering and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Rothert A., *Emergencja rządzenia sieciowego*, DW Elipsa, Warszawa 2008.

Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, PWN, Warszawa 1996.

Seters P., *Aproaching Global Civil Society*, [in:] A. Thompson, J. Walker (eds.), *Critical Mass: The Emergence of Global Civil Society*, Wilfrid Laurier University Press 2008.

Taylor Ch., *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie* [in:] K. Michalski (ed.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Kraków 1994.

Toqueville A., *O demokracji w Ameryce*, vol. 1, Znak, Kraków 1996.

Walzer M., *Spoleczeństwo obywatelskie i państwo w: polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, MUZA SA, Warszawa 2006.

Walzer M., *Spór o społeczeństwo obywatelskie* [in:] J. Szacki (ed.), *Ani książę, ani kupiec. Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Znak, Kraków 1997.

Radosław Kamiński

Samorząd terytorialny w świetle zasady subsydiarności

Zasada subsydiarności (zwana również zasadą pomocniczości) jest jedną z podstawowych zasad w Unii Europejskiej. W ostatnich latach – w szczególności po nowelizacji prawa pierwotnego dokonanej przez Traktat z Maastricht – jej rola zdecydowanie wzrosła. Pomimo tego regulacje ustawowe oraz jej praktyczne zastosowanie mogą budzić szereg kontrowersji.

Celem niniejszej publikacji jest z jednej strony próba odpowiedzi na pytanie: czy zasada subsydiarności znajduje odzwierciedlenie w polskim porządku prawnym, z drugiej natomiast, przedstawienie znaczenia zasady subsydiarności w porządku prawnym UE oraz dla funkcjonowania samorządu terytorialnego w Polsce, a także zaprezentowanie relacji zachodzących pomiędzy subsydiarnością a samorządnością.

Termin „subsydiarność” wywodzi się z łacińskiego słowa *subsidiium*, oznaczającego pomoc, wsparcie, siły rezerwowe. Sam termin sugeruje, że każda władza powinna spełniać funkcje pomocnicze, wspierające w stosunku do działań jednostek, które ją ustanowiły. Innymi słowy, jej zasadniczym celem jest pomoc członkom społeczeństwa w realizacji ich własnych, istotnych dla nich planów i zamierzeń. Koncepcja subsydiarności – w odniesieniu do państwa – zakłada więc istnienie społeczeństwa obywatelskiego, zaangażowanego w rozwiązywanie swoich problemów.

Idea subsydiarności pojawiła się w myśli społecznej już w czasach starożytnych, w pismach Arystotelesa¹, a rozwinęła się na gruncie XIX-wiecznego sporu liberalizmu i socjalizmu oraz jako element społecznej nauki Kościoła w encyklice *Rerum Novarum* Leona XIII z 1891 roku. Bardzo jednoznacznie wyartykułowana została natomiast

¹ Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków 1995. Za prekursorów powszechnie uważa się Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu.

w 1931 roku w encyklice *Quadragesimo Anno*. „Nienaruszalnym i niezmiennym – pisał papież Pius XI – pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym (...)”². Tym samym państwo nie powinno ingerować w te sprawy, które są przedmiotem własnej aktywności, inicjatywy i przedsiębiorczości jednostek lub społeczności lokalnych³.

Jeśli chodzi o subsydiarność to – jak zauważa D. Mielczarek – „nie istnieje jasna, jednolita i powszechnie akceptowana definicja tego pojęcia (...) powodem takich trudności jest to, że mamy tu do czynienia z zasadą o charakterze jednocześnie filozoficzno-moralnym, socjologicznym i polityczno-prawnym”⁴.

Zasada subsydiarności zakłada istnienie organizacji społeczno-politycznej, w której zadania i kompetencje przypisane są w pierwszym rzędzie aktorom społecznym. Dopiero w przypadku, gdy działania tych aktorów okażą się niewystarczające, w drugiej kolejności owe kompetencje i zdolności przechodzą na bardziej złożone instancje wyższe, by wreszcie – jeżeli żadna inna instancja społeczna nie okaże się skuteczna – przejść w gestię państwa⁵.

Klasyczna zasada pomocniczości „odnosi się do stosunku państwa do społeczeństwa – poszczególnych obywateli, rodzin, grup, najszerzej rozumianych wspólnot – i przewiduje, że państwo nie powinno czynić więcej, ale też mniej, niż tylko wspomagać je w autonomicznym funkcjonowaniu”. Tak rozumiana idea subsydiarności „jest strukturalną zasadą porządku społecznego, u źródeł którego stoi wolność i godność człowieka”⁶.

Jako zasada prawna subsydiarność wskazuje, że prawa i wolności jednostek są źródłem wszystkich praw i obowiązków społeczności. Podobnie jak człowiek szukający pomocy społeczności tylko wtedy i tylko w tym zakresie, w którym nie może sam spełnić swych zadań życiowych, tak samo każda społeczność mniejsza odwołuje się do pomocy społeczności większych tylko wówczas, gdy nie może spełnić całokształtu zadań wyznaczonych jej przez potrzeby wszystkich członków⁷.

Zasadę subsydiarności można sprowadzić do trzech podstawowych postulatów odnoszących się do relacji: jednostka – społeczność – państwo – organizacja między- lub ponadnarodowa:

- tyle wolności, ile można, tyle uspołecznienia, ile koniecznie trzeba;
- tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile koniecznie trzeba;

² Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”*, „Znak”, nr 7–9, Kraków 1982.

³ *Leksykon politologii*, A. Antoszewski, R. Herbut (red.), Atla 2, Wrocław 1995, s. 377.

⁴ D. Mielczarek, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż (red.), *Subsidiarność*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996, s. 25.

⁵ Tamże, s. 41–43.

⁶ E. Popławska, *Zasada subsydiarności w traktatach z Maastricht i Amsterdamu*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2000, s. 13.

⁷ Tamże, s. 14.

- tyle państwa, ile można, tyle organizacji między(ponad)narodowej, ile koniecznie trzeba.⁸

W myśl zasady subsydiarności zadania związane z dobrem wspólnym to przedmiot aktywności wszystkich obywateli. Misją państwa jest pobudzanie inicjatyw obywatelskich w celu zrealizowania tego interesu, a następnie udzielenie owym inicjatywom wsparcia finansowego i zagwarantowanie odpowiedniego wykorzystania zasobów publicznych. Państwo wkraczałoby jedynie w sytuacjach wyjątkowego braku środków i to zawsze tymczasowo. Taka koncepcja zakłada, że we wszystkich dziedzinach dotyczących interesu ogółu – np. edukacja, zdrowie, kultura, opieka społeczna – osoby prawne (np. stowarzyszenia, fundacje) lub też niepaństwowe instytucje publiczne wypełniałyby określone zadania, którym towarzyszyłaby pomoc ze strony państwa o charakterze negatywnym (defiskalizacja) bądź pozytywnym (subwencje). Konsekwencją wynikającą z realizacji zasady subsydiarności jest przekształcenie społeczeństwa składającego się z obywateli-klientów w społeczeństwo obywatelskie, składające się z aktywnych grup obywateli.⁹ Tym samym, kluczowymi dla realizacji idei subsydiarności są człowiek i władza, a zasada ta odnosi się do zachodzących pomiędzy nimi relacji. Człowiek natomiast postrzegany jest jako źródło, podmiot i cel społeczeństwa.

Reguła pomocniczości oznacza, wobec powyższego, takie rozłożenie zadań, zgodnie z którym państwo – jako całość – wykonuje tylko te zadania, które nie mogą być zrealizowane przez samych obywateli lub przez ich wspólnoty czy organizacje. Podstawową wartością pozostaje w tym momencie człowiek-obywatel, który we współdziałaniu z innymi winien się rządzić na różnych poziomach sprawowania władzy publicznej (z jednej strony w układzie terytorialnym – w gminie, osiedlu, dzielnicy, powiecie, województwie, z drugiej – w strukturach tworzonych ze względu na wyrażanie wspólnych potrzeb, interesów, zainteresowań – w związkach, stowarzyszeniach, fundacjach itp.). Państwo natomiast bierze na siebie to, czego żadna struktura obywatelska wykonać nie potrafi i nie może. Powstaje jednak pytanie: jak zharmonizować potrzebę i wymóg samodzielności oraz odpowiedzialności jednostki, rodziny, grup obywateli, społeczności lokalnej w podejmowaniu ich własnych zadań z wymogiem pomnażania dobra wspólnego, dla którego istnieje wszelka władza publiczna, państwo i jego administracja?

Wychodząc z założenia, że państwo jest organizacją pomocniczą, zasada subsydiarności – odrzucając zależność hierarchiczną – niejako „wymusza” konieczność decentralizacji systemu i przekazywania kompetencji w dół. Jak słusznie bowiem zauważa J. Reguński, nie można przecież wymagać, aby jednostka „niższa” była podporządkowana „wyższej”, jeśli ta ostatnia ma być jedynie pomocnicza w stosunku do tej „niższej”¹⁰. Używając w tym przypadku terminu „pomocniczość”, że inaczej niż w obiegowej polszczyźnie chodzi w nim nie o pomniejszanie wagi zadań wykonywanych zgodnie z zasadą pomocniczości, lecz o wskazanie, że zgodnie z tą zasadą wyżej usytuowani przejmują tylko te zadania, których nie są w stanie równie sprawnie wykonać usytuowani niżej.

⁸ Tamże.

⁹ D. Milczarek, dz.cyt., s. 41–43.

¹⁰ J. Reguński, *Polityka regionalna a wielopodmiotowość władz publicznych*, www.infoport.pl/content/?dn=7%2C22%2C3%2C16, data dostępu 10.02.2007 r.

Najpierw w pełni „obciążamy” usytuowanych niżej, a dopiero pozostałą resztę przekazujemy usytuowanym wyżej.

Subsydiarność – jak stwierdza J. Delors – „nie stanowi jedynie granic interwencji władz wyższych w sprawie danej osoby lub społeczności, która może działać sama, ale stanowi także obowiązek władz do postępowania w stosunku do tej osoby lub społeczności w taki sposób, by dostarczyć jej środków, by mogła sama działać”¹¹.

Zasada subsydiarności do systemów politycznych państw europejskich wprowadzana była stopniowo, dopiero po 1945 roku. Jej popularność wzrosła w wyniku kształtowania się demokratycznych systemów w państwach powojennej Europy i poszukiwania sposobu dla określenia relacji, jakie powinny zachodzić między jednostką a społeczeństwem oraz między społeczeństwem a władzą w przyszłej wspólnocie europejskiej, w celu m.in. zapobieżenia ewentualnym konfliktom. Spowodowało to, że waga zasady pomocniczości wyraźnie wzrosła, co znalazło wówczas odzwierciedlenie w pracach Rady Europy, a w przyszłości Wspólnoty Europejskiej. Proces integracji europejskiej – zdaniem H. Klebsa – uformułował dychotomiczne podejście do subsydiarności, „odnosząc ją do przepływu władzy z góry na dół i odwrotnie, z dołu do góry”¹². Spowodowało to, z jednej strony, decentralizację systemów, z drugiej natomiast, uniemożliwiło w zasadzie utworzenie federacji w ramach Unii Europejskiej.

Aktualnie zasada subsydiarności jest jedną z podstawowych zasad Unii Europejskiej¹³. W oficjalnych dokumentach europejskich zasada pomocniczości pojawiła się w *Jednolitym Akcie Europejskim* z 1986 r.¹⁴. Formalny zapis dotyczący zasady subsydiarności pojawił się dość późno, bo dopiero w nowelizacji prawa pierwotnego dokonanej przez *Traktat o Unii Europejskiej* z 1992 r. i na jego mocy do Traktatu Amsterdamskiego z 1997 r.)¹⁵. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim dwa artykuły z wyżej wymienionych Traktatów:

- Artykuł A *Traktatu o Unii*, odnoszący się do roli jednostki/obywatela, który stwierdza, że: „niniejszy traktat wyznacza nowy etap w procesie tworzenia ści-

¹¹ J. Delors, wypowiedź na kolokwium: *Subsidiarité: défi du changement, Actes du colloque à l'Institut Européen d'Administration Publique, Maastricht, 21–22 marca 1991 r.*, [cyt. za:] E. Popławska, *dz.cyt.*, s. 16.

¹² H. Klebes, *Subsydiarność w pracach Rady Europy i jej relacjach z Unią Europejską*, [w:] D. Milczarek (red.), *dz.cyt.*, s. 67.

¹³ Por. J. Galster, *Projekt konstytucji Unii Europejskiej*, „Państwo i Prawo”, nr 10–11/1995.

¹⁴ Art. 130, pkt. 4, stwierdzający, że: „Wspólnota działa w dziedzinie ochrony środowiska w zakresie, w jakim zadania określone w paragrafie 1 mogą zostać lepiej zrealizowane w skali Wspólnoty niż na szczeblu poszczególnych Państw Członkowskich. Bez uszczerbku dla środków o charakterze wspólnotowym, Państwa Członkowskie zapewniają finansowanie i realizację innych środków” – patrz: *Jednolity Akt Europejski*, Luksemburg, 17.02.1986 (Dz. Urz. WE 1987 L 169, s. 1), Akty podstawowe prawa Unii Europejskiej, Dziennik Ustaw, Załącznik nr 2 do nru 90, 30.04.2004, poz. 864, T. I, s. 113, na: http://stosunki-miedzy-narodowe.pl/traktaty/jednolity_akt_europejski.pdf, data dostępu 20.11.2012r.

¹⁵ Na wniosek Rady Europejskiej z 16 października 1992 r. z Birmingham, opracowano szczegółowe kryteria i procedury stosowania zasady subsydiarności. Zgodnie z tym 25 października 1993 r. zawarte zostało porozumienie pomiędzy Parlamentem Europejskim, Radą UE i Komisją Europejską, a także *Protokół w sprawie stosowania zasady subsydiarności i proporcjonalności* (dołączony do Traktatu amsterdamskiego) stwierdzający, że stosowanie zasady pomocniczości w żadnym wypadku nie może naruszać integralności prawa wspólnotowego, równowagi instytucjonalnej, a także relacji między prawem wspólnotowym a prawem narodowym państw członkowskich

ślejszego związku między narodami Europy, w którym decyzje są podejmowane (w sposób możliwie najbardziej otwarty – [poprawka z Amsterdamu] – na szczeblu jak najbliższym obywatelowi”;

- Artykuł 5 (wcześniej art. 3B) *Traktatu o Wspólnocie Europejskiej* (zwanego Rzymskim)¹⁶, precyzujący że: „w zakresie, który nie podlega wyłącznej kompetencji Wspólnoty, Wspólnota podejmuje działania, zgodnie z zasadą subsydiarności, tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim cele proponowanych działań nie mogą być skutecznie zrealizowane w odpowiedni sposób przez państwa członkowskie, natomiast z uwagi na skalę lub skutki tych działań, mogą być lepiej zrealizowane przez Wspólnotę. Żadne działanie Wspólnoty nie wykracza poza to, co jest konieczne do zrealizowania celów określonych w niniejszym Traktacie”¹⁷.

Przywołanie zasady subsydiarności znajduje miejsce także w Preambule Traktatu o Unii Europejskiej stwierdzającym, że: „Sygnatariusze (...) gotowi kontynuować proces tworzenia coraz ściślejszego związku między narodami Europy, w którym decyzje podejmowane są na szczeblu jak najbliższym obywatelowi, zgodnie z zasadą subsydiarności (...) postanowili ustanowić Unię Europejską”¹⁸.

Obecnie zasada subsydiarności znalazła swoje odzwierciedlenie w przepisach przyjętego 13 grudnia 2007 roku Traktatu Lizbońskiego. W art. 5 *Wersji Skonsolidowanej Traktatu o Unii Europejskiej* (poprzednio art. 5 *Ustanawiającego Wspólnotę Europejską*) problematykę subsydiarności formułuje następująco:

1. Granice kompetencji Unii wyznacza zasada przyznania. Wykonywanie tych kompetencji podlega zasadom pomocniczości i proporcjonalności.
2. Zgodnie z zasadą przyznania Unia działa wyłącznie w granicach kompetencji przyznanych jej przez Państwa Członkowskie w Traktatach do osiągnięcia określonych w nich celów. Wszelkie kompetencje nieprzyznane Unii w Traktatach należą do Państw Członkowskich.
3. Zgodnie z zasadą pomocniczości, w dziedzinach, które nie należą do jej wyłącznej kompetencji, Unia podejmuje działania tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim cele zamierzonego działania nie mogą zostać osiągnięte w sposób wystarczający przez Państwa Członkowskie, zarówno na poziomie centralnym, jak i regionalnym oraz lokalnym, i jeśli ze względu na rozmiary lub skutki proponowanego działania możliwe jest lepsze ich osiągnięcie na poziomie Unii. Instytucje Unii stosują zasadę pomocniczości zgodnie z Protokołem w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności. Parlamenti narodowe czuwają nad przestrzeganiem zasady pomocniczości zgodnie z procedurą przewidzianą w tym Protokole.
4. Zgodnie z zasadą proporcjonalności zakres i forma działania Unii nie wykraczają poza to, co jest konieczne do osiągnięcia celów Traktatów. Instytucje Unii stosują

¹⁶ Traktat Rzymski, konstytuujący jedną ze wspólnot – Wspólnotę Gospodarczą (dawniej: Europejską Wspólnotę Gospodarczą – EWG) został zawarty w 1957 roku. Art. 3B został wpisany do niego Traktatem z Maastricht. Zmiana numeracji nastąpiła na podstawie Traktatu Amsterdamskiego w roku 1998. Przed zawarciem traktatu z Maastricht w roku 1992, subsydiarnosc jako zasada odnosila się, na mocy art. 130R Traktatu Rzymskiego, tylko i wyłącznie do kwestii ochrony środowiska.

¹⁷ Część V. Dokumenty, [w:] D. Milczarek (red.), dz. cyt., s. 235–236.

¹⁸ Preambuła – *Jednolity Akt Europejski*, Luksemburg, 17.02.1986, dz. cyt.

zasadę proporcjonalności zgodnie z Protokołem w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności¹⁹.

Włączenie i uwzględnienie w Traktacie z Lizbony regionalnego oraz lokalnego zakresu stosowania zasady niewątpliwie przyczyniło się do jej doprecyzowania oraz innego jej postrzegania.

Powyższa definicja zawiera dwa istotne ograniczenia. Pierwsze z nich dotyczy jej nieważności w odniesieniu do obszarów należących do wyłącznej jurysdykcji Unii; druga natomiast – określana jako tzw. *test of efficiency or effectiveness*, czyli *test efektywności* – określa warunki, które musi spełnić Unia, aby móc podjąć planowane działanie.

Z zasadą pomocniczości jest ściśle powiązana zasada proporcjonalności, co oznacza, że wszelkie działania podejmowane na szczeblu Unii muszą być wprost proporcjonalne do wyznaczonych zadań. Zgodnie z zapisami w Traktacie, „zakres i forma działania Unii nie wykraczają poza to, co jest konieczne do osiągnięcia celów Traktatów” (art. 5 ust. 4 TUE). Oznacza to tym samym, że zasada proporcjonalności ma szerszy zakres niż zasada pomocniczości, ponieważ odnosi się także do wyłącznych kompetencji Unii. Jej instytucje zobowiązane są stosować zasadę proporcjonalności zgodnie z Protokołem w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności²⁰.

Istotny wpływ na włączenie zasady subsydiarności do prawodawstwa europejskiego, miał również fakt zapisania jej w Europejskiej Karcie Samorządu Lokalnego²¹. Art. 4 ust. 3–5 Karty stwierdza, że:

3. Sprawowanie odpowiedzialności publicznych powinno, ogólnie biorąc, przypadać w pierwszej kolejności władzom najbliższym obywatelom. Powierzenie odpowiedzialności innej władzy musi brać pod uwagę zakres i naturę obowiązku oraz wymagania skuteczności i ekonomii.

4. Kompetencje powierzone wspólnotom lokalnym winny być prawidłowo pełne i całkowite. Mogą one być kwestionowane lub ograniczane przez inną władzę, centralną lub regionalną, jedynie w ramach prawa.

5. W przypadku przekazania pełnomocnictw przez władzę centralną lub regionalną, wspólnoty lokalne powinny cieszyć się, na ile to możliwe, swobodą w przystosowywaniu pełnienia tych pełnomocnictw do warunków lokalnych²².

Europejska Karta Samorządu Lokalnego – razem z Europejską Kartą Praw Obywatelskich, Europejską Kartą Praw Socjalnych i Europejską Kartą Stosunków Kulturalnych

¹⁹ Art. 5 – *Wersja Skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej* (Dz. Urz. UE z 2008 r., C115/13).

²⁰ Protokół zakazuje Komisji Europejskiej przeprowadzenie szerokich konsultacji przed formalnym zgłoszeniem projektu aktu prawnego. Powinny one uwzględniać wymiar regionalny i lokalny planowanych działań. Dopuszcza się pominięcie konsultacji jedynie w wyjątkowych sytuacjach, przy czym wymaga to uzasadnienia. Zob: *Protokół (nr 2) w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności* (Dz. Urz. UE z 2007 r., C306/150).

²¹ *Europejska Karta Samorządu Lokalnego* została uchwalona przez Radę Europy po wielu latach prac prowadzonych przez Stałą Konferencję Gmin i Regionów Europy. *Karta* sporządzona została w Strasburgu 15 października 1985 roku; weszła w życie 1 września 1988 r. i jest gwarantem zapewniającym podstawy działania „demokracji lokalnej”. Polska ratyfikowała EKSL w 1993 roku; *Karta* weszła w życie 1 marca 1994 r.

²² *Europejska Karta Samorządu Lokalnego*, (Dz. U. 1994 Nr 124 poz. 607); patrz również: *Obwieszczenie Ministra Spraw Zagranicznych z dnia 22 sierpnia 2006 r. o sprostowaniu błędu* (Dz. U. 2006 nr 154 poz. 1107).

– wytycza wspólne europejskie normy służące ochronie i rozwojowi praw samorządów lokalnych. Postanowienia *Karty* są na tyle ogólne, aby uwzględnić specyfikę samorządu w danym państwie, jego dziedzictwo kulturowe i odrębności zarządu lokalnego. Traktuje ona jednak prawo gmin do samorządu jako swego rodzaju prawo podstawowe, skierowane przeciwko państwowemu centralizmowi i ochronę przed totalitaryzmem. Z *Karty* wynika również obowiązek ustanowienia odpowiednich regulacji ustawowych, które urzeczywistnią zagwarantowane w niej uprawnienia²³.

W demokratycznym państwie prawa przyjmuje się, że system administracyjny powinien opierać się na zasadzie decentralizacji, a za realizację zadań publicznych odpowiadać powinny administracja rządowa oraz administracja samorządowa. Zasada subsydiarności nierozzerwalnie powiązana jest z decentralizacją administracji publicznej. J. Boć przez decentralizację rozumie „taki system organizacyjny administracji, w którym poszczególne podmioty administrujące mają wyraźnie określone kompetencje, ustalone bądź przekazywane z innych (wyższych) organów w drodze ustawowej, realizowane w sposób samodzielny i podlegające w tym zakresie jedynie nadzorowi weryfikacyjnemu organów kompetencyjnych”²⁴. Hierarchicznie podporządkowanie oznacza natomiast brak samodzielności organów niższego stopnia, co z kolei oznacza, że mamy do czynienia z centralistycznym systemem organizacji administracji”²⁵.

Samodzielność jednostek samorządu terytorialnego – w myśl zasady subsydiarności – powinna być możliwie jak największa. W szczególnym stopniu dotyczyć powinna wykonywania przez samorządy ich ustawowych oraz przekazania im wymaganych narzędzi, dzięki którym struktury samorządowe mogą wykonywać swoje funkcje.

Zgodnie z zasadą pomocniczości, podział tych zadań pomiędzy organy centralne oraz jednostki samorządowe powinien się opierać na domniemaniu kompetencji na rzecz wspólnot (najniższych, poprzez pośrednie, kończąc na organach centralnych) z możliwością zastrzeżenia zadań istotnych z punktu widzenia państwa dla organów centralnych (np. bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne). Tym samym, zasada pomocniczości – wyznaczająca podział kompetencji – jest jednym z podstawowych i najważniejszych determinantów decentralizacji administracji publicznej.

Polska – po zapoczątkowanych obradami „Okrągłego Stołu” przemianach – podążyła drogą ku demokratyzacji ustroju państwa. Jedną z pierwszych reform systemowych przeprowadzonych w III RP była reforma administracyjna, przywracająca samorząd na najniższym, gminnym szczeblu. Jej inicjatorem stał się Senat, który 29 lipca 1989 roku przyjął uchwałę o podjęciu inicjatywy ustawodawczej w sprawie przygotowania nowych

²³ *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 18 lutego 2003r.*, Sygn. akt K 24/02, s. 39–40 (Dz. U. 2003 nr 38 poz. 334).

²⁴ J. Boć (red.), *Prawo administracyjne*, Kolonia, Wrocław 1998, s. 27.

²⁵ Z. Cieślak, *Prawo administracyjne*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 2001, s. 101.

regulacji prawnych dotyczących samorządu terytorialnego²⁶ oraz zobowiązał Komisję Samorządu Terytorialnego do podjęcia odpowiednich prac²⁷.

Reforma przeprowadzona została zgodnie z zasadami EKSL, w oparciu o zasadę pomocniczości²⁸. Sens polityczno-systemowy tej reformy – jak zauważa A. Ferens – polegał na stworzeniu nowej formy wyodrębnienia w układzie politycznym interesów lokalnych i wmontowaniu ich w szerszy mechanizm działania systemu politycznego, a następnie nadanie im statusu polityczno-prawnego i organizacyjnego, właściwego samorządowi terytorialnemu. Na gruncie rozważań doktrynalnych chodziło o prawo i faktyczną zdolność społeczności lokalnych do regulowania i zarządzania, w granicach ustaw, istotną częścią spraw publicznych związanych z zaspokojeniem ich zbiorowych potrzeb²⁹.

Istnienie samorządu jako trwałego elementu ustroju państwa, opartego na zasadzie pomocniczości, potwierdziła uchwalona 2 kwietnia 1997 roku *Konstytucja*. Pomimo, że ustawa zasadnicza nie zawarła tej zasady wprost – jako oddzielnej zasady konstytucyjnej, to wskazuje na to *Preambula Konstytucji*, przywołująca ją jako jeden z elementów, na którym oparte jest prawo. Stanowisko takie przyjął również Trybunał Konstytucyjny, który – odnosząc się do *Preambuły* – stwierdził, że: „konstytucyjna zasada pomocniczości oznacza, że administracja rządowa podejmuje działania wówczas, gdy mniejsze wspólnoty nie są w stanie same rozwiązać własnych problemów. Konflikty i różnice interesów będące przesłanką zmian w podziale terytorialnym stanowią przykład sytuacji, w której niezbędne jest działanie centralnego organu państwa, który ma obowiązek dokonania koniecznych zmian w interesie dobra wspólnego. Kwestionowane przez wnioskodawców przepisy nie tylko zatem nie naruszają zasady pomocniczości, ale są

²⁶ W senackiej debacie nad sprawami samorządu terytorialnego, Jerzy Stępień mówił, że konieczność reformy wynika z opóźnienia cywilizacyjnego. „Zachód po prostu oddycha samorządem jak powietrzem, stale doskonalili instytucje działalności samorządowej nie przerywanej żadnymi kataklizmami, żadnymi pomysłami ideologicznymi. U nas jest zupełnie inaczej. Za pomocą instytucji państwowych da się zachować tylko pewne enklawy standardu cywilizacyjnego”. Zob.: *Debata nad sprawami samorządu terytorialnego*, Sprawozdanie z 3 posiedzenia Senatu w dniu 29 lipca 1989 r., s. 34.

²⁷ W opisywanych wydarzeniach uczestniczyła jako senator – późniejszy marszałek – Alicja Grześkowiak, która wspomina, że: „[...] Senat zajął się sprawą samorządu terytorialnego już na swoim 3. Posiedzeniu w dniu 29 lipca 1989 r.! Wszyscy senatorowie występujący w debacie poparli ideę przywrócenia samorządu terytorialnego. Apelowano nawet, aby nie poprzestać na utworzeniu samorządu na szczeblu gmin, ale przygotować przywrócenie samorządu powiatowego, a nawet utworzyć samorząd wojewódzki, wzorowany na samorządzie istniejącym w II Rzeczypospolitej w województwach zachodnich! Z dużym sentymentem wspominam dzień 19 stycznia 1990 r., gdy jako przewodnicząca Senackiej Komisji Konstytucyjnej referowałam inicjatywę Senatu dokonania zmian w Konstytucji umożliwiających przywrócenie i działanie samorządu terytorialnego. Podkreśliłam wówczas, że w samorządzie terytorialnym widzimy przejaw demokratycznych tendencji ustrojowych, a rodzaj i zakres spraw przekazanych samorządowi jest miernikiem podmiotowości politycznej obywateli i ich wolności politycznej w państwie” – *Wystąpienie Alicji Grześkowiak na konferencji: Dziesięć lat odrodzonego samorządu terytorialnego w Polsce. Od inicjatywy Senatu do decentralizacji państwa, dnia 23. 05. 2000 r.*

²⁸ Współtwórca reformy administracyjnej kraju M. Kulesza wspominał, że: „O subsydiarności jako metodologicznej przesłance ustrojowej wiedzieliśmy w Polsce od początku przemian oraz – jak wskazałem wyżej – traktowaliśmy ją świadomie jako narzędzie tej transformacji”, [zob.:] M. Kulesza, *Zasada subsydiarności jako klucz do reform ustroju administracyjnego państw Europy Centralnej i Wschodniej (na przykładzie Polski)*, [w:] D. Milczarek (red.), dz.cyt., s. 135.

²⁹ A. Ferens, R. Wiszniowski, *Władza lokalna w systemie politycznym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Polityka w Polsce w latach 90. Wybrane problemy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 187.

nieodzowną konsekwencją i potwierdzeniem tej zasady, ponieważ tworzą mechanizm umożliwiający jej zastosowanie”³⁰. Fundamentalny dla zasady pomocniczości jest natomiast zapis art. 91 Konstytucji, zobowiązujący Rzeczpospolitą Polską do włączenia do krajowego porządku prawnego i bezpośredniego stosowania ratyfikowanej umowy międzynarodowej. Konstrukcja ta pozwala przyjąć, że wszelkie zapisy ratyfikowanej przez Polskę Europejskiej Karty Samorządu Terytorialnego są bezwzględnie obowiązujące i stanowią część porządku prawnego.

Zasada subsydiarności znajduje również potwierdzenie w dalszych zapisach konstytucyjnych. Ustawa zasadnicza, z jednej strony – określając, że „ustrój terytorialny Rzeczypospolitej Polskiej zapewnia decentralizację władzy publicznej” (art. 15 ust. 1) i „zasadniczy podział państwa uwzględniający więzi społeczne, gospodarcze lub kulturowe i zapewniający jednostkom terytorialnym zdolność wykonywania zadań publicznych określa ustawa” (art. 15 ust. 2) – wprowadziła zasadę decentralizacji jako podstawę ustroju państwowego Polski; z drugiej natomiast strony – stwierdzając, że „ogół mieszkańców jednostek zasadniczego podziału terytorialnego stanowi z mocy prawa wspólnotę samorządową” (art. 16 ust. 1) – wdrożyła klauzulę korporacyjną jako formę organizacji życia zbiorowego we wszystkich skalach terytorialnych organizacji społeczeństwa.

Wszystkie – określone wyżej fundamenty ustroju terytorialnego – opierają się na wyrażonej w art. 3 Konstytucji zasadzie unitarności państwa polskiego, to znaczy jego jednolitości w sferze wewnętrznej i zewnętrznej, którą z kolei należy traktować jako naczelną dyrektywę przy kształtowaniu podziałów terytorialnych i decentralizowaniu władzy publicznej³¹.

Do zasady subsydiarności odwołuje się również art. 16 ust 2 *Konstytucji*, przyznający jednostkom terytorialnym znaczny zakres samodzielności, co jest niezwykle istotne dla funkcjonowania samorządu terytorialnego. Oznacza to, że samorządowi terytorialnemu (gminnemu, powiatowemu, wojewódzkiemu) – działającemu we własnym imieniu (posiadającemu osobowość prawną) niezależnie od woli i decyzji państwa – przyporządkowany został katalog zadań własnych oraz określone kompetencje. Jego rozwinięcie stanowi art. 165 Konstytucji, zapewniający jednostkom samorządowym prawo własności i inne prawa majątkowe i potwierdzający, że ich samodzielność podlega ochronie sądowej³².

Ustrój samorządu terytorialnego uregulowany został w art. 169 *Konstytucji*. Określa on zasady prawa wyborczego, organy oraz ustrój wewnętrzny jednostek samorzą-

³⁰ *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 8 kwietnia 2009 r.*, Sygn. akt K 37/06 (Dz. U. 2009, nr 63, poz. 532).

³¹ Powracając do omawianej wcześniej koncepcji państwa regionalnego (za premiera Jana Krzysztofa Bieleckiego), należy stwierdzić, że podstawową cechą państwa regionalnego jest istnienie autonomii terytorialnej, czyli sytuacja, w której parlament rezygnuje z części swoich uprawnień ustawodawczych na rzecz wspólnot regionalnych. Aby takie rozwiązanie było możliwe, musi być w *Konstytucji* wyraźny przepis, dający parlamentowi takie uprawnienie. W przypadku *Konstytucji* z 2 kwietnia 1997 r. ustrojodawca go nie uchwalił. Nowa ustawa zasadnicza nie daje więc możliwości sfederalizowania Polski, ani budowy państwa regionalnego. Nie oznacza jednak, że państwo polskie, będąc jednolite, musi być scentralizowane.

³² Tym samym Konstytucja RP w pewien sposób „wypełnia” postanowienia Europejskiej Karty Samorządu Lokalnego, która w art. 6 stanowi, że: Bez uszczerbku dla ogólniejszych przepisów stworzonych przez prawo, wspólnoty lokalne powinny móc same określić wewnętrzne struktury administracyjne, w które chcą się wyposażać w celu przystosowania ich do swych specyficznych potrzeb oraz by umożliwić skuteczne zarządzanie.

du terytorialnego. Tym samym, ustrojodawca nominalnie przekazał społecznościom samorządowym prawo do samodzielnego regulowania – w obowiązujących granicach ustawowych – ich wewnętrznego ustroju. Domniemanie zasady subsydiarności wynika również z art. 164 *Konstytucji*, który z jednej strony przesądza, że podstawową jednostką samorządu terytorialnego jest gmina (ust. 1), wykonująca wszystkie zadania samorządu terytorialnego nie zastrzeżone dla innych jednostek samorządu terytorialnego (ust. 3), z drugiej natomiast, dopuszcza utworzenie samorządu regionalnego albo lokalnego i regionalnego (ust. 2), co umożliwiło w niedalekiej przyszłości powstanie w Polsce wieloszczeblowej struktury samorządu terytorialnego. Domniemanie zadań publicznych na rzecz samorządu terytorialnego pozostaje tym samym w ścisłym związku z zasadą decentralizacji władzy publicznej (art. 15 ust. 1) oraz zasadą subsydiarności.

Wykładnia zasady pomocniczości znalazła się również w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego. W wyroku z dnia 18 lutego 2003 roku sędziowie stwierdzili, że: „(...) zasada pomocniczości (*Preambula do Konstytucji*), umacniająca uprawnienia obywateli i ich wspólnot, uzasadnia podejmowanie działań na szczeblu ponadlokalnym, jeżeli rozwiązanie takie okaże się lepsze i bardziej skuteczne aniżeli działania organów wspólnot szczebla podstawowego. Zasada pomocniczości powinna być rozumiana w całej swej złożoności, która polega na tym, że umacnianie uprawnień obywateli i ich wspólnot nie oznacza rezygnacji z działań władzy publicznej na szczeblu ponadlokalnym, a przeciwnie, wymaga tego rodzaju działań, jeżeli rozwiązanie problemów przez organy szczebla podstawowego nie jest możliwe. (...) Prawo do samorządu nie jest prawem podstawowych jednostek samorządu terytorialnego do trwania w niezmienionym kształcie mimo zróżnicowanych ocen opinii społecznej dotyczących funkcjonowania samorządu i reform samorządowych, lecz prawem obywateli do dobrego i lepszego samorządu”³³.

Wprowadzenie zasad: decentralizacji władzy publicznej (rezygnacji przez państwo z bezpośredniego wykonywania części zadań), zgodnie z pryncypiami pomocniczości; udziału samorządu terytorialnego w sprawowaniu władzy w imieniu własnym i na własną odpowiedzialność; samodzielności jednostek samorządu terytorialnego oraz prawa do jej ochrony sądowej; domniemania właściwości samorządu gminnego we wszystkich sprawach nie zastrzeżonych dla innych instytucji administracji państwowej zasady jednoznacznie potwierdzają, że samorząd terytorialny – jako forma decentralizacji administracji publicznej w Polsce – oparty został na zasadzie subsydiarności. Decentralizacja władzy realizowana przez samorząd terytorialny wydaje się być wprost realizacją postulatów zasady subsydiarności³⁴.

Powyższa analiza potwierdza, że zasada subsydiarności jest obecna w polskim ustawodawstwie. Pomimo tego, nie zmienia to jednak faktu, że polski system prawny nie definiuje zasady subsydiarności, co z kolei może powodować obiektywne trudności, aby dokonać – według jednego, uniwersalnego paradygmatu – oceny przyjętych rozwiązań.

³³ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 18 lutego 2003 r., Sygn. akt K 24/02, s. 36 (Dz. U. 2003 nr 38 poz. 334).

³⁴ J. Reguński, *Samorząd III Rzeczypospolitej. Koncepcje i realizacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 188.

Podsumowując, w okresie formułowania się w Polsce demokratycznego państwa prawa przyjęto wiele ustaw dotyczących ustroju administracyjnego państwa oraz zadań publicznych i mechanizmów działania administracji. Powołany i reformowany w latach 1990–1998 samorząd terytorialny umocnił swoją pozycję ustrojową i zadaniowo-kompetencyjną, udowadniając tym samym cel i konieczność swojego istnienia. Zajął onoczesne miejsce w strukturze systemu politycznego, likwidując scentralizowaną administrację, ukształtował i wpłynął na świadomość społeczną, kreując model społeczeństwa obywatelskiego. System III RP oparty został o zasadę pomocniczości, jedną z kluczowych w ustawodawstwie krajów Unii Europejskiej, a propagowanie idei samorządności stanowiło przesłanki do kolejnych reform ustroju administracji publicznej, ze szczególnym uwzględnieniem administracji samorządowej.

Bibliografia

Antoszewski A., Herbut R. (red.), *Leksykon politologii*, Atla 2, Wrocław 1995.

Boć J. (red.), *Prawo administracyjne*, Kolonia, Wrocław 1998.

Cieślak Z., *Prawo administracyjne*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 2001.

Debata nad sprawami samorządu terytorialnego, Sprawozdanie z 3 posiedzenia Senatu w dniu 29 lipca 1989 r.

Europejska Karta Samorządu Lokalnego (Dz. U. 1994 Nr 124 poz. 607).

Ferens A., Wiszniewski R., *Władza lokalna w systemie politycznym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] A. Antoszewski, R. Herbut, *Polityka w Polsce w latach 90. Wybrane problemy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.

Galster, *Projekt konstytucji Unii Europejskiej*, „Państwo i Prawo”, nr 10–11/1995.

Jednolity Akt Europejski, Luksemburg, 17.02.1986 (Dz. Urz. WE 1987 L 169, s. 1) [nieдоступny w języku polskim], Akty podstawowe prawa Unii Europejskiej, Dziennik Ustaw, Załącznik nr 2 do nru 90, 30.04.2004, poz. 864, T. I, s. 113, na: http://stosunki-miedzynarodowe.pl/traktaty/jednolity_akt_europejski.pdf, data dostępu 20.11.2012 r.

Klebes H., *Subsydiarność w pracach Rady Europy i jej relacjach z Unią Europejską*, [w:] D. Milczarek (red.), *Subsydiarność*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996.

Kulesza M., *Zasada subsydiarności jako klucz do reform ustroju administracyjnego państw Europy Centralnej i Wschodniej (na przykładzie Polski)*, [w:] D. Milczarek (red.), *Subsydiarność*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996.

Milczarek D., *Wprowadzenie*, [w:] D. Milczarek (red.), *Subsydiarność*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996.

Millon-Delsol Ch., *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków 1995.

Obwieszczenie Ministra Spraw Zagranicznych z dnia 22 sierpnia 2006 r. o sprostowaniu błędu (Dz. U. 2006 nr 154 poz. 1107).

Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”*, Znak, Kraków 1982, nr 7–9.

Popławska E., *Zasada subsydiarności w traktatach z Maastricht i Amsterdamu*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2000.

Protokół (nr 2) w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności (Dz. Urz. UE z 2007 r., C306/150).

Regulski J., *Polityka regionalna a wielopodmiotowość władz publicznych*, www.infoport.pl/content/?dn=7%2C22%2C3%2C16, data dostępu 10.02.2007 r.

Regulski J., *Samorząd III Rzeczypospolitej. Koncepcje i realizacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wersja Skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej (Dz. Urz. UE z 2008 r., C115/13)

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 8 kwietnia 2009 r., Sygn. akt K 37/06 (Dz. U. 2009 nr 63, poz. 532).

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 18 lutego 2003 r., Sygn. akt K 24/02 (Dz. U. 2003 nr 38 poz. 334).

Kamila Lasocińska

Zróznicowanie współczesnych biografii a potrzeba refleksyjności w rozwoju osób dorosłych

Wszyscy jesteśmy wciągnięci w coś, co nazywam codziennymi eksperymentami społecznymi, bo do tego w większym lub mniejszym stopniu zmuszają nas zmiany społeczne zachodzące na większą skalę (A. Giddens)¹.

Wstęp

Zmieniające się warunki społeczno-kulturowe ograniczają doświadczanie przez jednostki poczucia stabilności i pewności, w stosunku do otaczającego świata, miejsca w którym żyją oraz ról, jakie pełnią². W związku z tym, funkcjonowanie we współczesnym społeczeństwie sprzyja coraz większemu zróżnicowaniu jednostkowych biografii i jednocześnie wymaga działań autokreacyjnych opartych na refleksji, samodzielnego określania własnej drogi życia, wybierania aktywności zawodowej i pozostawania elastycznym w sytuacji zmiany. Wybór pojawia się także w sferze własnego „ja” – tego, kim jesteśmy i jacy jesteśmy w relacjach z innymi. Ponadto, możliwa wielość i różnorodność relacji dopuszcza wiele sposobów autoekspresji.

Zjawiska przyczyniające się do zróżnicowania losów ludzi we współczesnym społeczeństwie są złożone, warto wskazać niektóre z nich, wpływające szczególnie na potrzebę refleksyjności biograficznej. Są one związane z przemianami stylów życia i wartości,

¹ A. Giddens, *Przemiany intymności*, PWN, Warszawa 2006, s. 18.

² T. Leszniewski, *Czy tożsamość jest obecnie możliwa? Konsekwencje teoretyczne wynikające z kryzysu tożsamości współczesnego człowieka*, [w:] E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, s. 151.

a także z rozwojem mediów i nowych technologii. Jednym z efektów zachodzących przeobrażeń jest coraz większa różnorodność biograficzna, ale także nowy stosunek człowieka do własnych przeżyć. Znaczące staje się skupianie uwagi na pewnej sferze doświadczeń przy jednoczesnym odrywaniu się i wypieraniu innych, dotyczących ważnych, ale trudnych aspektów egzystencjalnych. Kolejną cechą mającą znaczenie w życiu współczesnego człowieka jest **indywidualizacja** polegająca na możliwości uwolnienia się jednostek od realizacji własnych biografii zgodnie z wyznaczanymi wzorami kulturowymi i tradycją. W zmieniającym się szybko świecie pojawiają się ciągle nowe propozycje rozwoju pozwalające indywidualnym osobom na samodzielne kształtowanie kierunku kariery zawodowej, jak i własnych życiorysów³ (...). Taka sytuacja przyczynia się do intensyfikacji życia codziennego, ale także do nowego pojmowania swojego „ja”, które coraz bardziej staje się zależne od szybko zmieniających się sytuacji, w których uczestniczy człowiek. Ma on możliwość odgrywania nowych, często sprzecznych ról, bycia jednocześnie w bardzo różnych relacjach z innymi.

Separacja doświadczenia

Separacja doświadczenia oznacza to, że nie wszystkie aspekty egzystencjalne są w równym stopniu dostępne w codziennym życiu, choć stanowią ważny aspekt funkcjonowania człowieka w społeczeństwie. Według Giddensa, **separacja doświadczenia** polega na oderwaniu ludzi od pewnych doświadczeń życiowych i ich wyparciu. Separacja opiera się na oddzieleniu życia codziennego od problemów, które mogłyby skłonić do stawiania potencjalnie niepokojących pytań egzystencjalnych⁴. Pojęcie separacji doświadczenia odnosi się do ukrywania pewnych wydarzeń i sytuacji, co prowadzi do izolacji niektórych osób poprzez azyl, szpital czy więzienie. Ważną kategorią separacji doświadczenia jest zjawisko choroby i śmierci. Śmierć jest rutynowo ukrywana przed ludzkim wzrokiem, stała się sprawą techniczną, której ocena spoczywa w rękach profesjonalistów i instytucji (szpital, zakład pogrzebowy). Śmierć ma być obecnie coraz bardziej dyskretna, niewidoczna dla ogółu, kontrolowana⁵. Separacja doświadczenia pomaga opanować wiele niepokojów, które w innym razie zachwiałyby bezpieczeństwem ontologicznym jednostki, ale ma to swoje różnorakie konsekwencje. Z jednej strony, jednostka jest chroniona przed problemami, które są trudne i budzą niepokojące pytania. Z drugiej strony, w każdym momencie przełomowym, bądź trudnej sytuacji życiowej, następuje bolesna konfrontacja z tym, od czego człowiek na co dzień ucieka i czego stara się za wszelką cenę uniknąć. Problemy egzystencjalne, przed którymi się chroni, dotyczą fundamentalnych aspektów życia człowieka, nie można ich całkowicie wyeliminować i usunąć⁶. Narodziny i śmierć to dwa najważniejsze punkty zwrotne w życiu

³ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002.

⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2001, s. 317.

⁵ Tamże, s. 214–223.

⁶ Tamże, s. 254.

człowieka. Obie kategorie zdarzeń odbywają się w odseparowanym środowisku szpitalnym. Z tych dwóch zdarzeń śmierć jest ukrywana starannie, gdyż stanowi punkt zerowy życia, w którym znika kontrola i perspektywa trwania. Innym przykładem separacji jest próba oddzielenia przestępców i chorych psychicznie od osób przystosowanych społecznie. Natomiast w kulturach tradycyjnych uważano styczność z chorymi psychicznie za drogę dostępu do doświadczenia i boskiej prawdy. Można wysunąć wniosek, że izolacja chorych psychicznie, a szczególnie chorych na różne odmiany schizofrenii, przypomina ludziom o kruchości stosowanych w codziennym życiu konwencji. Można założyć również, że choroba psychiczna ujawnia wyparte obecnie ważne aspekty ludzkiej egzystencji⁷.

Zróźnicowanie biograficzne – indywidualizacja i niepewność losu

Innym zjawiskiem określającym charakter współczesnych biografii jest proces indywidualizacji prowadzący do zróźnicowania położeń życiowych i sposobów życia⁸. Pojawia się różnorodność możliwości życia w obrębie różnych faz życiowych, określająca niejednorodność pojedynczych biografii. Wzrasta również zjawisko indywidualnego myślenia o sukcesie, pracy czy o życiu rodzinnym. Ludzie nie kierują się już tak bardzo w kształtowaniu własnego życia obyczajami, normami czy tradycją, ale raczej poszukują własnych rozwiązań i pomysłów. W związku z tym, że pojawia się wiele opcji postępowania, tym samym trudny staje się ich wybór⁹. Indywidualizacja oznacza, że biografia indywidualnego człowieka staje się otwarta, zostaje wyzwolona od zastanych warunków, **uzależniona od własnych decyzji** osoby¹⁰. Znaczący jest fakt pojawiania się nowych możliwości kształtowania własnego życia przez człowieka, poszukiwania nowych dróg spełnienia, pozwalających na ekspresję własnej osobowości. Przyszłość staje się terytorium różnych możliwości, a „otwarty” charakter tego, co ma nadejść, wymaga od człowieka zdolności kształtowania swojego bytu i dalszej przyszłości¹¹.

Indywidualizacja zakłada możliwość podnoszenia samodzielnie swojego standardu życia, a jednocześnie natychmiastowej straty tego, co się dotychczas uzyskało i osiągnęło w ciągu życia, gdyż każda indywidualna droga (np. zawodowa) zakłada ryzyko i niepewność. Pojawia się brak poczucia bezpieczeństwa związanego z materialnym aspektem własnej egzystencji, który jest następstwem niepewności, co do stałości zatrudnienia i przyszłych możliwości realizowania się w danym zawodzie¹². Indywidualizacja umożliwia występowanie dwóch sprzecznych zjawisk – **masowości** (każdy może zostać bez pracy w każdym momencie życia) i **osamotnienia losu** (z własnymi trudnościami każdy musi uporać się sam)¹³. Ujawnia to występowanie nowych konfliktów

⁷ Tamże, s. 280.

⁸ U. Beck, dz.cyt., s. 116–117.

⁹ Tamże, s. 151–182.

¹⁰ Tamże, s. 200.

¹¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz.cyt.

¹² U. Beck, dz.cyt. s. 136–142.

¹³ Tamże, s. 145.

i sprzeczności biograficznych. Ponadto potrzeba przystosowania się do zmiennego rynku pracy i jego niestabilność utrudnia zaangażowanie w życie rodzinne w tradycyjnym rozumieniu. Nie ma stałych wzorów dotyczących robienia kariery, wychowania dzieci, czy godzenia ze sobą różnych aspektów życiowych jak rodzina i praca.

Indywidualizacja różnicuje także przebieg relacji międzyludzkich, przy braku jednego stabilnego wzoru rodziny¹⁴. W aspekcie życia osobistego znacząca staje się **niepewność związków i relacji**, na który wskazuje wzrastająca liczba rozwodów, jak również zróżnicowanie form życia rodzinnego. Dynamika indywidualizacji oznacza uwolnienie ludzi od tradycyjnych podziałów ról, dlatego pojawiają się napięcia i konflikty związane z możliwością indywidualnego kształtowania życia i relacji z drugą osobą. Zanikające normy określające relacje międzyludzkie przyczyniają się również do tego, że coraz więcej osób żyje samotnie¹⁵.

Koncepcja czystej relacji

Zróżnicowanie współczesnych biografii ujawnia się w obszarze więzi i relacji z bliskimi. Wynika to z coraz większej autonomii człowieka dotyczącej możliwych form i rodzajów kształtowania więzi, komunikowania się z innymi, określania zasad, norm i wartości realizowanych w bliskich relacjach. Analizując współczesne kierunki przemian związków intymnych, Giddens wprowadza pojęcie „**czystej relacji**”, zauważając konieczność budowania związków opierających się nie tyle na zewnętrznych regulacjach, co przede wszystkim na odpowiedzialności, zaufaniu i silnym zaangażowaniu¹⁶. *Czysta relacja* zakłada intymne otwarcie się na siebie, wzajemny rozwój i autentyczność. Łączy się z refleksyjnym kształtowaniem tożsamości jednostek, ale także ich osobistą autonomią¹⁷.

„Otwieranie się na innego stanowi warunek trwałej więzi, jest podstawą budowania zaufania, łączy się z emocjonalnym otwieraniem się na siebie”¹⁸.

W bliskich relacjach znaczenia nabiera „demokracja emocjonalna”, która pojawia się w relacjach między partnerami seksualnymi, rodzicami, dziećmi oraz między przyjaciółmi. Tam, gdzie zaczyna dominować tzw. „czysta relacja”, możliwy staje się stosunek ludzi oparty na komunikacji emocjonalnej zakładającej również zrozumienie samego siebie. Relacja uczuciowa ma demokratyczne tendencje, które wiążą się z „aktywnym zaufaniem” opartym na „refleksyjności, autonomii i dialogu”¹⁹. Giddens traktuje czystą relację jako wzajemne otwarcie się na siebie i autentyczność. Zobowiązania i zaufanie nie wynikają z umowy czy tradycji, ale opierają się na osobistym wyborze partnerów

¹⁴ Tamże, s. 184.

¹⁵ Tamże, s. 153–154.

¹⁶ A. Giddens, *Przemiany intymności*, dz.cyt.

¹⁷ Tamże, s. 82.

¹⁸ A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, PWN, Warszawa 2009, s. 238.

¹⁹ [za:] S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, dz.cyt., s. 260–262.

relacji²⁰. Życie osobiste, zdaniem Giddensa, staje się nigdy niedokończonym przedsięwzięciem, generującym nowe wyzwania i obawy, a relacje osobiste ulegają dogłębnym przeobrażeniom²¹. Czysta relacja dotyczy sytuacji, w których jednostki wchodzi w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą i trwa on dotąd, dopóki obie strony czerpią z niej dość satysfakcji, by chcieć ją utrzymywać. Taka relacja jest elementem zasadniczej przemiany sfery intymności²² zakładającej więź psychiczną, duchowe porozumienie o charakterze dopełnienia. Intymność jednak nie polega na zlianiu się z drugą osobą, ale na poznaniu jej i otwarciu się przed nią. Warunkiem tego poznania jest zachowanie pewnej granicy prywatności, polegające na komunikacji, wymagające zarazem wrażliwości i taktu²³. W określonych warunkach czysta relacja może tworzyć środowisko społeczne sprzyjające tworzeniu refleksyjnego projektu tożsamości. W czystej relacji zaufanie nie ma zewnętrznych punktów oparcia, musi być wypracowywane na podstawie intymności. Zaufanie to pewność co do drugiej osoby, ale również, co do tego, że wspólna więź będzie w stanie podołać wyzwaniom, jakie przyniesie czas. Zaufanie to należy wciąż dostosowywać do zmieniających trajektorii, jakimi mogą podążać partnerzy²⁴.

Giddens podkreśla znaczenie demokratyzacji życia osobistego jako możliwości wzbogacania więzi partnerskich i przyjaźni, ale także więzi pomiędzy rodzicami, dziećmi i innymi członkami rodziny²⁵. Łączy się ona z ideą autonomii oznaczającej autorefleksję i samostanowienie, opierające się na wspólnych rozważaniach, ocenie i wyborze różnych sposobów działania. Czysta relacja zakłada wolność i równość wyboru warunków własnego życia, a w sferze życia osobistego – skuteczną realizację refleksyjnego projektu tożsamości osobistej, która stanowi warunek współistnienia na równych zasadach z innymi ludźmi²⁶.

Współczesne relacje z innymi to zatem wspólnota oparta na refleksyjności, gdzie brak sztywnych zasad i wzorców dotyczących kształtowania więzi stanowi możliwość, aby były one bardziej autentyczne i spełnione. Z drugiej strony, nie istnieją gwarancje stałości relacji czy reguły chroniące człowieka przed wykorzystaniem, samotnością czy odrzuceniem. Rodzina w koncepcji „czystej relacji” może, ale nie musi stanowić oparcia w sytuacjach trudnych i krytycznych. Nastawienie członków rodziny nie określa bowiem reguła, obyczaj, tradycja, ale raczej „wypracowane” relacje, które mogą różnie przebiegać i zmieniać się w czasie, są to jednak związki, które zakładają demokrację, rozwój i autonomię.

²⁰ Tamże, s. 264.

²¹ A. Giddens, *Przemiany intymności*, dz.cyt., s. 246.

²² Tamże, s. 75.

²³ Tamże, s. 117.

²⁴ Tamże, s. 166–167.

²⁵ Tamże, s. 216.

²⁶ Tamże, s. 217–224.

Możliwości ekspresji „ja”

Refleksji nad tożsamością sprzyja klimat nasilających się przemian społecznych oraz przemian w sferze komunikacji. Wpływa na to coraz większy zasięg kontaktów międzyludzkich i tym samym – większą ich częstość. Pojawia się jednak pytanie o to, jak zachowuje się człowiek w sytuacji uczestniczenia w wielu różnych kontekstach interakcyjnych, które opierają się na różnych sprzecznych zasadach, normach i wartościach²⁷. Nieustanne zmiany dotyczące pracy zawodowej, miejsca zamieszkania czy sposobu spędzania czasu wolnego stwarzają różnorodne możliwości „bycia sobą”, które okazują się często rozbieżne i konfliktowe²⁸. Jednostka uczy się czerpać radość z nowych, różnych form autoekspresji, obecnie dopuszczalnych, możliwych i nie musi mieć ściśle określonego, zamkniętego obrazu samej siebie związanego z pewnym stylem postępowania. Jednocześnie zwyczajny wolny dzień może stać się chaosem walczących możliwości i konieczności. W różnorodności współczesnego życia człowiek odkrywa nowe wrażenia i uczucia, nowe wzory samoświadomości. Gergen nazywa ten stan wielości oddziaływań **multifrenią**, którą rozumie jako rozszczepienie jednostki na wiele autoinwestycji²⁹. Łączy się to z wzrastającą liczbą celów – tego, co człowieka chce, musi i czego potrzebuje. Wszystko to wymaga uwagi, starań, prowadzi często do frustracji, gdyż nie wszystkie zamierzenia są możliwe do realizacji. Multifrenia łączy się także z poszerzającym się kręgiem i zasięgiem relacji z innymi. Natomiast każda nowa relacja ukazuje nowy punkt widzenia tej samej sprawy, powstaje zatem wiele konkurencyjnych sądów normatywnych, oczekiwań i przekonań. Ponieważ jesteśmy związani bezpośrednio i pośrednio z różnymi ludźmi, zajmującymi się różnymi rzeczami i zlokalizowanymi w różnych obszarach zawodowych i przestrzennych, wzrastają znacznie nasze zdolności dostrzegania wielu aspektów tych samych zdarzeń i problemów³⁰. Zwiększa się stopień złożoności analizowanych spraw i coraz trudniejsze staje się zajęcie racjonalnie spójnego stanowiska. Sytuacja ta jest naznaczona wielością głosów walczących między sobą o prawo do rzeczywistości. Jednostki żyją w nieustannym procesie ciągłego konstruowania i rekonstruowania własnego „ja”, a także obrazu świata, w którym wszystko, co się dzieje, może być negocjowane³¹. Wchłaniając różne głosy, odkrywamy, że każda prawda jest relatywizowana przez wielość różnych możliwych interpretacji. Każda prawda o nas samych jest tworem chwili, prawdziwym tylko w określonym czasie i w ramach tylko pewnych relacji z innymi³². Wytwarzamy różne wyobrażenia o sobie w zależności od różnych okoliczności życiowych, które są w procesie nieustannej zmiany. Jednolite pojęcie własnego „ja” właściwe tradycyjnej kulturze ustępuje miejsca wielorakim i rywalizującym ze sobą możliwościom³³. Coraz częściej okazujemy się posiadaczami wielu głosów, które niekoniecznie są ze sobą zharmonizowane. W miejsce trwałego i identy-

²⁷ T. Leszniewski, dz.cyt., s. 146.

²⁸ Tamże, s. 18.

²⁹ K. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, PWN, Warszawa 2009, s. 106.

³⁰ Tamże, s. 111.

³¹ Tamże, s. 36.

³² Tamże, s. 44.

³³ Tamże, s. 112.

fikownego „ja” znajdujemy fragmentację i brak spójności. W związku z tym, wraz ze zmianą koncepcji tego, kim jesteśmy i jacy jesteśmy, przeobrażeniom ulegają pewne wzory życia. W miarę jak coraz bardziej nasycamy się różnorodnymi powiązaniem, pojawia się coraz więcej nowych zachęt do niespójności, stajemy bowiem w obliczu wielu możliwości i wielu możliwych opcji doświadczenia siebie³⁴. Rozbicie świata na konteksty powoduje rozproszenie tożsamości człowieka³⁵.

Poszukiwanie wewnętrznej spójności

Nowoczesnym problemem staje się zatem problem spójności „ja”, samookreślenia, poczucia tożsamości, a także potrzeba samodzielnego kształtowania relacji z innymi i własny wybór drogi życia. Stan „multifrenii” nie wyklucza możliwości świadomego kształtowania siebie, ale istotnym wyzwaniem dla jednostki staje się rozwiązanie problemu niespójności doświadczenia siebie w różnorodnych i często niedookreślonych sytuacjach życia codziennego. Proces osiągania integracji wewnętrznej nie może już polegać na odwoływaniu się do znanych wzorców zachowań oraz stałych określonych ról. Człowiek doświadczający „multifrenii” może podejmować wewnętrzny dialog z samym sobą, próbując godzić i przede wszystkim rozumieć wewnętrzne sprzeczności³⁶. Może także przyglądać się świadomie własnej historii życia, przyjmując różne perspektywy. Jednocześnie rekonstrukcja biografii wymaga od osoby stworzenia spójnej narracji, akceptowania różnych aspektów analizowania zdarzeń, prowadząc w konsekwencji do lepszego poznania siebie. Jest to proces aktywny, który pozwala na dopasowanie nowych elementów (na przykład aktualnego doświadczenia) do istniejącego systemu przekonań czy wiedzy³⁷. Tożsamość jednostki i poczucie wewnętrznej spójności zależy zatem od jej zdolności podtrzymywania ciągłości określonej narracji³⁸. Ponadto doświadczenie kryzysu związanego z poczuciem dezintegracji (rozproszenia) może stanowić istotny bodziec rozwojowy. W wyniku jego oddziaływania musi jednak pojawić się proces integracji na wyższym poziomie złożoności³⁹.

Przepracowywanie autobiografii to główne zalecenie mające pomóc w utrzymaniu zintegrowanego poczucia „ja”, pomimo wielu różnorodnych pól działania i relacji⁴⁰. Tożsamość jednostki zależy od zdolności układania **ciągłej** historii o sobie, która może ujmować różne perspektywy minionych zdarzeń i ujawniać różne punkty widzenia własnej przeszłości czy doświadczeń teraźniejszych. Opowiadanie historii życia jest formą intencjonalnej autokreacji, poprzez własną opowieść człowiek określa samego

³⁴ Tamże, s. 206–207.

³⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz.cyt., s. 232.

³⁶ H.J.M. Hermans, P. Oleś, *Value crisis: Affective organization of personal meanings*, „Journal of Research in Personality”, 30, 1996, s. 457–482.

³⁷ E. Dryll, A. Cierpka (red.), *Psychologia Narracyjna. Tożsamość dialogowość pogranicza*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011, s. 15.

³⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz.cyt., s. 77.

³⁹ K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979; K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Ośrodek Higieny Psychiczej Osób Zdrowych, Lublin 1984.

⁴⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz.cyt., s. 106.

siebie w sposób ciągły i spójny, nadaje znaczenie swoim przeszłym doświadczeniom. McAdams wprowadza pojęcie tożsamości narracyjnej, zakładając, że to właśnie indywidualna historia życia rekonstruowana przez osobę dostarcza jedności, celu, sensu życia, prowadzi do integralności⁴¹. Narracyjna tożsamość człowieka nie jest nigdy całkiem ukształtowana, ale ciągle tworząca się, co pozwala na adaptację do zmiennych warunków życia, jak również reinterpretację różnorodnych doświadczeń życiowych, które mogłyby zagrażać poczuciu spójności. Opowiadanie o życiu, rekonstrukcja własnej biografii zmienia perspektywę patrzenia na siebie⁴². Szczególną zaletą formy narracyjnej jest plastyczność interpretacji, możliwość odnajdywania i akceptowania różnych punktów widzenia, godzenia sprzecznych i różnorodnych doświadczeń.

Refleksyjność jako podstawa rozwoju osób dorosłych

W warunkach, które zastąpiły tradycyjny porządek społeczny, jednostka musi nieustannie przepracowywać swoją narrację tożsamościową i uzgadniać z nią praktyki dotyczące własnego stylu życia, jeśli chce zachować własną autonomię i poczucie bezpieczeństwa ontologicznego⁴³. Kształtowanie wrażliwości refleksyjnej polega przede wszystkim na uzmysłowieniu sobie istnienia wyboru. Wybór ten znajduje przełożenie na „ja” jednostki. To, czego osoba pragnie, pomaga zdefiniować jej, kim jest, z kolei odnalezienie bezpiecznej tożsamości ma fundamentalne znaczenie dla określenia własnych potrzeb⁴⁴. Refleksyjność biograficzna obejmuje różnorodność doświadczeń, także tych nieprzyjemnych i coraz częściej separowanych, jak: przemijanie, śmierć, choroba. Refleksyjność działa **emancypacyjnie**, oznacza wyzwolenie ze starych zależności i ograniczeń, które mogą blokować autonomiczny rozwój jednostki⁴⁵. Podejmowanie przez osoby dorosłe aktywności autobiograficznej, dotyczącej zarówno wspomnień, jak i obecnych doświadczeń oraz antycypowanej przyszłości pozwalana rozwijanie refleksyjności odnośnie własnych doświadczeń życiowych i na świadome kształtowanie własnej drogi życiowej oraz relacji z bliskimi. Dzięki aktywności autobiograficznej człowiek uczy się spozstrzegać swoje życie jako całość i dzięki podejmowanej refleksji planuje i podejmuje działania na rzecz własnej przyszłości, dokonuje zmian, przekształceń, pozwalających na realizację celów.

Jednostka jest formowana przez różne czynniki, na jedne z nich ma wpływ, inne są od niej niezależne lub wpływa na nie w sposób ograniczony. Do czynników względnie autonomicznych zaliczyć można działania mające charakter współformowania i autokreacji⁴⁶. Aktywność autokreacyjna postrzegana jest zatem jako szczególny przypadek

⁴¹ D. McAdams, *Personal narratives and life story*, [w:] O. John, R. Robins, L. Pervin (red.), *Handbook of Personality Theory and Research*, Guilford Press, 2008, s. 242–262.

⁴² J.M. Fitzgerald, *Vivid memories and the reminiscence phenomenon: The role of a self narrative*, “Human Development”, 31, 1988, s. 261–273; J.M. Fitzgerald, *Interesting meaning of reminiscence in adult development and aging*, [w:] D.C. Rubin (red.) *Remembering our past: studies in autobiographical memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 360–383.

⁴³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz.cyt., s. 95.

⁴⁴ Tamże, s. 114–115.

⁴⁵ Tamże, s. 240.

⁴⁶ Z. Pietrasiniński, *Ekspansja pięknych umysłów. Nowy renesans i ożywcza autokreacja*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 2008, s. 71.

aktywności twórczej⁴⁷. Autokreacje wiążą się z samorozwojem i twórczością, ale tworzywem jest w tym przypadku **życie człowieka i jego osobowość**⁴⁸. Autokreacja, według Zbigniewa Pietraśińskiego, oznacza współformowanie się jednostki poprzez swoje osobiste wybory i działania przyjęte z większym bądź mniejszym udziałem własnym. To proces formowania przez jednostkę **własnej drogi życiowej** i siebie samej, który może przebiegać mniej lub bardziej efektywnie, ale wymaga kształtowania kompetencji autokreacyjnej pozwalającej na przekraczanie wymogów chwili bieżącej, presji sytuacyjnej, zachowanie dystansu, zmianę perspektywy analizowania efektów własnych działań i ich konsekwencji. Jednym z elementów kompetencji autokreacyjnej jest sprawność autobiograficzna polegająca na umiejętności interpretacji i reinterpretacji własnej historii życia⁴⁹. Ponadto autokreacja łączy się z rozwijaniem umiejętności zachowania **autodystansu i podejmowania autorefleksji** dotyczącej własnych zachowań⁵⁰.

Autodystans opiera się na możliwości podejmowania analizy własnych działań, zachowaniu rezerwy wobec otoczenia i narzucanych nam poglądów i opinii. Ważne znaczenie ma **dystans do biegu zdarzeń**, który człowiek uzyskuje, dokonując na pewnych etapach bilansu swojego życia⁵¹. Drugim ważnym czynnikiem wspomagającym autokreację jest autorefleksja, która odnosi się do refleksji nad naszymi przeżyciami wewnętrznymi. Umiejętność podejmowania autorefleksji sprzyja stałemu namysłowi nad wydarzeniami, sytuacjami i uczestniczeniu w nich bardziej świadomie.

Autorefleksyjność pozwala na podjęcie refleksji nad sobą samym, ale zakłada również możliwość określania własnego losu. Stwarza osobie możliwości twórczego wpływu na środowisko naturalne, społeczne i psychiczne⁵². Giddens stwierdza, że autorefleksyjność odnosi się do autonomicznej kontroli narracji życiowych dokonywanej przez osobę. Refleksyjne przeżywanie każdej chwili oznacza podwyższoną świadomość własnych myśli, uczuć i wrażeń zmysłowych⁵³. Refleksja może aktywizować alternatywne schematy interpretacyjne i dzięki niej może dojść do wglądu bądź redefinicji sytuacji⁵⁴, czyli nowego odczytania jej znaczenia⁵⁵. Rekonstrukcja przeszłości idzie jednocześnie w parze z antycypacją przyszłości.

Działanie oparte na refleksji autobiograficznej zakłada dialog z czasem, jest to proces, w którym jednostka pyta siebie o to, jak korzysta z czasu swojego życia⁵⁶. Refleksyjność biograficzna łączy się z projektowaniem odległych celów i zmian, oceną i programowaniem poszczególnych zadań pod względem ich wartości osobotwórczej. Czynnikiem

⁴⁷ T. Kocowski, *Geneza i funkcje procesów motywacyjnych człowieka*, „Przegląd Psychologiczny”, 1, 1987, s. 93.

⁴⁸ R. Schulz, *Twórczość – społeczne aspekty zjawiska*, PWN, Warszawa 1990, s. 42.

⁴⁹ [za:] J. Pawlak, *Autokreacja. Psychologiczna analiza zjawiska i jego znaczenia dla rozwoju człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 115.

⁵⁰ Z. Pietraśiński, *Ekspansja pięknych umysłów...*, dz.cyt., s. 162.

⁵¹ Tamże, s. 137–155.

⁵² S. Lash, dz.cyt., s. 152.

⁵³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz.cyt., s. 99.

⁵⁴ J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002, s. 29.

⁵⁵ J. Pawlak, dz.cyt., s. 29.

⁵⁶ J. Rainwater, *Self-Therapy. A Guide to Becoming Your Own Therapist*, Crucibe, London 1989, s. 56.

przyspieszającym rozwój osoby mogą być czynniki zewnętrzne, ale także wewnętrzne związane z interpretacją zdarzeń, przewartościowaniem i autorefleksją⁵⁷.

Podsumowanie

Współczesne zmiany modernizacyjne wywołują pojawienie się przymusu odnoszenia się do siebie. Autorefleksyjność traktować można jako biograficzny aspekt nowoczesności. Jednocześnie biografia przestaje być postrzegana jako linearny opis przebiegu zdarzeń życiowych. Nowoczesne społeczeństwo rozszerza pole indywidualnych działań i projektów biograficznych. Samodzielne i świadome konstruowanie własnej biografii jest wymogiem życia w świecie pełnym wyborów, zakładającym konieczność podejmowania własnych decyzji⁵⁸. Kompetencje autokreacyjne pozwalają na rozwój osób dorosłych w sytuacji przemian i niepewności. Łączą się z refleksją nad problemami, które dotyczą codziennej egzystencji, ale także pozwalają świadomie odnieść się do tematów społecznie wypieranych i separowanych. Są to problemy niemedialne i niepopularne, ale często określające wartość życia i rozwój człowieka dorosłego na poszczególnych jego etapach. Do nich należy z pewnością temat śmierci, przemijania, starzenia się czy choroby. Odrzucanie ich sprawia, że własna biografia jest niepełna i niespójna, a człowiek nie ma szans ujawnić swojego prawdziwego „ja” i nawiązywać autentycznych relacji z innymi. Trudno mu planować przyszłość i określać wyzwania, kiedy odrzuca lub wypiera ważne aspekty swojego życia i własnych doświadczeń. Spojrzenie naprzód oznacza także, w przypadku osoby dorosłej, konfrontację z niewiadomą, ale także obejmuje refleksję nad latami, które jeszcze w jej przekonaniu zostały i wyobrażenia sobie również sytuacji własnego końca, przemijania czy śmierci. Jak pisze Janette Rainwater, ta wyobrażeniowa konfrontacja prowokuje do zadania sobie kluczowego pytania „Co zrobić?”⁵⁹, ale także jest to pytanie bardziej ogólne, dotyczące tego „Jak żyć, kim się stać, czego unikać a do czego dążyć?”. Refleksja ta pomaga określić także, co jest szczególnie ważne w relacjach związkach z innymi, uwzględniając perspektywę całościową i nieuchronność różnorodnych przemian związanych z przemijaniem.

Zróżnicowanie stylów życia (biografii) we współczesnym społeczeństwie wynika z możliwości różnych podejść i postaw wobec sytuacji czy problemów życiowych oraz zakłada indywidualną interpretację zdarzeń, możliwość uczestniczenia w różnorodnych aktywnościach, grupach społecznych czy wydarzeniach. Oznacza to potrzebę uczenia się radzenia sobie z niespójnością doświadczeń, różnorodnością możliwości i wyborów życiowych. Istotnego znaczenia nabiera autokreacja, zakładająca dystans i refleksję, odnajdywanie jedności przez narrację i aktywność biograficzną. Uzyskiwanie poczucia spójności następuje przy jednoczesnym akceptowaniu złożoności sytuacji i ich różnych interpretacji. Opowiadanie bądź opisywanie własnych doświadczeń sprzyja ich orga-

⁵⁷ P. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 327.

⁵⁸ I. Szlachcicowa, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, [w:] E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa*, dz.cyt., s. 278.

⁵⁹ J. Rainwater, dz.cyt.

nizowaniu, rozumieniu, klasyfikowaniu wartości osobistych, przeformułowaniu celów, precyzowaniu dążeń i świadomemu doborowi sposobów postępowania⁶⁰. Człowiek nie jest biernym odbiorcą oddziaływania mediów, panujących trendów, ale osobą, która może interpretować, analizować i nadawać znaczenie temu, co ją otacza, dotyka, jest efektem przemian. Wybiera samego siebie, swoją drogę życia, kształtuje relacje z innymi, uczy się reagować na trudne doświadczenia związane ze stratą. Aktywność autokreacyjna jest stymulacją do wspomagania działań prorozwojowych, poprzez świadome inicjowanie zmiany i poszerzanie perspektywy postrzegania zdarzeń życiowych, pozwala konfrontować się z trudnymi kwestiami własnej egzystencji i odnajdywać ich sens.

Bibliografia

- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, PWN, Warszawa 2009.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002.
- Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.
- Dąbrowski K., *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Ośrodek Higieny Psychiczej Osób Zdrowych, Lublin 1984.
- Dryll E., Cierpka A. (red.), *Psychologia Narracyjna. Tożsamość dialogowość pogranicza*, ENE-TEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011.
- Fitzgerald J.M., *Interesting meaning of reminiscence in adult development and aging*, [w:] Rubin D. C. (red.) *Remembering our past: studies in autobiographical memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 360–383.
- Fitzgerald J.M., *Vivid memories and the reminiscence phenomenon: The role of a self narrative*, “Human Development”, 31, 1988, s. 261–273.
- Gergen K., *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, PWN, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Przemiany intymności*, PWN, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, PWN, Warszawa 2009.
- Hermans H.J.M., Oleś P., *Value crisis: Affective organization of personal meanings*, “Journal of Research in Personality”, 30, 1996, s. 457–482.
- Kocowski T., *Geneza i funkcje procesów motywacyjnych człowieka*, „Przegląd Psychologiczny”, 1, 1987, s. 93.
- Lash S., *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, PWN, Warszawa 2009.
- Lasocińska K., Wawrzyniak J.K., *Autobiografia jako twórcze wyzwanie. Scenariusze warsztatów biograficznych*, Żak, Warszawa, 2013.

⁶⁰ P. Oleś, *Dialogowe Ja: zarys teorii, inspiracje badawcze, ciekawsze wyniki*, [w:] Oleś P. M. Puchalska-Wasył, *Dialog z samym sobą*, PWN, Warszawa, 2011, s. 143–171.

Leszniewski T., *Czy tożsamość jest obecnie możliwa? Konsekwencje teoretyczne wynikające z kryzysu tożsamości współczesnego człowieka*, [w:] E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, s. 146–164.

McAdams D., *Personal narratives and life story*, [w:] O. John, R. Robins, L. Pervin (red.), *Handbook of Personality Theory and Research*, Guilford Press, 2008, s. 242–262.

Oleś P., *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

Oleś P., *Dialogowe Ja: zarys teorii, inspiracje badawcze, ciekawsze wyniki*, [w:] Oleś P. M. Puchalska-Wasył, *Dialog z samym sobą*, PWN, Warszawa, 2011, s. 143–171.

Pawlak J., *Autokreacja. Psychologiczna analiza zjawiska i jego znaczenia dla rozwoju człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 115.

Pietrański Z., *Ekspansja pięknych umysłów. Nowy renesans i ożywcza autokreacja*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 2008, s. 163.

Rainwater J., *Self-Therapy. A Guide to Becoming Your Own Therapist*, Crucibe, London 1989, s. 56.

Schulz R., *Twórczość – społeczne aspekty zjawiska*, PWN, Warszawa 1990, s. 42.

Szlachcicowa I., *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, [w:] E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, s. 278.

Trzebiński J. (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002, s. 17–78.

Ilona Balcerczyk

Człowiek wrzucony w świat w koncepcji Václava Havla

Kim jest człowiek w świecie? Ku czemu dąży? Kiedy staje się człowiekiem? Jak określić stosunek człowieka do świata? Powyższe pytania odnajdujemy niemal we wszystkich pracach filozoficzno-społecznych Václava Havla¹ – filozofa, dramaturga, dysydenta, polityka, pierwszego niekomunistycznego prezydenta Czechosłowacji, a następnie Republiki Czeskiej. Będąc pod wpływem takich myślicieli jak Heidegger, Levinas czy Patočka², Havel opracował koncepcję wrzucenia człowieka w świat, której szczególnie wiele uwagi poświęcił w swej słynnej, pisanej w więzieniu książce, „Listy do Olgi”. Wprowadził tu pojęcie bytu absolutnego, z którego poprzez oderwanie się (oddzielenie) powstają samo-

¹ Więcej o Havlu: Havel V., *Citizen Vanek*, CPI Moravia Books s.r.o., Pohorelice 2009; Havel V., *Disturbing the Peace*, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York, 1991; Havel V., *Eseje polityczne, List do Husaka, Rozmowa z Lederem, Siła bezsilnych, Kundera o Havlu*, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1984; Havel V., *Letters to Olga*, Faber and Faber, London 1990; Havel V., *Listy do Olgi (czerwiec 1979 – wrzesień 1982) wybór*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1993; Havel V., *Open Letters, Selected Writings 1965–1990*, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York, 1992; Havel V., *Siła bezsilnych i inne eseje*, Agora SA, Warszawa 2011; Havel V., *Summer meditations*, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York, 1993; Havel V., *To the Castle and Back*, Portobello Books Ltd., London 2009; Havel V., *Tylko krótko, proszę. Rozmowa z Karalem Hvizzd’alą, zapiski, dokumenty*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2007; Havel V., *Zaoczne przesłuchanie*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989; Havel’s Webpage <http://www.vaclavhavel.cz>, 10.10.2011; Patočka’s Webpage www.patocka.eu 06.12.2011; Paul Wilson’s Webpage, <http://paulwilson.ca> 01.06.2012.

² [Por.:] ”Fundamentem jego [Havla] refleksji są znane skądinąd, podstawowe kategorie fenomenologii i egzystencjalizmu, szczególnie Heideggera („Byt”, „bycie w świecie”, sytuacja „wrzucenia w świat” itp.) – kategorie zakotwiczone w jego umyśle dzięki wcześniejszym lekturom czy dyskusjom z legendarnym fenomenologiem Janem Patocką.” Barańczak S., *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze, (A License Plate from Macondo: Eighteen Attempts at Explaining Why One Writes)*, Aneks, Londyn 1990, s. 203.

dzielne byty (podmioty). Z koncepcją oderwania powiązał pojęcia horyzontów³, którym przyglądał się z dwóch perspektyw. Pierwszą z nich jest perspektywa horyzontu absolutnego, podstawowa płaszczyzna doświadczenia bytu – obraz wrzucenia ku początkom w bycie, wspomnienia o nim i tęsknoty za nim. Drugim ujęciem horyzontu jest płaszczyzna horyzontu konkretnego, pozornie bardziej konkretna, rozumiana jako bezpośrednie doświadczenia świata i samego siebie tak, jak ono się jawi i ukazuje w różnych sferach świadomości i postrzegania – obraz oddzielenia i wrzucenia w świat. Horyzont absolutny to byt absolutny, swego rodzaju punkt odniesienia dla człowieka w jego wędrówce w świecie, do którego odnosi się poprzez wszystko, co robi, gdzie szuka sensu swoich poczynań. Jest to rodzaj tablicy, na której pozostaje ślad po naszym istnieniu i po wszystkim, co przemija. Dzięki temu każde istnienie jest nieprzemijające, bo pozostaje na zawsze zapisane w pamięci bytu. Owa pamięć bytu to swego rodzaju rejestrujący aspekt horyzontu absolutnego. Świadomość istnienia horyzontu pojawia się w momencie stawiania pytania o sens, a przecucie jego obecności w naszym życiu ma raczej charakter instynktowny. Byt tworzy istotę jestestwa, jest rodzajem spoiwa łączącym wszystko to, co istnieje, jest „porządkiem i pamięcią, początkiem, dążeniem i celem”⁴.

Na byt składa się – ujęte w nawias jako całość – „ja” oraz „nie-ja” oraz doświadczenie bytu⁵: „Wszystko, czego doświadczam w płaszczyźnie [konkretnej], nie kończy się tylko na niej, nie dzieje się po prostu „tak sobie” i „bez dalszego ciągu”, ale że jest to nieodmiennie i jedynie jakiś sytuacyjny, częściowy, powierzchowny i ograniczony przez moją perspektywę, tkwiący w owej płaszczyźnie zespół ulotnych, poplątanych, izolowanych (...) przejawów czegoś nieporównywalnie bardziej skondensowanego, skończonego i w pełni samo siebie definiującego”⁶. Skoro świadomie dążę do „bytu jako takiego”, a wszystkie moje działania nie zaginą wraz ze mną, lecz wpiszą się w pamięć bytu, wówczas działam w imię własnych zasad i własnego nakazu i biorę odpowiedzialność za siebie i swoje działania.

Havel zastrzega, że nie można potwierdzić istnienia bytu, możemy tylko przyjąć, że istnieje. Ale kiedy to zrobimy, staje się wtedy źródłem naszej nadziei oraz „jedynym »powodem« wiary jako (uświadamianego) stanu ducha; jedynym egzystencjalnym meta doświadczeniem (tj. doświadczeniem ukrytym we wszystkich innych doświadczeniach), które – mimo, że nie wyjaśnia sensu życia – daje nadzieję, że jednak jakiś sens ono ma, oraz dodaje człowiekowi odwagi, pomagając mu stawić czoła poczuciu beznadziei i ogólnego bezsensu, naporowi nicości”⁷. Tak postrzegany byt to całość i zespół wartości, które tworzą tło rzucające odpowiednie światło na wszelkie nasze poczynania. To dzięki horyzontowi absolutnemu jesteśmy w stanie żyć jako ludzie, czyli „mądrze i godnie”⁸,

³ Nie można zapomnieć, że Havel był także dramaturgiem. Dlatego warto w tym miejscu przytoczyć tę „teatralną” definicję horyzontu, jaką podaje Słownik wyrazów obcych: „horyzont – ruchoma zasłona zawieszona na szynie kształcie podkowy, otaczająca głąb sceny; służy do wywoływania wrażenia głębi, złudzenia nieskończoności (...)”, *Słownik wyrazów obcych PWN* pod red. Jana Tokarskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

⁴ Tamże, s. 178.

⁵ Tamże, s. 176.

⁶ Tamże, s. 178.

⁷ Tamże, s. 78.

⁸ Tamże, s. 84.

gdyż jego obecność przypomina nam o kresie naszego istnienia i nieuniknionej śmierci – jeśli jednak jesteśmy mu wierni, możemy przejść przez życie wyprostowani, gdy zablądziemy – możemy dzięki niemu rozpocząć proces prostowania: „Sens każdego zjawiska zawiera się jakby w czymś poza nim samym; że zatem jest włączony w jakąś szerszą czy wyższego rzędu zależność; widzimy go w jakiejś bardziej całościowej perspektywie; jest „zawieszony” w systemie wyższego rzędu, umieszczony na tle jakiegoś horyzontu. Jednakże poprzez takie umiejscowienie sensu zjawiska owa „zależność wyższego rzędu, owo „poza” rzutuje jakby „wstecz” na samo to zjawisko, któremu nadaje sens tak, że w rezultacie wydaje się, iż nie tylko przenika je i ożywia, ale że wręcz konstytuuje jego „podstawowe przeznaczenie”, jego tożsamość. Dlatego też wszystko, co straciło sens, wydaje się nam tylko martwym naśladownictwem tego, czym było wówczas, gdy jeszcze sens miało”⁹. Każdy człowiek podlega kiedyś zwątpieniu, który to stan prowadzi do zadania pytania o sens życia i sens „faktów nadających sens”¹⁰. Z szukaniem odpowiedzi zwracamy się wówczas poza świat przemijających zależności, ku innej, zewnętrznej perspektywie – ku horyzontowi absolutnemu – jesteśmy więc zawsze, niezależnie od naszej w tym względzie świadomości, „osadzeni w absolicie”¹¹: »Absolutny horyzont istnienia«, na którego tle i obliczu którego wszystko dopiero staje się sobą; absolutny horyzont istnienia to jakby »układ współrzędnych«, który wszystkim istnieniom wyznacza miejsce, kontekst, znaczenie, konkretny indywidualny charakter, a więc właściwie jakby prawdziwą egzystencję. Jest to zatem owo »doświadczenie wszechdoświadczeń«, kryterium wszystkich kryteriów, system wszystkich systemów. I rzeczywiście: jeśli wiem, co i dlaczego zrobiłem i co i dlaczego robię, jeśli za to naprawdę odpowiadam i jeśli się pod tym (...) podpisuję, oznacza to, że wciąż szukam trwałego i stabilnego punktu odniesienia, którego nieustannie wydobywam ze swojego niestabilnego otoczenia, dzięki czemu z kolei wreszcie i ja sam staję się czymś »względnie stabilnym« – czymś konkretnym, spójnym, integralnym – czyli, krótko mówiąc, »kimś« – kimś identycznym z sobą samym”¹².

Horyzont konkretny to „świat mojego bytowania, taki, jaki mi się on jawi i otwiera – poprzez mój sposób adaptacji do niego, poprzez mój sposób widzenia, poprzez moje doświadczenia i poprzez sens, który w ten czy inny sposób – ja sam mu nadaję. A zatem moje „ja” tworzy ten świat, a świat ten tworzy moje „ja”. O ile horyzont absolutny jest zawsze jeden, o tyle horyzontów konkretnych możemy mieć kilka, są to bowiem horyzonty naszego tu i teraz w świecie, związane z naszym codziennym bytowaniem i uwikłaniem w rzeczywistość. Jednak doświadczenia i wszelkie próby podejmowane przez człowieka pozwalają mu na przenikanie horyzontów konkretnych, przekraczanie ich i zajrzenie w to, co poza nimi – dzięki temu człowiek ma szansę na wzniesienie się do „horyzontu wszelkich horyzontów”¹³. Dlaczego człowiek przekracza horyzonty konkretne? Ponieważ jest osobnym bytem, podmiotem i potrafi doświadczać bytu nie tylko jako czyjogoś istnienia, „ale też także jako czegoś, co spaja, jednoczy i uzasad-

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ Tamże, s. 86.

¹¹ Tamże, s. 86.

¹² Tamże, s. 104.

¹³ Tamże, s. 175.

nia istnienie wszelkich istnień i poprzez co ostatecznie dotyka człowieka wszystko, co istnieje¹⁴. Egzystencja człowieka sprowadza się do nieustannego dążenia do zintegrowania się z bytem absolutnym, droga podmiotu to droga nieustannej tęsknoty za bytem absolutnym. Zarówno rozum, jak i duch ludzki są oderwaniem „jakiejsz cząstki z niewidzialnego ducha i rozumu bytu”¹⁵. Dlatego człowiek doświadcza siebie poprzez pryzmat „oddzielenia” od bytu absolutnego. Ten czas, który człowiek spędza od chwili oderwania z bytu absolutnego aż po ponowne zintegrowanie się z nim, to czas „bytowania”, czy odnalezienia się w świecie, poza bytem. To czas naszej egzystencji tu na Ziemi, z wszystkimi problemami codzienności. Człowiek, poprzez oderwanie od bytu absolutnego, zostaje wrzucony w świat i skazany niejako na bytowanie w nim. Jednak sam fakt, że jest osobnym bytem, podmiotem, nie oznacza, że jest już człowiekiem. Havel mówi, że „powstanie człowieczeństwa jest powstaniem czegoś zasadniczo nowego, nieprzekładalnego ostatecznie na nic; czegoś, co wprawdzie jest, ale już nie spontanicznie, w obrębie „bycia w ogóle”, lecz jakoś „inaczej”; czegoś, co istnieje wobec wszystkiego, a także wobec samego siebie. Byt stawiający przed sobą byt jako problem, byt jako pytanie, byt poza bytem, postawiony twarzą w twarz z samym sobą. Pojawia się podmiot jako cud. Tajemnica ja. Świadomość samego siebie. Świadomość świata. Problem wolności i odpowiedzialności”¹⁶.

Stawanie się człowiekiem wymaga nieustannej pracy na poziomie świadomości, nieustannego rozwoju napędzanego pytaniem o byt, o siebie. Człowiekiem staje się dopiero ktoś świadomy rozdzielenia między ja – świat – byt¹⁷. Dopiero wtedy pojawia się, jako oznaka jego świadomości, problem wolności i odpowiedzialności. Tylko człowiek znający tajemnicę wrzucenia z bytu absolutnego w świat i zdający sobie sprawę z tego, że jest zarówno częścią tego bytu i świata, ale też i odrębnym podmiotem, jest w stanie udźwignąć, w ogóle podjąć się, wolności i odpowiedzialności.

Jaki jest sens życia? To pytanie jest echem naszej tęsknoty za bytem absolutnym, za jednością, która kiedyś, przed wrzuceniem nas w świat, byliśmy. To pytanie prze nas do przodu, do szukania odpowiedzi, poprzez co stajemy się coraz bardziej świadomi¹⁸.

Sytuację człowieka w świecie cechują silne dramatyczne napięcia, rozdarcie między bytem, z którego powstał, a światem, do którego został wrzucony. I tu, i tu jest obcy: „Człowiek – wrzucony w świat – jest więc obcy bytowi, ale właśnie dlatego palony tęsknotą za jego integralnością (...), pragnieniem połączenia się z nim, a więc totalnej transcendencji samego siebie; jako taki jest jednak obcy światu, w którym się znalazł,

¹⁴ Tamże, s. 189.

¹⁵ Tamże, s. 135.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Podmiot jako ośrodek przemiany bytu w świat, za którym byt ukrywa się przed człowiekiem – i tylko przed nim – wzywając go zarazem mową świata do nieustannego poszukiwania bytu. Podmiot jako ośrodek tych poszukiwań. Człowiek jako byt, który wypadł z bytu i dlatego wciąż się ku niemu wznosi; to jedyne, poprzez co i na co byt otworzył się jako pytanie, jako tajemnica i jako sens.” V. Havel, *Listy do Ołgi*, dz.cyt., s. 135.

¹⁸ „To wewnętrzne echo utraconego na zawsze domu czy utraconego raju – jako konstytutywny element naszego ja – wytycza granice tego, czego nam w sposób nieunikniony brakuje i ku czemu zatem nie możemy nie dążyć: bo czyż głód sensu jako odpowiedzi na pytanie, którym staliśmy się my sami – stając się sobą – nie wyrasta ze wspomnienia oddzielnego bytu o stanie pierwotnego bycia w bycie?” V. Havel, *Listy do Ołgi*, dz.cyt., s. 136.

który go porwał i więzi. Jest cudzoziemcem w świecie dlatego, że wciąż jest jakoś związany z bytem, wobec bytu zaś jest obcy, ponieważ został wrzucony w świat. Jego dramat rozgrywa się w ciągłym rozdarciu pomiędzy orientacją „w górę” i „wstecz” a nieustannym spadaniem „w dół” i w „teraz”. Jest otoczony horyzontem świata, z którego nie ma ucieczki, a równocześnie trawiony tęsknotą, aby ten horyzont przełamać i przekroczyć¹⁹.

Wrzucenie człowieka odbywa się na dwóch ściśle ze sobą związanych płaszczyznach: wrzucenie człowieka ku początkom w bycie oraz wrzucenie człowieka w świat. Owe „wrzucenia” są efektem aktu oddzielenia od bytu absolutnego – człowiek doświadcza wrzucenia ku początkom w bycie w momencie wyodrębnienia z jego integralności, poprzez poczucie obcości świata, w którym się znaleźliśmy; wrzucenie w świat doświadczamy poprzez świadomość własnej integralności, osobności i odrębności od świata²⁰. Z sytuacją wrzucenia w świat i oderwania się od bytu wiąże się ukonstytuowanie odrębnego podmiotu, człowieka, „ja”. „Ja” jako podmiot posiada kilka wymiarów, w zależności od stopnia świadomości (dojrzałości). Pierwszy z nich stanowi wymiar „przed-ja” – jest to jeszcze niedojrzałe „ja”, które nie odróżnia granic oddzielających go od świata i od bytu absolutnego²¹, jest to „historycznie najstarszy albo pewnym sensie najgłębszy aspekt naszego wrzucenia ku początkom w bycie ignoruje jeszcze ostentacyjnie nasze ograniczenia, granice naszej podmiotowości i naszego uwięzienia w sobie – ignoruje (...) fakt naszego wrzucenia w świat”²². Ze względu na nieumiejętność wyznaczenia własnych granic, „przed-ja” jest „raczej niepewne”, Havel wręcz mówi, iż „można się spodziewać po nim prawie wszystkiego”²³. „Przed-ja” to nasz skumulowany potencjał naszych możliwości, skumulowany potencjał dobra, etyki i człowieczeństwa, z którego kształtuje się dojrzałe, świadome „ja”. To dlatego jesteśmy w stanie współczuć innym zupełnie odruchowo, spontanicznie przejąc się losem nieznaney nam pani meteorolog, która popadła w tarapaty podczas emisji audycji. „Przed-ja” nosi w sobie także ogromny potencjał zła, dlatego jest tak bardzo niebezpieczne. Ponieważ „przed-ja” jest nieświadome swych granic, nie pojmuje swojej ograniczoności i nie potrafi ponieść pełnej odpowiedzialności za swoje „wczoraj” i za swoje „dziś” – dlatego też „przed-ja”, wypełnione dobrymi chęciami, może przyczynić się do zła i być sprawcą zła²⁴. Możemy też mówić o wymiarze „nad-ja” – „nad-ja” to głos wewnętrzny, Bóg, bóg, sumienie, prywatne oblicze bytu uniwersum, duch, przejaw bytu: „Nad-ja” osiągamy, gdy nastawimy się na odpowiednią długość fali do odbioru głosu bytu, jest to nasz dialog z bytem”²⁵. Wiele uwagi poświęca Havel wymiarowi „ja” – „ja” jest dojrzałym podmiotem, świadomym swej odrębności w relacji byt–świat. „Ja” posiada coś, czego nie posiadało „przed-ja” – rodzaj ducha („nad-ja”, inaczej refleksję, świadomość) – to dzięki niemu „ja” potrafi określić

¹⁹ Tamże, s. 137.

²⁰ Tamże, s. 141.

²¹ [Por.:] „prenatalnie zanurzenie w stanie zatarcia granic między sobą samym, jako bytem oddzielonym – a integralność bytu” V. Havel, *Listy do Olgi*, dz.cyt., s. 154.

²² Tamże, s. 146.

²³ Tamże, s. 154.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 164.

granice swojej podmiotowości, ponadto rozumie znaczenie wyodrębnienia z bytu, potrafi też doświadczać tajemnicy czasu, co oznacza, że ponosi odpowiedzialność za swoje „wczoraj” i swoje „dziś”, i swoje „jutro”²⁶. „Kiedy w „ja” silniej przemówi duch, dzięki któremu „ja” pozna i określi swoją odpowiedzialność jako odpowiedzialność, postawi ją przed sobą jako problem i przeniesie ją z bezczasu i bezgranicza marzeń i pragnień w ograniczoność czasu i przestrzeni świata, na konkretny grunt ludzkich zadań”²⁷. To dzięki duchowi „ja” jest w stanie dostrzec „wszelkie głębie wrzucenia”, a także rozpoznać intencje działania naszego „przed-ja”. Właściwe zdiagnozowanie tych intencji pozwala na zadysponowanie owym potencjałem, którego „przed-ja” jest nośnikiem. „Ja” jest świadome siebie i świata, cechuje go „refleksja i autorefleksja, to, że „ja” jest, i równocześnie wie, że jest; a więc – mniej lub bardziej głęboka świadomość własnych stanów wrzucenia”²⁸.

„Ja” osiąga dojrzałość wieloma drogami. Pierwsza z nich wiedzie przez siebie, poprzez nieustanny rozwój, obserwację siebie i doświadczenie siebie w świecie. „Osiąganie przez ‘ja’ pełnej dojrzałości nie jest więc tylko sumowaniem kolejnych doświadczeń i uczynków, które nawarstwiają się jak pancierz na pierwotnej bezbronności, ale jest to nieustanna i nie kończąca się konfrontacja z własnym pochodzeniem i z własnymi stanami wrzucenia, z własną orientacją, zmuszającą nas, abyśmy w każdym momencie starali się wracać do „sedna rzeczy”, abyśmy wciąż na nowo zadawali sobie fundamentalne pytania i wciąż sprawdzali kierunek, w którym zmierzamy”²⁹. Drugą drogą jest odkrywanie własnej wolności, dokonywanie wyborów i gotowości do ponoszenia odpowiedzialności. Kolejną – poszukiwanie sensu – sensu rzeczy, zdarzeń, własnego życia, samego siebie. Poprzez doświadczenie sensu „ja” zbliża się do integralności bytu – całkowita identyfikacja z bytem jest niemożliwa dla „ja” w świecie – kończy się bowiem śmiercią „ja”³⁰. Doświadczenie pełni sensu jest radosnym doznaniem jedności głosu bytu w nas i głosu bytu w świecie³¹. „Ja” dojrzewa również poprzez tożsamość³²: „Moim jedynym naprawdę pewnym i bezspornym doświadczeniem jest doświadczenie bytu w najprostszym tego słowa znaczeniu; jest to mianowicie doświadczenie, że coś istnieje. Istnieje na pewno ja, który to doświadczenie przeżywam, istnieje owo doświadczenie jako takie i musi też, co wynika z samej istoty doświadczenia, istnieć coś, czego w owym procesie doświadczam”³³. Ważna jest także swoista „cyrkulacja”, czyli pierwsze egzystencjalne wydarzenia, wykraczanie poza siebie i nieustanne wracanie do siebie: „Doświadczenie egzystencjalne – otwierając przed „ja” świat czasoprzestrzenny – otwiera także tym samym jego „świat wewnętrzny”, jako prawdziwą scenę procesu, którym jest „ja”, a także nadaje temu procesowi bieg: „ja” zaczyna pojmować swoje stany wrzucenia. Dzięki temu wyzwala się ze ślepej zależności od nich i uwalnia od wyłącznego zdania się na

²⁶ Tamże, s. 156, 147.

²⁷ Tamże, s. 148.

²⁸ Tamże, s. 142.

²⁹ Tamże, s. 174.

³⁰ V. Havel, *Listy do Olgi*, dz.cyt., s. 149, 150.

³¹ Tamże, s. 158.

³² Tamże, s. 144.

³³ Tamże, s. 177.

nie, staje się wolne, zaczyna decydować, wybierać, chcieć, pisać swą historię i wytyczać tym samym granice swojej tożsamości³⁴. Istotnym jest także doświadczenie drugiego człowieka, dostrzeżenie i rozpoznanie drugiego jako „ty”, czyli osobny, odrębny byt istniejący obok „ja” w świecie – tak samo oderwany od bytu absolutnego i tak samo wrzucony w świat i skazany na „bytowanie” w świecie. „Ja” i „ty” tworzą „my” – „my” czyli odrębne byty, tka bardzo do siebie podobne i tak bardzo od siebie różne. „Ty” jest niezbędne dla „ja” by uchwycić spojrzenie na świat z zewnątrz, „ty” jest lustrem, w którym odbija się przejaw bytu dla „ja”: „Stając twarzą w twarz z egzystencją bliźniego, człowiek doświadcza po raz pierwszy czystej prapierwotnej »odpowiedzialności za wszystko« (...) Drugi człowiek jest właściwie ‘mną’ poza moim ‘ja’, zwierciadłem mojej podmiotowości, »ujestestwieniem« mojego ‘ja’ wobec postawy bliźniego; jest szczególnie rodzaju uobecnieniem mojego ludzkiego bytu poprzez jego »odsprzedanie« bytów innych, co dopiero konstytuuje tą drogą mój byt – jako byt naprawdę człowieczy”³⁵.

Między bytem absolutnym, zintegrowanym a jego oderwaniem i ponownym połączeniem, mieści się czas „bytowania”, czyli istnienia w świecie. „Ja” nie może istnieć poza „bytowaniem”, gdyż to jego naturalna droga od chwili oderwania się od bytu absolutnego, jednak „ja” nie powinno zanurzać się w „bytowaniu”, a ciągle i niezmiennie kierować się w swych działaniach ku bytowi absolutnemu, powinno być zorientowane na byt, gdyż „bytowanie” potrafi wchłonąć „ja”, wessać i tym samym oderwać od najważniejszego – od zorientowania na byt: „Całkowite zapadnięcie się w »bytowaniu« oznacza całkowite zablokowanie możliwości kontaktu zbytem, oznacza utratę bytu, niebyt. Egzystencja jest zatem jakimś ciągłym balansowaniem pomiędzy niemożliwością osiągnięcia bytu z zapadnięciem się w »bytowaniu«, ciągłym szukaniem tego, czego właściwie tam naprawdę nie można znaleźć: sposobu, aby jak najlepiej sprostać wszystkim prawom »bytowania«, a równocześnie nigdy się w nim nie zapaść, aby wciąż wznosić się ku bytowi, ale nie kosztem swego bytowania czy też wbrew niemu, lecz poprzez nie i dzięki niemu”³⁶.

„Ja” jako podmiot, który potrafi uruchomić potencjał dobra drzemający w „przed-ja”, jest odpowiedzialne dzięki temu, że nakierowuje się na byt i postrzega go jako źródło wszelkiej spójności, sensu i „wyjaśnienia” wszystkiego, co istnieje. Byt jest kierunkowskazem działań „ja” – ponieważ kiedyś „ja” było częścią bytu (przed oderwaniem), istnieje między nimi więź, „ja” komunikuje się z bytem poprzez głos, który jest przejawem bytu, którym byt przemawia do „ja” – głos ów prowadzi „ja” do rozpoznania właściwych dróg poszukiwania celu, przynależności i odpowiedzialności.

Czy zawsze „ja” może usłyszeć ów głos? Ów przejaw bytu wykracza przecież poza sferę „bytowania”, czyli sferę interesów człowieka w świecie – wszystko zależy od „ja”, od jego otwartości w danej chwili i sytuacji na słuchanie głosu oraz od rozpoznania głosu jako rzeczywistego przejawu bytu.

„Ja” musi rozpoznać swoje zachowania i motywy swoich zachowań, musi rozpoznać tęsknotę za bytem i fakt oddzieleni się od bytu – „ja” musi postrzegać siebie jako osobny podmiot, wyodrębniony z bytu, mieć pełną świadomość kim jest – częścią wyodrębnio-

³⁴ Tamże, s. 155.

³⁵ Tamże, s. 190, 191.

³⁶ Tamże, s. 156.

ną z bytu stanowiącą oddzielny, samodzielny byt – dopiero wtedy może zidentyfikować swoją tożsamość. Wymaga to nieustannej, czujnej uwagi ze strony „ja” podczas obserwacji siebie i identyfikowania swojej tęsknoty za bytem absolutnym, wymaga starannej identyfikacji własnych granic – bez tego nie wie, czy coś przekracza.

Ostatni wymiar można określić jako wymiar „nie-ja” – „(...) jest to świat funkcji, celów i działań, świat zorientowany na siebie i zamknięty w sobie, bezbarwny mimo jego zewnętrznej różnorodności, ubogi w swoim pozornym bogactwie, ignorancki, mimo że tonie w informacjach, chłodny, obojętny i w ostateczności bezsensowny”³⁷. Najprościej definiując, „nie-ja” jest tym wszystkim, czym nie jest „ja”, czyli światem poza „ja”. „Nie-ja” to „bytowanie”, czyli sfera interesów człowieka ściśle związana z istnieniem w świecie. „Nie-ja” potrafi być groźne dla „ja”, stanowi bowiem ciągłą pokusę zapadnięcia się w świecie rzeczy, wrażeń, gonitwy i troski o siebie. „Nie-ja” jest bliższe człowiekowi, tuż na wyciągnięcie ręki, zapadnięcie się w „nie-ja” nie wymaga tyle wysiłku, co orientowanie się na byt. Dlatego „ja” ulega czasem pokusie, zapada się w „bytowaniu”, traktując je jako cel sam w sobie, skupia swoją energię na opanowaniu „nie-ja”, wierząc, że „dzięki opanowaniu świata wyzwoli samego siebie, człowiek – przeciwnie – traci wolność: staje się jeńcem własnych projektów „bytowania”, rozmywa się w nich i w końcu stwierdza, że wskutek domniemanej likwidacji przeszkód, zakłócających jego bytowanie, udało mu się jedynie skutecznie unicestwić samego siebie”³⁸. „Nie-ja” jest jednak także częścią „ja”, na stałe związaną z „ja”. Jak się w nim odnaleźć? Czy jest to możliwe? Tak, twierdzi Havel – jest to możliwe poprzez refleks bytu w „ja”, który otwiera nas na tajemnicę bytu w „nie-ja”³⁹: „Poprzez rozpad bytu na konstytuujące się „ja” i otaczające je „nie-ja” (tj. świat) powstaje więc zarówno doświadczenie świata, jego obcości i wrzucenia weń, jak i doświadczenie wyrwania z bytu i wrzucenia w „tęsknotę” za nim. Przy czym, dopiero po przezwycięzeniu ich „ja” może znów połączyć się – a ściślej „quasi-połączyć” – ze światem, ewentualnie z bytem”⁴⁰.

Havel podkreśla ważność istnienia bytu i świata – są ze sobą na stałe splecione, świat jest zawsze częścią bytu, to od „ja” zależy, jak się w nim odnajdę, poprzez świat i moje „bytowanie” w nim prowadzi droga do odnalezienia sensu i bytu absolutnego; to moje konkretne decyzje i moje konkretne działania tu, w tym świecie są przepustką dla mnie do zaspokojenia mojej tęsknoty za bytem absolutnym i dopełnianie możliwości zintegrowania się z nim⁴¹.

Autor „Listów do Oli” ostrzega przed zapadnięciem się w „bytowaniu”, przed przeproszeniem szansy ukierunkowania się na byt. Jakie konsekwencje pociąga za sobą zapadnięcie się w bytowaniu? Przede wszystkim naruszona zostaje równowaga podsta-

³⁷ Tamże, s. 159.

³⁸ Tamże, s. 157.

³⁹ Tamże, s. 150.

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ „A więc nie jest tak, że istnieją jakieś dwa oddzielone i oddalone od siebie światy: niezbyt ważny, przyziemny świat omylnych ludzi i jedynie ważny niebiański świat boży. Wręcz odwrotnie: byt jest jedyny, jest wszędzie i ukrywa się za wszystkim, jest to byt wszystkiego i nie ma do niego innej drogi niż ta, która prowadzi poprzez ten mój konkretny świat i poprzez moje „ja”; „głos bytu” nie przychodzi skądinąd (tj. z jakiegoś transcendentalnego nieba), a tylko i wyłącznie „stąd” Havel, *Listy do Oli*, dz. cyt., s. 172–173.

wowych intencji egzystencji, czyli zaprzeczenie samej jej istoty⁴². Następuje degradacja człowieka do stanu apatii i całkowitej rezygnacji – człowiekowi jest wszystko jedno, koncentruje się wyłącznie na własnych interesach związanych bezpośrednio z bytowaniem: „człowiek taki postępuje moralnie tylko o tyle i tylko tam i wtedy, o ile i kiedy jest to celowe z perspektywy jego bytowania, na przykład gdy jest to widoczne”⁴³. „Nie-ja” bez głosu bytu to „świat eksterytorialności, ekstensywności i ekspansywności, świat przywłaszczenia, opanowania i zdobywania: zdobywamy kontynenty, bogactwa mineralne, przestrzeń powietrzną, energię uwięzioną w materii, wszechświat. Celem zdobywania jest wszakże zdobycie, a więc u jego kresu pojawia się nieuchronnie znana sceneria zdobytego terytorium: kontynenty są zrujnowane, wnętrza ziemi wyeksploatowane, powietrze zanieczyszczone, a energia uwięziona w materii zostaje wyzwolona w postaci tysięcy głowic atomowych zdolnych po wielokroć zniszczyć cywilizację i powierzchnię planety”⁴⁴. Człowiek jest wrzucony w świat, w struktury czaso-przestrzenne, na które nie ma wpływu. Jednak w obszarze „nie-ja”, do którego został wrzucony, może poruszać się wedle wyborów, których samodzielnie dokonał – od niego zależy, ku czemu się skieruje, czemu poświęci czas i energię, którymi dysponuje w „nie-ja”. Jego życie jest stałym projektowaniem, szukaniem, podejmowaniem decyzji, dokonywaniem wyborów. Na to, jak zaistnieje w nie-ja ma wpływ on sam – to człowiek, nikt inny, ponosi odpowiedzialność za swoje czyny.

Dlatego też człowiek idzie przez życie, wypełniając swoistą misję, dedykowaną własnej wolności – powinien wyruszyć w wędrówkę między bytem a światem mimo tego, iż cel owej wędrówki jest niewidoczny – ale tylko w ten sposób można szukać sensu i jednocześnie określać swoją własną odrębność i tożsamość.

Bibliografia

Barańczak S., *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wy tłumaczenia, po co i dlaczego się pisze, (A License Plate from Macondo: Eighteen Attempts at Explaining Why One Writes)*, Aneks, Londyn 1990.

Havel V., *Citizen Vanek*, CPI Moravia Books s.r.o., Pohorelice 2009.

Havel V., *Disturbing the Peace*, Vintage Books, A Division of Random House Inc., New York, 1991.

Havel V., *Eseje polityczne, List do Husaka, Rozmowa z Lederem, Siła bezsilnych, Kundera o Havlu*, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1984.

Havel V., *Letters to Olga*, Faber and Faber, London 1990.

Havel V., *Listy do Olgi (czerwiec 1979–wrzesień 1982) wybór*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1993.

Havel V., *Open Letters, Selected Writeings 1965–1990*, Vintage Books, A Division of Random House Inc., New York, 1992.

⁴² V. Havel, *Listy do Olgi*, dz.cyt., s. 159.

⁴³ Tamże, s. 180.

⁴⁴ Tamże, s. 159.

Havel V., *Sila bezsilnych i inne eseje*, Agora SA, Warszawa 2011.

Havel V., *Summer meditations*, Vintage Books, A Division of Random House Inc., New York, 1993.

Havel V., *To the Castle and Back.*, Portobello Books Ltd., London 2009.

Havel V., *Tylko krótko, proszę. Rozmowa z Karalem Hvizzd'ala, zapiski, dokumenty*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2007.

Havel V., *Zaoczne przesłuchanie*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

Źródła internetowe:

Havel's Webpage <http://www.vaclavhavel.cz>, data dostępu 10.10.2011

Patočka's Webpage <http://www.patocka.eu>, data dostępu 06.12.2011

Paul Wilson's Webpage, <http://paulwilson.ca>, data dostępu 01.06.2012

Agata Szkopińska

Obecna nieobecność. Ewangelicy na Sejneńszczyźnie. Dziedzictwo kulturowe jako źródło historii

Zacznijmy od pytania. – Czym jest dziedzictwo kulturowe? Jest wiele definicji i interpretacji dziedzictwa kulturowego, nie ma powodu, aby je tutaj przytaczać. Doskonale przecież wiemy, że dziedzictwo kulturowe to całokształt materialnego i duchowego dorobku pokoleń minionych i dorobku naszych czasów, przekazywanych z pokolenia na pokolenie.

Zatrzymajmy się jednak na chwilę nad znaczeniem dziedzictwa kulturowego. Dla każdego z nas dziedzictwo ma znaczenie bardzo indywidualne i osobiste, dla narodów, mniejszości religijnych, wyznaniowych i etnicznych jest dobrem wspólnotowym. Jest też wyznacznikiem obyczajowości, rozwoju społecznego, czynnikiem zachowania tożsamości, jest to rodzaj źródła, z którego czerpiemy siłę i poczucie własnej wartości, kształtuje ono świadomość korzeni kulturowych i poczucie przynależności regionalnej. Dziedzictwo kulturowe, wyraża człowieka który je stworzył, jednocześnie na niego oddziałując.

Miejscem moich badań jest Sejneńszczyzna – region położony w północno-wschodniej części województwa podlaskiego, na pograniczu polsko-litewskim, usytuowany nieopodal granic z Białorusią (16 km) i Rosją (obecnie Obwód Kaliningradzki 42 km). Dziedzictwo kulturowe tego obszaru ukształtowało się w procesie historycznym, wynika ono z jego przynależności państwowej oraz odmiennych stosunków politycznych, religijnych i kulturalnych.

W przypadku Sejneńszczyzny, dziedzictwo kulturowe jest wartością w moim odczuciu najważszą. Region ten nie ma bowiem znaczących ośrodków naukowych, nie wy-

kształcił też wiodących gałęzi przemysłu, jego bogactwem jest natomiast wielość kultur czerpiących z różnych tradycji – wyznaniowych, etnicznych, narodowych.

Materialne i duchowe ślady dziedzictwa tego obszaru – zamieszkiwanego obecnie przez Polaków, Litwinów (ok. 30%) oraz Rosjan Staroobrzędowców, a dawniej Białorusinów, Cyganów, Niemców, Tatarów, Żydów oraz wyznawców prawosławia i ewangelików – zachowały się do dzisiaj.

Różnorodność i bogactwo kulturowe uwidocznione w architekturze Sejn jest wyraźnie wyodrębniającym się elementem dziedzictwa kulturowego. A zatem, co widać w przestrzeni miasta? Co mówi nam ona o dawnych i obecnych mieszkańcach tego miejsca?

W krajobrazie miasteczka rozpoznamy Białą Synagogę oraz przyległą do niej dawną jeshiwę, pamiątki dziedzictwa żydowskiego, dalej Konsulat Republiki Litewskiej i Dom Litewski – ważne ośrodki życia tutejszych Litwinów. Nad miastem góruje Bazylika Sejneńska z klasztorem poddominikańskim – symbole wiary tutejszych katolików, zarówno Polaków, jak i Litwinów, a nieopodal Bazyliki stoi mały kościółek pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej. Ale czy ten obraz to pełna informacja o zachowanym dziedzictwie tego miejsca?

Kiedy bardziej wnikliwie zagłębimy się w historię miasteczka, od razu zdamy sobie sprawę, że w tej wielokulturowej mozaice jedni widoczni są bardziej, inni mniej. I właśnie to zagadnienie uważam za interesujące. Przyczynkiem do moich rozważań jest wymieniony powyżej mały kościółek katolicki pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej i „obecna nieobecność” jego dziejów, jest on bowiem symbolem poewangelickiego dziedzictwa Sejn.

A co z ewangelikami? Jaką historię kryje po nich dziedzictwo kulturowe, rozumiane jako źródło historii?

Pierwsi wyznawcy protestantyzmu pojawili się na terenach Sejneńszczyzny zaraz po reformacji w 1517 roku. Z sięgających 1796 roku ksiąg suwalskiego zboru ewangelickiego, znajdujących się w Archiwum Państwowym w Suwałkach, wynika iż większość z nich byli to Mazurzy pruscy, przesiedleni na przełomie XVIII i XIX wieku z Prus Wschodnich. Ich zasiedlanie następowało stopniowo w kilku etapach, zaczęło się w roku 1793, kiedy to na mocy uchwały sejmowej przybyli do Polski pierwsi koloniści niemieccy. Od tego roku datuje się początek omawianej parafii ewangelicko-augsburskiej, parafii należącej do najstarszych w Polsce. Przybysze z Prus Wschodnich, w liczbie czterdziestu rodzin, osiedlili się w Chmielówce, wsi o czternaście kilometrów oddalonej od Suwałk. Na jej utrzymanie uzyskali od króla Stanisława Augusta Poniatowskiego sto pięćdziesiąt mórg ziemi ornej i łąk. Szambelan królewski Stanisław Ejsmont, wyznania ewangelickiego, darował kolonistom dziesięć mórg na utrzymanie szkoły¹. Następnym ważnym wydarzeniem w dziejach ewangelików sejneńskich było włączenie Sejn do państwa pruskiego (we wrześniu 1794 r. w czasie powstania kościuszkowskiego).

W 1802 roku parafia została prawnie uznana i otrzymała stałego pastora. Na nabożeństwa luteranie zbierali się w wynajętym pomieszczeniu. Kolejny etap zmian to wybuch wojny francusko-pruskiej (1806–1807) i powstanie Księstwa Warszawskiego (1807–

¹ I. Klimach, *Luteranie na Suwalszczyźnie*, „Krajobrazy”, nr 10/1985.

1815) – nastąpił wówczas kres pruskiej administracji, a z nim zakończyła się migracja rodzin mazurskich na tereny Sejneńszczyzny. Następnie Sejneńszczyzna weszła w skład Królestwa Kongresowego (Królestwa Polskiego 1815–1918), związanego unią personalną z Rosją i dysponującego częściową autonomią w ramach imperium carskiego. Po upadku powstania listopadowego (1831) nastąpił proces stopniowego zacierania odrębności Królestwa, a tym samym, rusyfikacja ziem polskich, przez co napływ nowych osadników z innych części Polski i Prus Wschodnich osłabł. 1 sierpnia 1838 roku siedzibę parafii przeniesiono z Chmielówki do Suwałk, a w latach 1839–1841 wzniesiono tam murowany kościół Świętej Trójcy, zachowany do dzisiaj².

Działania polityki carskiej skierowane w zaborze rosyjskim przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu i obrządkowi greckokatolickiemu sprzyjały protestantom. Władzy carskiej zależało bowiem na utrzymaniu wśród wyznawców tej wiary silnej grupy narodowościowej obcej Polakom. Dlatego też w 1843 roku, między innymi w Sejnach, caryca Aleksandra Fiodorowna wydała zgodę na budowę kościoła ewangelickiego, w jednej trzeciej ją finansując. Wyasygnowana na ten cel kwota wynosiła 573 rubli, za które filia pozyskała kamienny dom modlitwy, dwa domy drewniane i półtorej morgi gruntu pod ogród. Następnie w roku 1844, powstał zbór ewangelicki w Sejnach³. (Ciekawym jest, iż pod koniec XIX wieku w jednym z domów, wynajętych od konsystorza ewangelickiego, urządzona została cerkiew). W dokumentach parafii, datujących się na początek XX wieku, w składzie jej dóbr nadal figuruje dom parafialny dla kantora oraz mieszkalny z oficyną. Dokładna data wybudowania kościoła nie jest znana. Z akt archiwalnych wynika, iż z pewnością były to lata pięćdziesiąte lub sześćdziesiąte XIX wieku. Do tego czasu nabożeństwa odprawiano w domu parafialnym.

Największe natężenie osadnictwa luteranckiego przypadło na pierwszą połowę XIX wieku. Wszystkie parafie liczyły w 1851 roku 2950 wiernych (696 rodzin). Do filiału sejneńskiego w 1880 roku należało 721 dusz ewangelickich (151 rodzin), w tym 480 Niemców i 241 Polaków, a ponadto pewna grupa Litwinów⁴.

Duży spadek wiernych nastąpił na przełomie XIX i XX wieku, gdy ludność „za pracą i chlebem” masowo wyjeżdżała do Ameryki w poszukiwaniu lepszego życia. Część z nich unikała w ten sposób długoletniej służby w armii carskiej. Niektórzy, po latach ciężkiej pracy powrócili do Sejn, aby dzięki zarobionym pieniądзом wesprzeć swoje rodziny, kupić lub wydzierżawić grunty, zbudować dom, założyć własną rodzinę i gospodarstwo.

Sytuację luteran radykalnie zmieniła I wojna światowa, władze rosyjskie⁵ oskarżały ewangelików o sprzyjanie Niemcom, uznawały ich za swoich wrogów i traktowały jak

² A. Jaśkiewicz, *Dzieje Wiźajn*, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2002.

³ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego 1768–1888 (1905–1912), Inwentarz zespołu PL, 190, sygn. 1365.

⁴ Tamże, sygn. 1820.

⁵ Od roku 1815 Suwalszczyzna wchodziła w skład Królestwa Polskiego związanego unią personalną z Rosją i dysponującego częściową autonomią w ramach imperium carskiego. Jednak po upadku powstania listopadowego nastąpił proces stopniowego zacierania odrębności Królestwa, a tym samym rusyfikacja ziem polskich. W roku 1915 Suwalszczyznę, wchodzącą dotychczas w skład zaboru rosyjskiego, zajęły wojska niemieckie, które okupowały ją aż do sierpnia 1919.

potencjalnych szpiegów i dywersantów. Zdolnych do służby wojskowej mężczyzn wcielono do armii rosyjskiej, a ludność cywilną przymusowo wywożono w głąb Rosji (byli to tzw. bieżęncy)⁶. Wysiedlani byli ewangelicy narodowości niemieckiej, polskiej i litewskiej. Na skutek prześladowań ich liczba po pierwszej wojnie światowej gwałtownie się zmniejszyła. Ilu powróciło do Sejn, niewiadomo.

Liczebność parafii ewangelicko-augsburskiej filiału sejneńskiego wynosiła w kolejnych latach: 1922–1923 – 200 dusz, 1930 i 1935–350, 1938 – 400. Według danych z ostatniego spisu powszechnego (z 1931 roku), liczba mieszkańców Sejn wynosiła wówczas 3412, a wśród nich ewangelicy stanowili około 11%. (Przypominam, że w roku 1851 liczba wiernych we wszystkich parafiach wynosiła 2950). Jednak już przed II wojną światową cała parafia wraz z filiałami w Augustowie i Sejnach liczyła ok. 4,5 tys. wiernych⁷.

Pod koniec lat trzydziestych sytuacja luteran na Sejneńszczyźnie ponownie się pogorszyła, tym razem w związku z sytuacją na pograniczu polsko-niemieckim, władze polskie zaczęły podejrzewać ewangelików o sprzyjanie hitlerowcom i szpiegowanie na rzecz III Rzeszy, w większości bezpodstawnie. Mimo to, z polecenia Starostwa Suwalskiego, na przełomie 1938/1939 roku organy bezpieczeństwa (policja i Korpus Ochrony Pogranicza) przystąpiły do ewidencjonowania osób narodowości niemieckiej, podejrzewanych o działalność przestępczą i wywrotową (tj. szpiegostwo, wspieranie komunistów lub zawodowe przemytnictwo), których należało internować w przypadku wybuchu wojny⁸.

Po wybuchu II wojny światowej, w październiku 1939 roku Sejneńszczyzna została włączona do Prus Wschodnich. Po wkroczeniu Armii Radzieckiej i zajęciu przez nią Polski wschodniej, większość ewangelików trafiła do niewoli sowieckiej, a później została przekazana Niemcom. Władze niemieckie, po spisaniu szeregowych jeńców, większość z nich zwolniły do domów. Podobnie myśleli okupanci, uważając ewangelików za Niemców nakazywali im wpisywać się na specjalnie w tym celu utworzoną Niemiecką Listę Narodową (Deutsche Volksliste – DVL)⁹. Według policyjnego sprawozdania, w powiecie suwalskim ewangelicy w większości rozmawiali w domach po polsku i pochodzili od Mazurów. Mimo wymowy tego sprawozdania, w marcu 1941 roku wszyscy ewangelicy powiatu zostali uznani przez władze niemieckie za Niemców. Osoby, które nie chciały przystąpić do DVL, miały zostać internowane lub przesiedlone do Generalnej Guberni. Pod presją wysiedlenia z ziemi rodzinnej, zastraszeni mieszkańcy ewangeliccy podpisywali wnioski o przyjęcie na Deutsche Volksliste¹⁰. Wkrótce po tym, w związku z przygotowaniami do wojny z Rosją, mężczyźni w wieku poborowym zostali wcieleni do Wehrmachtu¹¹.

⁶ I. Klimach, dz.cyt.

⁷ Archiwum Państwowe w Białymstoku, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych tom II, numer zespołu 191/II sygn. 5129–5133.

⁸ A. Ochał, *Lopuchowo – ewangelicki okres w dziejach wsi*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski”, nr 8/2008.

⁹ Archiwum Państwowe w Suwałkach (dalej: APS), Ekspozytura DVL w Suwałkach, sygn. 35.2

¹⁰ I. Filipowicz, *Wstęp do inwentarza zespołu „Urzędy administracyjne i gospodarcze władz okupacyjnych niemieckich w Suwałkach”*, APS 1976.

¹¹ W. Monkiewicz, *Polityka narodowościowa w Rejencji Ciechanowskiej i Obwodzie Suwałki w latach 1939–1945*, [w:] W. Jastrzębski. (red.), *Przymus germanizacji na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy Niemieckiej w latach 1939–1945. Materiały z konferencji*, Bydgoszcz 1994.

Administracja niemiecka w 1940 roku z pruską starannością sporządziła raport „Stosunki narodowościowe na terenie Suwalszczyzny”. Bezwzględne wymuszanie zgody na wciągnięcie na listę stawiało przed wyborem: albo podpis, albo zagłada całej rodziny. Wielu ewangelików nie uczyniło tego, za co zostali zesłani do obozów koncentracyjnych. Tysiące luteran narodowości polskiej i niemieckiej musiało opuścić Polskę. Do Sejn już nie powrócili¹².

W czasie II wojny światowej w sejneńskim kościółku ewangelickim nie odprawiano nabożeństw. Niemcy żądali bowiem od pastorów odprawiania ich w języku niemieckim. Ci, którzy nie wyrazili na to zgody, zostali aresztowani i wywiezieni do obozów koncentracyjnych. Po roku 1945 kościół został przejęty przez katolików z przeznaczeniem na wojskowy kościół garnizonowy. Po rozformowaniu garnizonu w Sejnach, świątynia służyła głównie do odprawiania nabożeństw rekolekcyjnych.

Po II wojnie nastąpił gwałtowny spadek wyznawców kościoła ewangelickiego. W Suwałkach (wg danych wojewódzkiego biura planowania przestrzennego) 31 sierpnia 1947 roku było 101 ewangelików. Natomiast w roku 1965 około 200. Obecnie parafia w Suwałkach wraz z filialem w Gołdapi skupia około 100 wiernych.

Po wojnie kościoły przejmowane były przez katolików z zemsty za krzywdy jakich doświadczyli Polacy ze strony Niemców. W Suwałkach zdewastowany i pozbawiony ławek kościół ewangelicki został odzyskany w roku 1952 w wyniku procesu sądowego.

Sejneński kościół nadal pozostaje własnością katolików. Po wojnie odbywały się w nim msze katolickie z udziałem księży emerytów, mieszkających na plebanii przy Bazylice Sejneńskiej. Od tamtego czasu kościół zyskał wezwanie Matki Boskiej Częstochowskiej. Msze katolickie celebrowano do lat siedemdziesiątych XX wieku, równoległe z nabożeństwami w Bazylice sejneńskiej. Po Soborze Watykańskim II (1962–1965), który wprowadził do kościołów języki ojczyste w miejsce łaciny, msze w kościółku odprawiane były w językach polskim i litewskim zgodnie ze strukturą narodowościową Sejn. Działo się tak do wiosny roku 1983, kiedy to nowy biskup łomżyński Juliusz Paetz dekretem kościelnym przeniósł nabożeństwa litewskojęzyczne do Bazyliki sejneńskiej. W 1973 roku przeprowadzona została gruntowna modernizacja wnętrza i fasady kościoła. Drugi gruntowny remont miał miejsce w roku 1999 i od tamtego czasu kościół pełnił, w razie potrzeby, rolę domu pogrzebowego¹³.

Niemal wszyscy ewangelicy mieszkańcy Sejneńszczyzny (również nieletni), w latach 1946–1949, na mocy dekretów PKWN za podpisanie niemieckiej listy narodowej (DVL – Deutsche Volksliste), do podpisania której byli zmuszani, byli aresztowani i sądzeni. Część z nich oczekiwała na procesy w więzieniach, część zesłano do zakładów pracy przymusowej albo została oddana pod dozór miejscowej milicji. Niektóre ze śledztw ciągnęły się latami¹⁴. Na podstawie wyroków sądowych niektóre rodziny zostały pozbawione polskiego obywatelstwa i wysiedlone z Polski, pozostałym skonfiskowano większość posiadanej ziemi i majątku, a ich gospodarstwa jako „poniemieckie” przeję-

¹² A. Ochał, dz.cyt.

¹³ Z wywiadu przeprowadzonego przez autorkę artykułu z proboszczem Parafii Rzymskokatolickiej w Sejnach, Kazimierzem Gackim w roku 2006.

¹⁴ Dekret PKWN, Dz. U. nr 69 z 1946 poz. 617.

mowali mieszkańcy sąsiednich wsi. Większość dawnych mieszkańców Sejneńszczyzny, pozbawiona wszelkiej własności i poszanowania ze strony władz, często szykanowana przez sąsiadów, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wyjechała do Niemiec w ramach akcji łączenia rodzin, pozostawiając ziemię i prochy przodków.

Działania wojenne oraz zmiany, które nastąpiły po ich zakończeniu, całkowicie rozproszyły ewangelicką społeczność Sejneńszczyzny. Tylko nieliczni powrócili do Sejn.

W komunistycznej historiografii okresu powojennego ewangelików przedstawiano jako „niemieckich kolonistów”, sugerując, że zostali osadzeni tu przez Niemców, choć w większości zamieszkiwali Sejneńszczyznę od kilku pokoleń. Z kart historii regionalnej starano się wymazać wszelkie pochlebne informacje o ewangelikach (np. o działalności oświatowej), a przedstawiać ich jedynie przez pryzmat działalności kilku najbardziej zagorzałych hitlerowców, wywodzących się ze środowiska ewangelickiego. Popularyzowany w okresie powojennym wzorzec „Polak – katolik”, utrwalił w świadomości społecznej zwyczaj błędnego utożsamiania wiernych polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z osobami narodowości niemieckiej. Idąca z tym w parze presja sprawiała, że wielu wyznawców tego kościoła przeszła na katolicyzm, a wiele osób o niemiecko brzmiących imionach, zaczęło posługiwać się przybranymi polskimi¹⁵.

Przedstawiona przeze mnie przebogata i długa historia obecności ewangelików na Sejneńszczyźnie narzuca pytanie o ich współczesne dziedzictwo kulturowe. Dziś w Sejnach, po ewangelikach został jedynie stary XIX-wieczny kościółek będący własnością kościoła katolickiego, niezidentyfikowane, poza kilkoma wyjątkami, miejsca pochówku na cmentarzu oraz pamięć nielicznych mieszkańców.

Ci nieobecni i niewidoczni mieszkańcy istnieją gdzieś podskórnie, pasywnie: w źródłach archiwalnych, w tekstach historycznych, na pocztówkach. Ewangelicy w Sejnach nie istnieją wprost, a jedynie wówczas, gdy się o nich mówi. Widoczni tak silnie w przeszłości są obecnie nieobecni. O sejneńskich ewangelików nikt się nie upomina. Nie ma pamiątkowych tablic, pomników, sporu o kościół, nie ma wycieczek, powracających przodków, współczesnych artykułów w prasie, szlaków kulturowych, obchodów, świąt. Dlaczego pamięć o jednych nieobecnych przygasa, a o innych nie? Jak dziedzictwo ewangelickie przystaje do pamięci o innych mniejszościach, np. fenomenowi ciągłej obecności „nieobecnych” Żydów, których tradycje i życie kulturalne są wciąż żywe. Pytania te pozostawiam jako kwestię otwartą, nie sposób na nie jednoznacznie odpowiedzieć.

Podsumowując, chciałabym zauważyć, iż ludzie w większości akceptują fakt, iż korzystają z wytworzonych w latach minionych dóbr duchowych i materialnych, nie zadając pytania o ich historię. Wśród poważnej części dzisiejszych mieszkańców pogranicza polsko-litewskiego nie ma zainteresowania ewangelicką przeszłością najbliższego otoczenia. W Sejnach nie przywraca się pamięci o luteranach.

A przecież to poprzez materialną postać dziedzictwa odzwierciedla się dusza miasta, w niej ukryta jest wiedza wiodąca do poznania własnego miejsca, jego tradycji, przeszłości, a także naszych sąsiadów, bliskich miejscem zamieszkania, a czasami odległych kulturowo. Należy zauważyć że dziedzictwo kulturowe zawiera w sobie zarówno pozy-

¹⁵ A. Ochał, dz.cyt.

tywne, jak i negatywne doświadczenia wzajemnego sąsiedztwa, nie jest jednak sumą dobrotki wyłącznie jednego narodu. W interesującej nas rzeczywistości dotyczy to zwłaszcza historycznego rysu przybycia ewangelików oraz pozostawiania regionu w granicach państwa polskiego i litewskiego. Inną z kolei sprawą jest rozstrzygnięcie, kto i w jakim stopniu kształtował obecny charakter dziedzictwa na pograniczu polsko-litewskim. Nie ulega jednak wątpliwości, że na pograniczu, a takim właśnie miejscem jest Sejneńszczyzna, można i trzeba prowadzić dialog, dialog o wielokulturowości. Trzeba budować „tkankę łączną”. Inspirację należy czerpać z zachowania *genius loci* miejsca, czegoś naturalnego i ulotnego, o czym inne miasta mogą tylko pomarzyć. Zatem, przyszłość dziedzictwa Sejn zależy od nas samych. A będziemy ją mogli prezentować skutecznie, jeśli odnajdziemy w sobie dumę z naszego dziedzictwa kulturowego.

Myślę, że szczególnie młode pokolenie powinno zadać sobie pytanie o wagę i ważność dziedzictwa. Pytanie o istotę przekazywania z pokolenia na pokolenie wiedzy o tym, co nasze, swoiste i niepowtarzalne, a tym samym bezcenne w kształtowaniu i rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

Bibliografia

Alabrudzińska E., *Kościół ewangelicki na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Centralne Władze. Wyznaniowe Królestwa Polskiego 1768–1888 (1905–1912), Inwentarz zespołu PL, 190, sygn. 1365.

Archiwum Państwowe w Białymstoku, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych tom II, numer zespołu 191/II sygn. 5129–5133.

Archiwum Państwowe w Suwałkach (dalej: APS), Ekspozytura DVL w Suwałkach, sygn. 35.2.

Dekret PKWN. Dz. U. nr 69 z 1946 poz. 617.

Filipowicz I., *Wstęp do inwentarza zespołu „Urzędy administracyjne i gospodarcze władz okupacyjnych niemieckich w Suwałkach”*, APS 1976.

Jaśkiewicz A., *Dzieje Wiżajń*, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2002.

Klimach I., *Luteranie na Suwalszczyźnie*, „Krajobrazy”, nr 10/1985.

Matusiewicz A., *Suwalszczyzna do 1945 roku*, [w:] tegoż, *Województwo suwalskie. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, Suwałki 1995.

Michalak R., *Protestantyzm polski po 1945 roku – spuścizna sporów narodowościowych i polityki wyznaniowej Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] „Myśl Protestancka”, nr 4/2001.

Monkiewicz W., *Polityka narodowościowa w Rejencji Ciechanowskiej i Obwodzie Suwałki w latach 1939–1945*, [w:] W. Jastrzębski. (red.), *Przymus germanizacji na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy Niemieckiej w latach 1939–1945. Materiały z konferencji*, Bydgoszcz 1994.

Ochał A., *Łopuchowo – ewangelicki okres w dziejach wsi*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski”, nr 8/2008.

Strenger T., *Ewangelicy i katolicy na ziemiach polskich w XIX*, „Myśl protestancka” nr 2/1997.

Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wiek*, [w:] J. Antoniewicz. (red.), *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, Białostockie Towarzystwo Naukowe, Białystok 1963.

Źródła internetowe: opracowanie własne w oparciu o: www.luteranie.pl, www.premier.gov.pl.

Mariusz Strużyński

Śmierć na drodze Boga - koncepcja dżihadu we współczesnym świecie

Powodem, który w ostatnim czasie zwrócił uwagę świata zachodniego na islam, jest z pewnością fakt dostrzeżenia przez Zachód związku pomiędzy głoszoną ustami niektórych wyznawców Mahometa doktryną, a odczuwalnym i coraz bardziej realnym zagrożeniem bezpieczeństwa zachodnich społeczeństw, stwarzanym przez pewne organizacje terrorystyczne. Uświadomienie sobie przez Zachód tej zależności ma charakter nagłego, by nie powiedzieć: zaskakującego olśnienia, które trudno jest usprawiedliwić w kontekście historii rozwoju cywilizacji europejskiej i muzułmańskiej. Pobieżne chociażby zaznajomienie się z tą historią dostarcza, bowiem wiedzy o trwającym od dawna konflikcie między tymi cywilizacjami. Z niezrozumiałych powodów historiografia europejska odejmuje temu konfliktowi znaczenia, – mimo, iż trwał on, z przerwami, od wieku VII – na rzecz podkreślania znaczenia lokalnych, wewnątrz europejskich konfliktów.

Chociaż czynniki polityczne i ekonomiczne stanowiły z pewnością istotne przyczyny wielu wojen toczonych w tamtym czasie, trudno oprzeć się wrażeniu, iż konflikt europejsko-muzułmański, gdyby go potraktować, jako wynikającą z konsekwencji zdarzeń całość, był w istocie, czym innym, niż zderzeniem szeroko rozumianego zachodniego systemu wartości z islamskim dążeniem do zrealizowania planu opartego na swoich interpretowanych naukach Koranu, planu utworzenia na Ziemi czegoś w rodzaju „państwa Boga”¹.

¹ A.T. Houry, *Wojna i przemoc w islamie*, [w:] E. Grundmann, H. P. Muller, A.T. Houry (red.), *Wojna i przemoc w religiach świata – fakty i przyczyny*, Herder, Kielce 2006, s. 49.

Radykalizacja postaw u dużej części fundamentalistów islamskich wiąże się z kryzysem wartości, wywołanym na skutek dramatycznych doświadczeń XX w. Fundamentalizm islamski, jako sposób adaptacji do wymagań rzeczywistości oraz element wytyczający drogę rozwoju dla społeczności państw islamskich rozprzestrzenił się masowo w ostatnich trzech dekadach XX w. Analizując przesłanki zawarte w tezach prekursorów koncepcji dżihadu można zauważyć, iż świadczą one o nieuchronności zmian w duchu nauk islamu. Zmiany te nie polegają na prostym powrocie do korzeni religii, lecz reinterpretacji pod dyktando doraźnych potrzeb i celów politycznych. Deklarowany powrót do „czystego” islamu² łączy się przeważnie z krytyką postawy teologów i stosowaniem osądu indywidualnego³, który we wczesnym okresie islamu był zastrzeżony wyłącznie dla najwyższych autorytetów w zakresie nauk Koranu⁴.

Fundamentalisci są przeciwni kulturze współczesnej, ale nie występują przeciwko jej instytucjonalnym przejawom. Ten stan rzeczy nie służy poprawności tez stawianych jakby w oparciu o wersety księgi najdoskonalszej, wręcz przeciwnie, powoduje wypaczenie i zubożenie przesłania nauk objawionych, stając się idealnym narzędziem manipulacji społecznej, w którym wiara pokrywa się z nauką, uniemożliwiając racjonalną dyskusję wokół powstających wątpliwości. Fundamentalizm islamu wzrasta, między innymi, z dominującej świadomości jawnej sprzeczności, która zachodzi pomiędzy orzeczeniami i dogmatami religii islamu a historycznym rozwiązaniem promującym dominację Zachodu. Islam jest traktowany, jako antidotum na inwazję kulturalną, szczególnie w obliczu postępującej laicyzacji państw zamieszkałych przez większość muzułmańską. Dodatkowym argumentem świadczącym o słuszności wybranego kierunku działania jest istnienie Islamskiej Republiki Iranu. Kreowany przez rządzących ajatollahów wizerunek Iranu, jako ostatniego prawdziwego bastionu wiary, jak dotychczas, z powodzeniem kontrastował z laickim Irakiem i prozachodnim Królestwem Arabii Saudyjskiej⁵.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie w zwartej formie podstawowej problematyki związanej ze zjawiskiem dżihadu we współczesnym świecie, z uwzględnieniem jego pochodzenia, uwarunkowań historycznych, społecznych i religijnych oraz celów i metod działania.

Artykuł ma zwrócić uwagę na wypatrzenie uniwersalnego przesłania islamu przez ideologię przemocy funkcjonującą w środowiskach ortodoksów. Posługiwanie się terroryzmem stanowi w tym wypadku kuriozalne nadużycie i w żadnym aspekcie nie przypomina idei rewitalizacji na gruncie islamu. Artykuł ma zwrócić uwagę na niedopuszczalną sytuację, kiedy po raz kolejny w historii religia staje się zakładnikiem ludzkiego egoizmu.

Niniejsza praca jest oparta w dużej mierze na literaturze badawczej, jak i religioznawczej, m.in. „Przegląd Religioznawczy”, „Bliski Wschód” podejmującej rozważania o tym, jakie czynniki i w jakim stopniu wpływają na wzrost znaczenia koncepcji dżihadu

² R. Malik, *Fundamentalizm oznacza czystość. Rozmowa z Rezą Astaneparastem, ambasadorem Iranu w Polsce*, „Rzeczpospolita”, 24.04.1995.

³ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 175.

⁴ Tamże.

⁵ J. Kukulka, *Historia powszechna stosunków międzynarodowych 1945–2000*, Warszawa 2007; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 35.

we współczesnym świecie. Bardzo pomoco przy pracy okazały się publikacje arabistów, politologów, m.in. J. Daneckiego *Podstawowe wiadomości o islamie*, A. Mrożek-Dumanowskiej *Współczesny ruch odnowy islamu*⁶, ks. K. Kościelniaka *Dżihad święta wojna*. Istotnym źródłem informacji stały się również zasoby internetowe, które podejmowały próbę analizy *dżihadu* we współczesnym świecie.

Przy wyborze metod badawczych do tekstu została zastosowana metoda historyczna. Aby zrozumieć, czym tak naprawdę jest dżihad, nie możemy się obyć bez odwołania się do genezy zjawiska, które podlegało ciągłej ewolucji w zależności od okresów historycznych. W artykule została także wykorzystana metoda czynnikowa analizująca, jakie czynniki wpływają na rozwój dżihadu we współczesnym świecie.

Dżihad – anatomia zjawiska

Dżihad jest pojęciem niezwykle skomplikowanym i trudnym do zdefiniowania. Często błędnie interpretowanym w kulturze zachodniej. Przyczyną niewłaściwego rozumienia tego pojęcia może być fakt, iż koncepcja dżihadu w islamie była różnie pojmowana w zależności od okresu historycznego. Inną przyczyną niezrozumienia dżihadu jest ujmowanie go wyłącznie w kategoriach walki religijnej, czyli tłumaczenie tego terminu, jako „święta wojna” lub „wojna religijna”.

Dżihad pojawia się już wraz z narodzinami islamu. Mahomet i pierwsi muzułmanie powszechnie posługiwali się rozwiązaniami zbrojnymi w zwalczaniu politeistycznych wierzeń staroarabskich i poszerzaniu swoich wpływów kosztem ziem chrześcijańskich.

„A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki”⁶.

Sura XXIII, 60–61 mówi jeszcze dosadniej:

„Jeśli obłudnicy i Ci, w których sercach jest choroba, jak i ci, którzy szerzą niepokój w Medynie, nie zaprzestaną swych poczynań, to My pobudzimy ciebie do wystąpienia przeciw nim. Wtedy oni pozostaną z tobą w sąsiedztwie niewiele czasu. Przekłęci! Gdziekolwiek się znajdują, zostaną schwytni i zabici bez litości; zgodnie ze zwyczajem Boga ustanowionym dla minionych pokoleń.

Krótko mówiąc, dzięki praktykowaniu wypraw wojennych islam stał się religią światową⁷. Wraz z uznaniem przemocy za uprawnioną do szerzenia posłannictwa Mahometa, islam zaczął rozwijać teologię wojny. Jednak koraniczna doktryna na temat *dżihadu* zawiera wypowiedzi tak różnorodne, sprzeczne, że na ich podstawie można udowodnić dowolny pogląd. Z jednej strony posiadamy teksty pozytywne. Sura II, 208 nawołuje: „O wy, którzy wierzycie! Chodźcie w pokoju wszyscy”. Można wykazać pewne fragmenty koraniczne mówiące o szacunku dla drugiego człowieka, dobroci i miłosierdziu.

⁶ J. Bielawski, *Koran Sura IX*, [w:] <http://www.poznajkoran.pl/koran/9/>, data dostępu 15.05.2013 r.

⁷ K. Kościelniak, *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2006, s. 17–18.

Wszystko to jednak nie zmienia faktu, że Koran, a zwłaszcza późniejszy islam, ogromne znaczenie przywiązuje do idei *dżihadu*, jako walki zbrojnej⁸.

Koran odzwierciedla rozumienie *dżihadu* i walki w pierwszym okresie islamu. Tam, więc termin pojawia się również w kontekście innych pojęć, przede wszystkim takich, jak *gitāl*, oznaczającego walkę zbrojną, bicie się, zwalczanie. Odpowiada wszelkim wystąpieniom zbrojnym i jest bezpośrednim dziedzicem agresywności koczowniczej. Natomiast *dżihad* (*ghihad*) w odróżnieniu od pojęcia *gitāl* ma bardzo ogólne znaczenie, dotyczące nie tylko walki zbrojnej, ale podejmowanie wszelkich działań w imię szerzenia religii. A zatem pojęcie walki zbrojnej, w tym również arabskie pojęcie *gitāl*, wchodzi w zakres znaczeniowy *dżihadu*⁹.

Zwalczajcie na Ścieżce Boga tych, którzy was zwalczają, ale nie przekraczajcie granic, bo Bóg nie lubi tych, którzy przekraczają granice (...). Ale nie walczycie przy Świętym Meczezie, póki przeciw wam nie będą w nim walczyć. A jeśli będą walczyć, zabijcie ich również¹⁰.

Dżihad w prawie muzułmańskim za życia Mahometa był, więc koncepcją dość nieokreśloną. Dopiero po śmierci proroka nastąpiło jego rozbudowanie, przede wszystkim w ramach prawa muzułmańskiego. Szczególne znaczenie dla ukształtowania się islamskiej koncepcji *dżihadu* miał gwałtowny rozwój imperium arabskiego i muzułmańskie podboje. Już pierwsza działalność muzułmanów, jeszcze za czasów Mahometa nadała temu pojęciu znaczenie walki militarnej, a w czasie podbojów to znaczenie uległo podbudowaniu. Zasadniczym celem tego nowego *dżihadu* było rozszerzanie, utrzymanie i obrona terytorium islamu *dar al-islam* (świat islamu) kosztem ograniczania świata nie-muzułmańskiego określanego mianem *dar al-harb* (świat wojny). Różnorodne warunki powstawania i kształtowania się prawniczej koncepcji *dżihadu* sprawiły jednak, że w prawie muzułmańskim nigdy nie była ona jednolita¹¹.

Z punktu widzenia klasyfikacji prawnej postępowania ludzi, *dżihad* uchodzi za obowiązek zespołowy dotyczący całej gminy muzułmańskiej. Prawnicy muzułmańscy mówią o czterech sposobach wykonywania tego obowiązku: sercem, językiem, rękami i mieczem. Szczegółowo zajmowali się tą kwestią w VIII w. Abd ar-Rahman al-Awza'i (zm. 774) i Muhammad, asz-Szajbani, którzy w swoich badaniach nad tym tematem oparli się na Koranie, sunnie oraz wzorach czterech pierwszych kalifów, zwanych sprawiedliwymi. *Dżihad* prowadzony sercem oznacza walkę z szatanem i z jego pokusami. W hadisach określa się go mianem większego *dżihadu*. Drugi i trzeci – (językiem i rękami) dotyczy naprawy szkód, wyrządzonych ludziom lub gminie. Tylko czwarty typ dotyczy wojny i walki zbrojnej (mniejszy *dżihad*). W tym kontekście tradycja i doktryna rozwinęły temat męczennika wojny, *shahida*. Prawdziwy *shahid* to taki wierny, który

⁸ G. Minois, *Dżihad połączenie walki duchowej ze świętą wojną*, [w:] *Kościół i wojna*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 89.

⁹ J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 56.

¹⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, s. 252.

¹¹ Tamże, s. 255.

poległ w boju bądź też zginął z rąk wroga, buntowników, grasujących po gościńcach bandytów czy też niesłusznie skazany został na śmierć przez muzułmanów¹².

Na podstawie powyższych przykładów można dostrzec wielowymiarowość pojęcia *dżihadu* i brak jego spójnej formy. Sam Koran pełen jest sprzeczności dotyczących „walki na drodze Boga”. Dlatego trudno jest mówić już o jednym dżihadzie, a należy raczej mówić o wielu dżihadach i rozróżniać je w zależności od kontekstu w jakim występują. Począwszy od podziału na większy i mały dżihad, a skończywszy na interpretacjach tego pojęcia przez odłamy islamu.

Ku XXI wieku – dżihad na usługach fundamentalistów islamskich

Całokształt zjawisk określanych na Zachodzie, jako „islamski fundamentalizm” umieszczają muzułmanie w szerokim kontekście złożonych procesów religijno-polityczno-społecznych zainicjowanych już na samym początku powstania islamu, a przebiegających z różnym nasileniem i trwających w różnych formach do dzisiaj. Szukając źródeł współczesnego fundamentalizmu islamskiego, należałoby się cofnąć do XIII wieku. Już w pierwszych wiekach islamu pojawiły się, wśród teologów muzułmańskich, dyskusje na temat „czystości religii”, wierności tradycji i powrotu do źródeł. Wszelkie rozważania na ten temat toczyły się pomiędzy interpretatorami Koranu, teologami i poszczególnymi szkołami prawniczymi. Ten rodzaj postaw i sporów rozgrywających się wewnątrz religii muzułmanie określają mianem tradycjonalizmu. W XIII w. hanbalicki teolog Ibn Tajmijja dodaje nowy wątek do tego nurtu; łączy z tradycjonalizmem agresywną ideologię *dżihadu*. Dając w ten sposób początek fundamentalizmowi islamskiemu, z jakim mamy do czynienia również współcześnie, gdyż właśnie na szkołę hanbalicką najczęściej powołują się obecnie fundamentaliści islamscy. Twórca tego nurtu trzymał się sztywno tekstu Koranu i sunny, odrzucał całkowicie posługiwanie się dialektyzmem rozumowym, nie dopuszczał także uzasadniania świętych tekstów, uważając to za profanację. Mimo, iż Ibn Tajmijja ostro krytykował interpretatorów Koranu, sam dopuszczał się interpretacji Świętej Księgi oraz sunny i hadisów. Gloryfikując „świętą wojnę”, cytował i komentował sury w sposób, który wyraźnie uzasadniał konieczność walki z niewiernymi. Jego rozumowanie było następujące: „każdy, kto usłyszał wezwanie Wysłannika Allacha, ale nie odpowiedział na nie, jest nieposłusznym i niewiernym. Nieposłuszny i niewierny to wróg Allacha i jego Wysłannika. Wróg Boga zasługuje na karę”. Dla zwolenników Ibn Tajmijja’ego dżihad był lepszym uczynkiem niż *hadżdż*, *umra*, modlitwa czy post w ramadanie. I mimo, że w Koranie odnaleźć można wiele sprzecznych z taką argumentacją, to jednak fundamentaliści przyjmują wygodny dla siebie zbiór fundamentów i posługują się nimi, jako pewnikiem niepodlegającym dyskusji, a tradycje przeciwstawne uznają za słabe i niepewne¹³.

¹² Tamże, s. 255–256.

¹³ E. Wnuk-Lisowska, *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu*, [w:] J. Drabina (red.), *Religia a wojna i terroryzm*, Kraków 2003, s. 111.

Do wieku XIX w wyniku kontaktów ze światem Zachodu i jego osiągnięciami, jak i również ciemną stroną tych relacji, m.in. kolonizacją, rodziły się tendencje bardziej radykalne, odrzucające wszystko, co nie pochodzi ze świata muzułmańskiego. Tendencje te łączy się zazwyczaj z polityzacją islamu, traktowanego, jako podstawa organizacji systemu państwowego i społecznego. Taki charakter miały idee działającego na półwyspie arabskim Muhammada Ibn Abdal-Wahhaba stanowiący swoisty pomost dla współczesnego dżihadu¹⁴.

Podstawą doktryny, która stała się fundamentem wahhabizmu, był postulat rygorystycznego monoteizmu *tahwidu*, rozumiany jako konieczność odrodzenia w islamie koncepcji Boga Jedyne. Wyróżnił dwa rodzaje *tahwidu*, z których pierwszym można określić jako bierny monoteizm tożsamy z wiarą w jednego Boga przeciwstawny drugiej odmianie czynnej, bo polegającej nie tylko na uznaniu jednego Boga, ale na aktywnym czczeniu go, połączonym z negacją wszelkiego politeizmu¹⁵. Cechą charakterystyczną ruchu stała się idea, że całe życie prawowiernego muzułmanina powinno być poświęcone umacnianiu i rozpowszechnianiu islamu, a z innowiercami i heretykami należy prowadzić świętą wojnę. Zapoczątkowany przez Abd-al-Wahhaba nurt wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się innych ruchów religijnych w całym świecie arabskim, zaś współcześnie stał się oficjalną doktryną Arabii Saudyjskiej. W ten sposób w XX wieku zwolennicy *wahhabizmu* znaleźli wielu sympatyków i wyznawców niemal we wszystkich krajach muzułmańskich. Dotykając naszych czasów w latach 1992–1994, takie organizacje, jak Towarzystwo Szamila czy Kongres Islamski utworzyły w Czechenii i Dagestanie sieć placówek, w których prowadzono nauczanie w duchu wahhabizmu. W ten sposób wahhabiści zręcznie wykorzystali dążenie Czecheńców do niepodległości, nadając ich walce wyzwoleniczy charakter¹⁶.

Lata dwudzieste XX w. przyniosły z sobą duże zmiany, powstały pierwsze ugrupowania fundamentalne o charakterze nowoczesnych partii politycznych. U progu XX wieku świat muzułmański był wstrząsany nacjonalizmem oraz fundamentalizmem religijnym. Rozpoczęła się długa droga wyzwania się spod dominacji politycznej i kulturowej Zachodu. Proces dekolonizacji stał się przyczyną renesansu rodzimych, tradycyjnych idei, które zyskały współczesne formy ideologiczne i polityczne. W życiu politycznym krajów arabskich nastąpiło odrodzenie koncepcji dżihadu interpretowanego jako święta wojna, chociaż orientaliści często podkreślają inne znaczenie tego terminu, czyli poszukiwanie prawdy (czynienie wysiłku – dżihada), podczas gdy militarny wymiar dżihadu może być akceptowany tylko w szczególnych okolicznościach¹⁷.

Pierwszym z ugrupowań o charakterze partii politycznych było Stowarzyszenie *Braci Muzułmanów*, założone w Egipcie w 1928 r. przez Hasana Al-Bannę, zaś największym filarem ruchu był Said Qutb (1916–1966) człowiek, który doktrynie islamskiego fundamentalizmu nadał ostateczny kształt, a bez którego funkcjonowanie wielu znanych

¹⁴ M. Lewicka, *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów – czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] R. Bäcker, S. Kitab (red.), *Islam a Świat*, Toruń 2003, s. 59–61.

¹⁵ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 69–71.

¹⁶ K. Kościelniak, dz.cyt., s. 56.

¹⁷ R. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny – studium antropologii polityki*, Toruń 2007, s. 171.

nam dzisiaj islamskich organizacji fundamentalistycznych nie byłoby po prostu możliwe. Said Qutb głosił światową dominację islamu oraz konieczność przejścia władzy przemocą przez rewolucyjną awangardę, która miałaby przeprowadzić odgórną islamizację i przywrócić Królestwo Boga trzema drogowskazami: Koranem, sunną i hadisami oraz dziejami cywilizacji muzułmańskiej. Said Qutb odrzucił pokojowe metody, opowiadając się wyłącznie za stosowaniem siły dla wyzwolenia świata inspirując wiele organizacji islamskich terrorystów. Obalenie świeckiej władzy *dżahilija* i ustanowienie zwierzchnictwa Boga miało się dokonać na drodze zbrojnej walki rewolucyjnej¹⁸. Olbrzymia popularność teologii politycznej Saida Qutba sprawiła, że działania Bractwa Muzułmańskiego nabrały nowego, szerszego rozmachu. Rozwijając swą działalność w Arabii Saudyjskiej, Bahrajnie a szczególnie w Sudanie Bractwo doczekało się udziału w strukturach sprawowanej w tych krajach władzy odwołując się w swych założeniach do utworzenia Republiki Islamskiej opartej o prawo *szariatu*. Proklamowanie islamskiej republiki w 1989 roku w Sudanie i zaprowadzenie islamskich porządków, arabizowanie mniejszości sudańskich, wytworzenie powszechnej kultury strachu stały się celem wojskowego reżimu, zaś wymóg przestrzegania szariatu doprowadził do trwającej od ponad pół wieku wojny domowej¹⁹. Niezwykle silnym impulsem do ofensywy islamu w ostatnich dekadach XX wieku była rewolucja Irańska i w jej następstwie utworzenie pierwszej islamskiej republiki. Na czele ruchu rewolucyjnego stał Ruhollah Chomeini, szyicki duchowny, od lat uznawany przez miliony irańskich szyitów za ich duchowego przywódcę, obdarzony przez nich tytułami imama i ajatollaha (z arab. „znak od Boga“). Samego Ajatollaha Chomeiniego można określić mianem inspiratora globalnego ruchu fundamentalistycznego. Duchowny przywódca Islamskiej Republiki Iranu wielokrotnie podkreślał konieczność zjednoczenia *sunnizmu i szyityzmu* w jeden islamski naród i stworzenia ogólnomuzułmańskiej wspólnoty politycznej oraz stworzenia nowego ładu międzynarodowego w postaci *Pax Islamica*²⁰. Istotnym elementem ideologii walki o zwycięstwo islamskiej rewolucji stało się dążenie do męczeństwa. W sferze walki zbrojnej była to postać aktów samobójczych, często wykorzystywano do tych aktów dzieci, które ginęły masowo na polu walki, np. podczas wojny z Irakiem, oczyszczając pola minowe lub atakując czołgi wroga jako żywe bomby²¹.

Radykalizm zbrojny przybiera różne postacie w zależności od kontekstu, jak choćby w przypadku Palestyny. Mamy tu na myśli Hamas oraz Palestyński Dżihad Islamski. Obydwa te ruchy należy umieścić na tle ostrej wojny o wyzwolenie Palestyny przeciwko Izraelowi, potędze, którą w życiu codziennym postrzega się jako siłę ciemną i niszczącą prawo Palestyńczyków do posiadania własnego państwa. Począwszy od lat 90., grupy te praktykowały džihad w formie męczeństwa. W szczególności młodzi aktywiści poświęcali swoje życie, wysadzając się w powietrze razem ze swoimi ofiarami, w skrajnej próbie przeniesienia „walki na drodze Boga” do samego serca miast izraelskich.

¹⁸ J. Danecki, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, 1991, s. 63–72.

¹⁹ R. Borkowski, dz.cyt., s. 186.

²⁰ M. Lang, dz.cyt., s. 113–128.

²¹ R. Borkowski, dz.cyt., s. 203–205.

Męczeństwo młodych, radykalnych bojowników ma ukazać narodowi palestyńskiemu, a także światu muzułmańskiemu, jakie jest zadanie prawdziwych wierzących, kiedy islam znajduje się w niebezpieczeństwie i trzeba poświęcić własne życie, aby go bronić. Radykalizacja takich postaw wpleciona jest palestyński system szkolnictwa kładący duży nacisk na stosowanie metod wychowawczych opartych na zasadach Koranu oraz wzbudzaniu wśród najmłodszych ideologii męczeństwa²².

Spotykamy również informacje o walce fundamentalizmu w Egipcie, gdzie z dużą siłą wracały frakcje, które odstępowały od bardziej umiarkowanej linii, szczególnie działania Islamskiego Dżihadu, grupy dowodzonej przez Salama Faraja, który przyznał się do zabójstwa prezydenta Anwara Sadata, oskarżonego o zdradę sprawy islamskiej, kiedy postanowił podpisać porozumienie pokojowe z Izraelem. Najczęściej ich celem są ataki na podmioty i symbole zepsutej władzy, jak i również chrześcijanie, żydzi, zachodni turyści oraz wszyscy, którzy są oskarżeni o bycie nosicielami nieczystych wartości. Wezwania do całkowitego zniszczenia Państwa Izrael to wątek, który często pojawia się w manifestach ideologicznych dzisiejszych organizacji fundamentalistycznych²³.

Konkludując, doszliśmy do najbardziej znanych współczesnych spadkobierców dżihadu w świecie islamskim poprzez ukazanie zjawiska fundamentalizmu islamskiego narastającego w XIX i XX wieku w wyniku kolonizacji oraz procesu dekolonizacji, ruchu, który rozwijał się w opozycji do wszystkich podstawowych wartości islamu. Nie bez znaczenia skutki II wojny światowej (powstanie państwa Izrael, współzawodnictwo z Zachodem) stały się przyczyną renesansu rodzimych tradycyjnych idei, zaś, represyjność, skorumpowanie w niektórych państwach arabskich stały się pod koniec XX wieku pożywką dla ideologii obiecujących odrodzenie poprzez sięgnięcie do prostych prawd leżących u źródeł rodzimej kultury islamu²⁴.

Dżihad w XXI wieku

W ostatnich dwóch dekadach XX w. można spotkać się w środkach masowego przekazu z kreowaniem wizerunku islamu jako religii archaicznej, obcej etnicznie, nastawionej negatywnie do postępu i świata zachodniego. Obraz ten, utrwalany w świadomości społeczeństw wysoko rozwiniętych przedstawia przeważnie przywódców religijnych lub politycznych świata muzułmańskiego jako przepelnionych nienawiścią i ignorancją. Religia w takich wypadkach staje się narzędziem doraźnej polityki, a „Bóg staje się zakładnikiem ludzkiej ambicji”. Sytuacja ta pogłębia poczucie niezrozumienia i wprowadza atmosferę nieufności, utrudniając konstruktywny dialog pomiędzy zainteresowanymi społeczeństwami. Ta ogromna niechęć i poczucie zagrożenia własnej kultury, która nierozdzielnie związana jest z religią, staje się doskonałym podłożem dla radykałów. Fundamentalisci dostrzegają konieczność wypowiedzenia dżihadu całemu światu

²² L. Nederland, *Teaching terror: how Hamas radicalizes Palestinian society*, [w:] <http://likud.nl/2001/02/teaching-terror-how-hamas-radicalizes-palestinian-society-likoed-nederland/>, data dostępu 16.05.2013 r.

²³ E. Pace, P. Stefani, dz.cyt., s. 88–91.

²⁴ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2005, s. 65.

zamieszkałemu przez ludzi niewierzących w Boga i stanowiących zagrożenie dla islamu. Można powiedzieć, że rozwój koncepcji dżihadu uwarunkowany jest kryzysem tożsamości muzułmanów oraz jest odpowiedzią na wszechogarniające masowe wzorce kulturowe napływające z Zachodu. Nie da się ukryć, że wraz z rozwojem globalizacji w jej aspekcie kulturowym nadszedł kryzys tradycyjnej religii. Religia, która od zarania ludzkości panowała niepodzielnie, globalizacja, nowoczesność nie zaspokoila tych pragnień tych wszystkich, którzy postanowili nie być nowocześni, co więcej, radykalizowała ich potrzeby, sprawiając, że tym głośniejsze domagają się powrotu do czasów przednowoczesnych albo takiego napięcia globalizacji, aby mogła współistnieć z religią. Niektóre radykalne odłamy fundamentalizmu islamskiego nie są przy tym wolne od idei totalitarnych²⁵.

Na przełomie XX i XXI w. Widoczny był wzrost aktywności radykalnych ugrupowań islamskich, które dla osiągnięcia zamierzonych celów stosują różnorodne metody walki o wpływy i władzę, niektóre na drodze pokojowych demonstracji, a niektóre w postaci aktów terrorów²⁶. Skrajni fundamentaliści odwołują się w swej działalności do autorytetu Boga, interpretując zasady wiary, które można usprawiedliwiać w odniesieniu do stosowania przemocy. Terroryzm oparty na religii przeplata się z uwarunkowaniami politycznymi. Fundamentalizm islamski w postaci terroryzmu jest w pewnym sensie odpowiedzią świata islamu na naciski Zachodu pod kątem modernizacji, globalizacji. Wzmoczone nastroje antyzachodnie zrodziły silniejszy zryw muzułmanów dążących do odbudowy wartości i znaczenia własnej kultury. Pojawia się tu nowy schemat: własne, idealne wartości mają w perspektywie doprowadzić do odwrócenia porządku świata, światowej strukturze politycznej, w której dominują kraje zachodnie i USA. Z tego też powodu terroryści podejmują działania samobójcze, które stanowią najskuteczniejszą broń przeciwko Zachodowi i noszonej przez nią globalizacji²⁷. Warto przy tym pamiętać, że im słabszy, im bardziej niepewny i zagubiony w swej marginalności jest potencjalny samobójca, tym większe prawdopodobieństwo gwałtownej i bezwzględnej reakcji w stosunku do obcego wroga

Wiele grup wzywających do terroru powstało w latach 90 XX wieku. Natomiast zyskały na sile w XXI wieku m.in. Islamski Dżihad Hamas, Hezbollah oraz Al-Kaida kierowana przez Osamę Bin Ladena. Dla tych grup oddalenie się od islamu przybiera formę dżihadu rozumianego jako „święta wojna“ prowadzona przede wszystkim przeciwko USA i Izraelowi i pozbyciem się zachodnim wpływów w Arabii Saudyjskiej. Tak wojowniczy islamizm przedstawia terroryzm i zamachy samobójcze, które miały miejsce w 2001 roku w Nowym Jorku i zburzeniu WTC jako symbolu upadku potęgi ekonomicznej USA, oraz w Madrycie w 2004 roku²⁸. Analizując akty terroryzmu przypisywane radykalnym ugrupowaniom islamistów, można dostrzec wszechstronność stosowanej taktyki i metod działania oraz masowy charakter przemocy. Ataki mają wywoływać określony efekt

²⁵ P. Paziński, *W imię Boga*, Armstrong, Karen, www.gazetawyborcza.pl/1,75517,2698024.html, data dostępu 16.05.2013 r.

²⁶ B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999, s. 87.

²⁷ A. Mrożek-Dumanowska, dz.cyt., s. 162.

²⁸ A. Heywood, *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007, s. 313.

psychologiczny, aby podkreślić za pomocą liczby ofiar i determinacji sprawców wymiar podejmowanych działań. Postawa ich bliskich ma stanowić element szeroko zakrojonej wojny psychologicznej, towarzyszącej działaniu o charakterze militarnym²⁹.

Warto przy tym pamiętać, że im słabszy, im bardziej niepewny i zagubiony w swej marginalności jest potencjalny samobójca, tym większe prawdopodobieństwo gwałtownej i bezwzględnej reakcji w stosunku do obcego wroga. Miejscem ataków „żywych bomb” są przeważnie naziemne środki komunikacji oraz wszelkie inne miejsca użyteczności publicznej. Wybrane cele gwarantują maksymalizację strat wśród ofiar i minimalizację nakładów. Zamachy uświadamiają społeczeństwu, które staje się ich obiektem, „bezradność” organów państwa. Każda z tego typu akcji terrorystycznych nacechowana jest właściwymi sobie elementami, na które składają się: skrajny indywidualizm i woluntaryzm, pogarda dla powszechnie uznawanych wartości społecznych, pogarda dla życia innych ludzi, osobista desperacja, zatracenie poczucia wszelkiej odpowiedzialności, w tym także moralnej, wobec społeczeństwa³⁰.

Kandydaci na męczenników wybierani są starannie i długo. Odseparowani od społeczeństwa, uzależnieni są od osoby lub osób odpowiedzialnych za przygotowanie ich do przyszłej akcji.

Kiedy dochodzi do spełnienia celu ich życia, nie są już oni powiązani ze społeczeństwem, są skupieni tylko na zadaniu, które mają wykonać. To, co jawi się przed jego oczami, to postawa męczennika. Taka postawę terrorystów islamskich określa się jako patologię moralną, polegającą na oderwaniu się samobójcy nie tylko od wartości i norm moralnych, ale również religijnych³¹. Mimo, iż terroryzm islamski ma często oblicze polityczne i jest skutkiem polityzacji religii, to jednak jest to terroryzm religijny, a uruchamiana przez niego przemoc jest w przekonaniu inicjatorów i wykonawców przede wszystkim aktem duchowym lub spełnieniem powinności wobec Boga. Dżihad na usługach terrorystów posiada m.in. wymiar transcendentny, a w zawiązku z tym wykonawcy aktu terroru nie są ograniczeni hamulcami politycznymi, moralnymi czy praktycznymi. Właśnie w powiązaniu aktu terroru z religią wyrasta kwalifikacja samobójcy jako męczennika (szahida) składającego indywidualną ofiarę z własnego życia dla wspólnoty muzułmańskiej. W ramach ogłoszonej wojny religijnej, dżihad, ofiara indywidualna jest najwyższym nakazem religijnym, za spełnienie którego obiecywane jest natychmiastowe dopuszczenie męczennika do raju po spełnieniu aktu ofiary. Samobójcy podejmują swoją misję dobrowolnie, nie tylko dla nagrody w niebie, ale także dla pokonania własnego zwątpienia, złości i bezsilności. Akt samobójczy to także bunt przeciwko własnej słabości, a uśmiercanie wroga zawarte w tym samym akcie czyni z zabójcy herosa zniszczenia³².

²⁹ M. Madej, *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001, s. 24.

³⁰ A. Górbel, *Prawno-międzynarodowe aspekty terroryzmu*, [w:] K. Sławik (red.), *Terroryzm aspekty prawno-międzynarodowe, kryminalistyczne i policyjne*, Poznań 1993, s. 32.

³¹ A. Mrożek-Dumanowska, *Nowe wartości kulturowe w epoce globalizacji*, [w:] J. Zdanowski (red.), *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005, s. 166–167.

³² Tamże, s. 168.

Samobójcze zamachy, jakie są udziałem członków Al-Kaidy oraz innych organizacji, tworzą dziś swoistą „kulturę śmierci“. Gotowość do popełnienia samobójstwa stała się miernikiem religijności i zaangażowania politycznego na obszarze Bliskiego Wschodu. Można też stwierdzić, że ataki terrorystyczne, niezależnie od obszaru, na jakim się pojawiają, pełnią funkcje destrukcyjne w stosunku do wartości ogólnoludzkich. Wysublimowana izolacja terrorysty, nawet wobec własnego społeczeństwa sprawia, że zjawisko terroryzmu w imię tzw. świętej wojny upośledza zdolność empatii i porozumiewania się z innymi, którzy też mogą stać się potencjalnymi ofiarami terroryzmu³³.

Zakończenie

Wydaje się, że zjawisko fundamentalizmu islamskiego jest dla muzułmańskich społeczeństw problemem niewiele mniejszym, niż dla krajów zachodnich. Ogromna popularność, jaką wśród muzułmańskich społeczności cieszą się idee nawiązujące do politycznej teologii Saïda Qutba, z jej wyraźną interpretacją pojęcia dżihadu jako narzędzia islamskiej ofensywy, musi budzić nasze jak najgłębsze zaniepokojenie. Pytanie o przyszłość islamskiego fundamentalizmu jest w gruncie rzeczy pytaniem o przyszłość samego islamu jako składnika ogólnoswiatowego dorobku cywilizacyjnego. Pewne jest, że działalność islamskich organizacji fundamentalistycznych jest jednym z głównych powodów napięć w relacjach pomiędzy Zachodem a światem islamu. Odpowiedzialność za rozwiązanie problemu stoi jednak przed jedną, jak i drugą stroną³⁴.

Konfrontacja między Zachodem a cywilizacją islamu polegająca na działaniach zbrojnych, ingerencji kolonialnej czy działalności misjonarskiej, nie stanowiła jedynej formy kontaktów na przestrzeni wieków. Obok tego rozwijała się działalność dyplomatyczna, obopólny wkład do rozwoju nauki. Islam i Zachód niekoniecznie jawiły się jako dwie wrogie cywilizacje, być może właśnie takie partnerskie stosunki między obiema cywilizacjami zostaną wypracowane w przyszłości. Być może pierwszym krokiem, jaki powinni wykonać, byłoby uzgodnienie we własnym gronie stanowiska w kwestii oceny fundamentalizmu i wykorzystywanego przez nich idei „świętej wojny”. Rozstrzygnięcie, mogłoby pochodzić z inspiracji, jakiej dostarcza Koran, a dokładniej – zdanie zawarte w 113 wersecie II sury Al-Baqarah.

„Jedni z was głoszą pokój i czynią dobro, inni zaś – wzywają do nienawiści, sieją śmierć i zniszczenie. Jak to możliwe, skoro wszyscy czytacie tę samą Księgę³⁵.”

Bibliografia

- Bielawski J., *Koran Sura IX* [w:] <http://www.poznajkoran.pl/koran/9/>, data dostępu 15.05.2013.
Bielawski J., *Koran*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

³³ R. Borkowski... dz.cyt., s. 173.

³⁴ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003, s. 359–372.

³⁵ J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986, sura II – 113.

- Borkowski R., *Terroryzm ponowoczesny – studium antropologii polityki*, Toruń 2007.
- Danecki J., *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3.
- Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998.
- Górbel A., *Prawno-międzynarodowe aspekty terroryzmu*, [w:] K. Sławik (red.), *Terroryzm aspekty prawno-międzynarodowe, kryminalistyczne i policyjne*, Poznań 1993.
- Heywood A., *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007.
- Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999.
- Kepel G., *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003.
- Khoury A. T., *Wojna i przemoc w islamie*, [w:] E. Grundmann, H.P. Muller (red.), *Wojna i przemoc w religiach świata – fakty i przyczyny*, Kielce 2006.
- Kościelniak K., *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2006.
- Kukulka J., *Historia powszechna stosunków międzynarodowych 1945–2000*, Warszawa 2007.
- Lang M., *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód”, nr 1, 2004.
- Lewicka M., *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów – czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] R. Bäcker, S. Kitab (red.), *Islam a świat*, Toruń 2003
- Madej M., *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001.
- Malik R., *Fundamentalizm oznacza czystość. Rozmowa z Rezą Astaneparastem, ambasadorem Iranu w Polsce*, „Rzeczpospolita”, 24 IV 1995.
- Minois G., *Dżihad połączenie walki duchowej ze świętą wojną*, [w:] *Kościół i wojna*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998.
- Mrozek-Dumanowska A., *Nowe wartości kulturowe islamu w epoce globalizacji*, [w:] J. Zdanowski (red.), *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005.
- Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988.
- Nederland L., *Teaching terror: how Hamas radicalizes Palestinian society*, <http://likud.nl/2001/02/teaching-terror-how-hamas-radicalizes-palestinian-society-likoed-nederland/>, data dostępu 16.05.2013.
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002.
- Paziński P., *W imię Boga, Armstrong, Karen*, www.gazetawyborcza.pl/1,75517,2698024.html, data dostępu 16.05.2013.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Wnuk-Lisowska E., *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu*, [w:] J. Drabina (red.), *Religie a wojna i terroryzm*, Kraków 2003.

Janusz Ostrowski

Janos Kis, *Polityka jako problem moralny*

Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013, stron 473.

Problem moralny w polityce stał się w dobie globalizacji bardzo istotnym, ale nie nowym zjawiskiem. Skutki wypowiedzianych słów czy decyzji politycznych przekładały się niejednokrotnie w różnych systemach politycznych na większą lub mniejszą ich moralną ocenę. Obecnie w narodowych demokracjach (szczególnie tych młodych) uwiarygodnianie moralnością zachowań polityków jest wśród społeczeństw jednym z elementów uwiarygodniających działania polityczne. Odwoływanie się więc do moralności w nowożytniej polityce stało się bardzo powszechne.

„[...] polityka nie jest domeną moralności”¹, pisze Janos Kis w swojej książce *Polityka jako problem moralny* wydanej przez Wydawnictwo Universitas (Kraków, 2013). Autor wskazuje, iż celem jego opracowania jest, między innymi, wyjaśnienie dwulicowości postaw opinii publicznej w demokratycznym państwie prawa wobec etyki działań politycznych, a także opisanie takich racjonalnych teorii moralnych, które nie byłyby jednocześnie teoriami utopijnymi, ani też, jak określa autor „[...] zachęcały do samozadowolenia w obliczu obyczajów typowych dla dzisiejszego demokratycznego przywództwa politycznego”².

Globalny świat przeżywa kryzys rozczarowania instytucjami politycznymi, takimi jak: państwo – przerzucające na swoje społeczeństwa koszty związane z kryzysem gospodarczym, partiami politycznymi czy bezkarnymi i niekontrolowanymi działaniami korporacji ponadnarodowych. Wobec czego, upowszechnił się pogląd, iż polityka znajduje się w stanie całkowitego moralnego upadku³. Stąd pozorny wniosek, iż moralność

¹ J. Kis, *Polityka jako problem moralny*, Universitas, Kraków 2013, s. 25.

² Tamże, s. 11.

³ Tamże, s. 7.

polityczna dzisiejszych demokratów stała się bardziej nieuczciwa i niełojalna wobec społeczeństw, aniżeli w wiekach minionych.

Janos Kis nie całkiem jest zdecydowany podzielać takie stanowisko. Błyskawiczny przepływ informacji, uwiarygodnienie się środków masowego przekazu spowodowały konieczność otwarcia się na opinię publiczną tych instytucji państwa, które dotychczas ograniczały strategiczne informacje o działaniach politycznych lub wręcz je ukrywały. Zatem społeczeństwa przeszłe, mniej doinformowane nie miały powodu, by kwestionować decyzje rządzących jako więcej lub mniej moralne.

Autor sugeruje, iż to, co my, demokratyczne społeczeństwo, możemy uważać za spadek moralny polityków, jest – między innymi – następstwem nagłego wybuchu transparentności i wzrostu odpowiedzialności za państwo. Zatem również prawdopodobne może być, iż poczucie moralnego politycznego upadku jest częściowo nieuzasadnione⁴.

Wskazuje też pewne wady systemu demokracji (wpływające na osłabienie politycznych morale), takie jak: głęboka przepaść pomiędzy instytucjami publicznymi a obywatelskimi. Według Janosa Kisa szkodzi to integracji polityki państwa, osłabiając obywatelskie poczucie prawa, zniechęcając ich do popierania takiej polityki państwa, na której efekty trzeba czekać nierzadko latami. „[...] czyni to obywatele podejrzliwymi wobec rządów prawa oraz procesów współzawodnictwa, będącego istotą nowoczesnej wielopartyjnej demokracji, a ogólnie rzecz biorąc sprawia, że stają się oni bardziej podatni na retorykę populistyczną”⁵.

Odwołuje się wielokrotnie do klasyków teorii moralności w polityce, takich jak: Machiavellego, Hoobesa, czy Hume’a i Kanta, aż do weberowskiego wzorca etyki w przywództwie politycznym. Ich teorie moralne stanowią bazę do zdefiniowania dzisiejszych doktryn moralnych w polityce. Wymienia je i – w pewien swoisty dla siebie sposób – klasyfikuje, niekiedy łączy je razem tworząc tezy pośrednie. Podaje też liczne przykłady, te dobre, jaki te negatywne w nowożytnych działaniach politycznych, o przesłankach odpowiedzialności politycznej i moralnej.

Szczególne *novum* nadaje książce przedstawienie problemu oceny moralnej w teorii politycznej, nie jako wyniku działania przywódców i jego biernego osądu, ale przede wszystkim w jaki sposób radzi sobie z politykami przekraczającymi standardy moralne, cała wspólnota polityczna. Bowiem podstawowym pytaniem o moralność w działaniach politycznych dotyczących systemu demokratycznego (według autora) nie jest to, jak politycy powinni postrzegać swe działania i jak my je oceniamy, lecz w jaki sposób na nie reagujemy. „[...] zamiast skupiać się na pytaniu, jak przywódcy polityczni winni odpowiadać na dokonywane przez siebie wybory czynów brudzących ręce, pytałem, w jaki sposób (demokratyczna) wspólnota polityczna powinna postępować z politykami, którzy brudzą sobie ręce, postępując we właściwy sposób”⁶.

A’propos polityków „brudzących sobie ręce”: należy podkreślić, iż związek pomiędzy działaniami politycznymi, a postawą moralną społeczeństwa wpłynął na taką konstrukcję demokratycznego państwa, która wymusza na decyzjach politycznych pewne

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 432.

określone minimum moralne. Owo minimum moralne to granica, do której opinia publiczna jest w stanie zaakceptować działania polityków o „brudnych rękach”. Poniżej tego minimum żadne działania polityczne nie są już przez społeczeństwo akceptowalne, bez względu na pozytywność ich skutków.

System zachodniego ładu politycznego zdominowany przez globalne przekształcenia wymusza spojrzenie na działania polityczne z punktu widzenia moralnego, nie jak na zjawiska obok nas, ale na zjawiska, w których uczestniczymy.

Moralność w świecie polityki staje się zatem bardziej globalna, gdyż coraz to większe grono różnego rodzaju społeczeństw i nacji ocenia działania polityków, pozornie o znaczeniu lokalnym, ale o skutkach nierzadko przekraczające te granice. Zatem indywidualna ocena decyzji politycznych nie daje prawdziwego obrazu moralnego ich osądu. Osąd moralny następuje wtedy, gdy wszyscy, których skutki takiej decyzji dotyczą, osądzą ją jako mieszczącą się w ich normach moralnych.

Ze względu na bardzo zróżnicowane poglądy moralne społeczeństw globalnych jest to prawie niemożliwe, chyba, że określone zostanie pewne uniwersalne moralne minimum⁷ dla działań politycznych w globalnej rzeczywistości politycznej.

Bibliografia

Kis J., *Polityka jako problem moralny*, Universitas, Kraków 2013.

Walzer M., *Moralne maksimum, moralne minimum*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

⁷ Więcej na temat moralnego minimum i maksimum: Walzer M., *Moralne maksimum, moralne minimum*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

Katarzyna Tłuczek

Andrzej Zwoliński, *Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny*

Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, stron 271.

Samobójstwo jest zjawiskiem niezwykle dynamicznym, złożonym i niejednoznacznym do określenia. Stanowi wypadkową wielu czynników: społecznych, kulturowych, biologicznych oraz psychologicznych. Każda śmierć samobójcza jest sytuacją przekroczenia granicy..., granicy pomiędzy przysłowiowym być a nie być z której nie ma już odwrotu.

Dane statystyczne pokazują, że liczba samobójstw rośnie w miarę rozwoju cywilizacji. Światowa Organizacja Zdrowia¹ podaje, iż każdego roku prawie milion osób umiera z powodu śmierci samobójczej (co daje wskaźnik 16 osób na 100,000). W konsekwencji, samobójstwo popełniane jest na świecie co 40 sekund. Szacuje się, że do roku 2020 wskaźnik samobójstw znacznie wzrośnie i co 20 sekund ludzie będą nieodwracalnie rezygnować z dalszej egzystencji. Warto dodać, że samobójstwa obecnie stanowią trzecią wiodącą przyczynę śmierci ludzi na świecie. Powyższe dane wskazują, że zjawisko to staje się istotnym problemem, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym, a także wyzwaniem dla współczesnego świata, w tym również świata nauki. Bez wątpienia, kwestia śmierci samobójczej nie może pozostać tematem tabu. Zjawisko o takiej skali trzeba dobrze poznać, poddać analizie i wyciągnąć wnioski, aby móc skutecznie z nim walczyć.

Na polskim rynku wydawniczym nie znajdziemy wielu naukowych opracowań dotyczących zjawiska samobójstw, choć w ostatnich latach ukazuje się ich coraz więcej. Klasyczną pozycją w tej tematyce jest *Suicydologia* Brunona Hołysta – ojca polskiej suicydologii – wydana w 2002 roku. Zawiera ona szczegółową analizę zjawiska samobójstw w ujęciu wielu dyscyplin naukowych, metodologię badań suicydologicznych,

¹ http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/ data dostępu 29.06.2013.

a także program pomocy osobom, które dokonały zamachów samobójczych. Jest to, jak do tej pory, pozycja najbardziej rozbudowana (zarówno jeżeli chodzi o metodologię, profilaktykę, dane statystyczne, jak i opis szczegółowy zjawiska) i kompletna. Kolejną klasyczną publikacją z zakresu powyższej tematyki jest analiza socjologiczna samobójstwa w kontekście zmian społecznych dokonana przez znaną socjolog Marię Jarosz. Pozycja wydana w 1997 roku pod tytułem *Samobójstwo* doczekała się wznowienia w 2004 roku (*Samobójstwa. Ucieczka przegranych*). Autorka, poprzez analizę zachowań autodestrukcyjnych, odkrywa zaskakujące prawidłowości życia społecznego w różnych czasach i kulturach, głównie jednak skupiając się na okresie transformacji w polskim społeczeństwie. Jest to jednak typowo socjologiczne ujęcie problemu. Inne tytuły dotyczące tej tematyki to prace B. Pileckiej dotyczące głównie kwestii samobójstw wśród młodzieży, opracowania A. Suchańskiej odnoszące się do psychologicznego ujęcia zjawiska, a także *Etyczne ujęcie samobójstwa* w opracowaniu T. Ślipko lub *Idea samobójstwa w filozofii* – J. Marxa.

W 2013 roku na polskim rynku wydawniczym ukazała się książka pt. *Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny* Andrzeja Zwolińskiego – profesora nauk teologicznych, socjologa, sektologa. Mając w świadomości pełny obraz zjawiska samobójstw zaprezentowany przez Hołysta, podeszłam z lekką obawą do recenzowanej publikacji. Kierowała mną jednak nieodparta ciekawość uzyskania aktualnego obrazu dotyczącego problematyki samobójstw. Jedno jest pewne, Zwoliński prezentuje wielowymiarowość zjawiska, próbując osadzić je w czasach współczesnych, nie zapominając jednak o historii i „garści” aktualnych statystyk.

Publikacja rozpoczyna się od próby określenia, czym jest zjawisko samobójstw, jak jest definiowane z punktu widzenia różnych dyscyplin naukowych. Autor próbuje zaprezentować pełny obraz znaczeniowy pojęcia, przytaczając m.in. cztery podstawowe kategorie działań samobójczych (samobójstwo bezpośrednie, pośrednie, narażenie życia na niechybną śmierć, narażenie życia na prawdopodobną śmierć). Następnie prezentuje typologie samobójstw, odwołując się do pioniera socjologii w zakresie badania zjawiska śmierci samobójczej, jakim był bez wątpienia Emil Durkheim. Przedstawia również kategorie samobójstw dostarczone przez psychologię, nie zapominając wspomnieć o dokonaniach Zenony Płużek w tej dziedzinie.

W kolejnym rozdziale prof. Zwoliński zaprasza nas do odbycia niezwykle interesującej podróży przez różne epoki historyczne, począwszy od antyku, aż po współczesność, podczas której prezentuje odmienne podejście do samobójstw. Analizuje ogólne trendy śmierci samobójczej w poszczególnych okresach dziejów ludzkości. Odnosi się przy tym do literatury z danego okresu, co stanowi dodatkowy walor książki. Opisuje pokrótce „syndrom Wertera” oraz motyw samobójczej śmierci w twórczości Mickiewicza. Dotyka również tematu samobójstw wśród polskich prozaików i poetów. Jest to jeden z ciekawszych rozdziałów książki, który daje nam szerokie spektrum spojrzenia na analizowane zjawisko w odniesieniu do różnych kultur. Uzupełnieniem do powyższych rozważań jest osobny rozdział poświęcony podejściu prawa do kwestii samobójczej śmierci w poszczególnych okresach historycznych oraz część poświęcona stosunkowi filozofów starożytnych, okresu średniowiecza oraz nowożytnych do analizowanego zjawiska.

Każdy myśliciel, w zależności od okresu, w którym żył i tworzył, miał odmienną ocenę moralną samobójstwa. W dziejach myśli filozoficznej ukształtowały się zatem dwa nurty oceny etycznej śmierci samobójczej – zrzeszający jej zwolenników (m.in. egzystencjaliści, utylitaryści) oraz przeciwników (filozofowie starożytni, filozofowie okresu średniowiecza). W recenzowanym opracowaniu znajdziemy poglądy obu tych stron.

Interesujący jest także rozdział dotyczący tematyki samobójstw w odniesieniu do największych doktryn religijnych. Głos duchownych na temat śmierci samobójczej odgrywał w ciągu wieków bardzo istotną rolę, zwłaszcza w społeczeństwach chrześcijańskich, gdyż wpływał znacząco na prawodawstwo państwowe oraz kształtował sposób myślenia społeczeństwa w tej kwestii. Zwoliński na wstępie tej części swojej pracy prezentuje praktyki stosowane przez ludy pierwotne, m.in. takie jak: ludy Ugandy, Joruba, Masajowie, Buriaci i wiele innych oraz ich sposób postrzegania samobójstwa. Jest to niezwykle fascynująca, ale i krótka (nad czym ubolewam) podróż ukazująca wierzenia i rytuały pierwotnych kultur. Autor jednocześnie odnosi się do zjawiska śmierci *voodoo* czy rytuału *sati*. Następnie przedstawia stosunek hinduizmu, buddyzmu i islamu do śmierci samobójczej. Co najważniejsze, czyni to w sposób bardzo przystępny tak, aby czytelnik mógł dostrzec specyfikę myślenia o śmierci samobójczej, każdej z wyżej wymienionych religii. Z racji swoich zainteresowań naukowych porusza temat samobójstw w wybranych sektach, takich jak: Świątynia Ludów, Odłam Dawidowy czy Świątynia Słońca. Szeroko omawia również podejście Kościoła katolickiego do kwestii samobójstw – począwszy od Starego Testamentu przez Nowy Testament aż po stanowisko współczesnego Kościoła, w tym poglądów Jana Pawła II. Zwoliński jako teolog wykazuje się dużą znajomością zarówno wybranych doktryn religijnych, jak i poszczególnych encyklik czy kodeksu prawa kanonicznego w odniesieniu do pochówku osób, które popełniły samobójstwo.

Równie ciekawy jest rozdział poświęcony tematyce samobójstw altruistycznych, będących aktem heroizmu, odwagi, ale także protestu czy manifestacji pewnych idei. Autor nie ogranicza się jedynie do analizy zjawiska w dawnych kulturach (np. *seppuku* w kulturze japońskiej), ale podaje konkretne przykłady samobójstw o charakterze altruistycznym z okresu np. II wojny Światowej (pakty samobójcze – Wrocław 1945, „żywe torpedy” – Kampania Wrześniowa 1939). Zwraca uwagę na samobójcze loty *kamikadze* (wojna japońsko-amerykańska), czy „żywe bomby” (Liban, lata 70 i 80-te XX wieku). Wspomina o samobójczych atakach terrorystycznych jako jednej z odmian samobójstwa altruistycznego. Zwoliński porusza również bardzo istotny w kontekście ostatnich wydarzeń² problem dotyczący samospalenia, przytaczając konkretne przykłady osób (w tym także Polaków), które dokonały takich aktów w imię manifestacji ważnych idei, sprzeciwu czy walki z reżimem.

Kolejne rozdziały zawierają analizę zjawiska w aspekcie socjologii i psychologii. Autor odwołuje się do tradycyjnych koncepcji z zakresu wyżej wymienionych nauk. Porusza problem samobójstw w wyniku izolacji społecznej czy nacisku grupowego. Prezentuje motywy i uwarunkowania samobójczej śmierci z punktu widzenia psychologii

² 12 czerwca 2013 roku 56-letni mężczyzna podpalił się pod Kancelarią Premiera.

chociażby Freuda, Adlera, Froma, czy bardziej współczesnych, jak Ringla. Zwraca uwagę na zjawisko pustki egzystencjalnej, która jest znakiem naszych czasów, odwołując się do koncepcji Ciorana (nihilizm) czy Frankla. W dużym skrócie prezentuje analizę przyczyn samobójstw w wyniku lęku, depresji czy chorób psychicznych.

Obecnie możemy zaobserwować trend „odmłodzenia struktury samobójczej”, o czym wspomina Zwoliński w osobnym rozdziale poświęconym analizie samobójstw wśród dzieci. W tej części swojej pracy autor analizuje przyczyny śmierci samobójczej u młodych osób, zwracając uwagę na zgubny wpływ Internetu, który wręcz zachęca do popełnienia samobójstwa i przyczynia się do zwiększenia ich liczby wśród coraz młodszych ludzi. Globalna sieć potęguje falę samobójstw i staje się przestrzenią do zawierania pakatów samobójczych, o czym pisze Zwoliński, podając konkretne przykłady mające miejsce w Polsce. Odnosi się do wpływu określonej muzyki na postawę przyszłego samobójcy oraz maluje obraz kondycji współczesnej młodzieży. Przytacza mało znaną w Polsce kategorię *hikikomori* – młodych ludzi, którzy izolują się od świata. Autor, co istotne, opisując czynniki, które mogą przyczynić się do zwiększenia ryzyka samobójstw u dzieci i młodzieży, zwraca uwagę czytelnika na aktualność tego problemu.

Niezwykle ważnym, a według mnie mało rozwiniętym, tematem w recenzowanej publikacji jest profilaktyka presuicydalna i postsuicydalna. Zwoliński podaje ogólne informacje na temat polityki instytucjonalnej w zakresie zapobiegania samobójstwom, opisuje także symptomy zachowań samobójczych oraz pewne stereotypy, które wpływają znacząco na rozumienie samej problematyki. Odczuwam jednak niedosyt, jeżeli chodzi o kwestię przytoczenia przez autora konkretnych przykładów praktyk stosowanych w zakresie profilaktyki presuicydalnej w szkołach. Jest to niezwykle istotne ze względu na rosnącą liczbę samobójstw wśród młodych ludzi. W polskiej literaturze temat ten jest mało rozpowszechniony i, mam wrażenie, ciągle marginalizowany. Brakuje konkretnych programów profilaktycznych skierowanych do jednostek edukacyjnych. Szkoła przecież powinna być miejscem, w którym realizowane są wszelkie działania na rzecz poprawy jakości życia dzieci i młodzieży. W myśl dewizy zaczerpniętej z mądrości Talmudu: „Kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat”.

Cechą charakterystyczną czasów, w których przyszło nam żyć jest różnorodność, pluralizm, brak stałych drogowskazów, niejednoznaczność, ostro zarysowujący się relatywizm moralny, brak stałego punktu odniesienia, pogłębiający się kryzys gospodarczo-polityczny czy rozluźnienie więzi międzyludzkich. To wszystko wpływa na kondycję współczesnego człowieka. Osamotnienie, brak duchowego zakorzenienia czy perspektyw na przyszłość może prowadzić do anomii, nihilizmu oraz pustki egzystencjalnej, a w konsekwencji do podjęcia przez jednostkę ostatecznej decyzji o rezygnacji z życia. Internet staje się, dodatkowo, medium wręcz zachęcającym, zwłaszcza młodych ludzi, do samobójstwa. W ramach szeroko rozumianej profilaktyki ważne jest, aby na rynku wydawniczym pojawiały się naukowe opracowania dotyczące zjawiska samobójstw

tak, aby nauczyciele, wychowawcy czy rodzice mogli zapoznać się ze współczesnymi trendami dotyczącymi tej kwestii. Prof. Zwoliński pokazuje szerokie tło problemu, prezentując szczegółowo typologię, historię, stosunek religii do samobójczego aktu, odnosząc się przy tym do różnych dyscyplin naukowych takich jak psychologia, prawo czy socjologia. Ujmuje on zjawisko samobójstw (w tym samobójstwa wspomagane oraz eutanazję) w sposób interdyscyplinarny, co jest dużą zaletą recenzowanego opracowania. Rozdziały uzupełniają się i przenikają, co daje szeroki ogląd analizowanego zjawiska. Poza tym praca napisana jest w sposób zwięzły, konkretny i zrozumiały dla przeciętnego czytelnika. Ważne jest również osadzenie problemu śmierci samobójczej we współczesnych realiach oraz opis konkretnych jej przykładów. *Samobójstwo jako problem osobisty i społeczny* nie będzie niczym odkrywczym dla znawców zagadnienia, jednak może stanowić (oprócz pracy Hołysta) kompendium wiedzy z zakresu suicydologii, gdzie znajdziemy niezbędne informacje dotyczące samobójstw zebrane w jednej publikacji. Studium samobójstwa zaprezentowane przez Zwolińskiego mogłoby jedynie zostać uzupełnione o konkretne dane dotyczące programów profilaktycznych, jakie są realizowane, np. w szkołach, w Polsce i na świecie. Całość jednakże skłania do ponownej refleksji nad zjawiskiem samobójstw, uświadamiając nam, że problem ten nie zniknął, a wręcz się pogłębia i wymaga podjęcia konkretnych działań o charakterze profilaktycznym.

ARTYKUŁY – Dyskusje – eseje

Marek J. Malinowski Różnicowania i różnorodność polityczna, społeczna, kulturowa, religijna, ideologiczna, militarna, ekonomiczna i cywilizacyjna współczesnego świata (Różne opcje i alternatywy. Refleksje osobiste)

Stanisław Sulowski Próba kulturowej interpretacji polityki uprawianej w demokratycznych systemach politycznych

Koray Tütüncü The Law or the War of Peoples? Rawls versus Elstain on Universal Justice

Borys Nowak Czy możliwa jest dzisiaj wspólnota etyczna?

Edyta Pietrzak Implications of Globalization for the Idea of Civil Society

Radosław Kamiński Samorząd terytorialny w świetle zasady subsydiarności

Kamila Lasocińska Różnicowanie współczesnych biografii a potrzeba refleksyjności w rozwoju osób dorosłych

Ilona Balcerczak Człowiek wrzucony w świat w koncepcji Václava Havla

Agata Szkopińska Obecna nieobecność. Ewangelicy na Sejneńszczyźnie. Dziedzictwo kulturowe jako źródło historii

Mariusz Strużyński Śmierć na drodze Boga – koncepcja dżihadu we współczesnym świecie

Recenzje

Janusz Ostrowski Janos Kis, *Polityka jako problem moralny*

Katarzyna Tłuczek Andrzej Zwoliński, *Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny*

