

Kazimierz Czerwiński

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Nowoczesne społeczeństwo obywatelskie wobec wybranych aspektów globalizacji w kontekście bezpieczeństwa

Abstract. Globalization and modernity bring significant changes, including in the sphere of identity of individuals. Additional complications provides the increasing multiculturalism, which may give rise to numerous conflicts. One of the idea of democracy – agonic democracy provides a method of dealing with conflict, by creating mechanisms to secure its articulation and resolution. This requires constant discussion and a strong civil society. The question arises: whether it is possible global civil society?

Key words: globalization, modernity, multiculturalism, conflict, agonic democracy, debate, civil society.

Uwagi wstępne

Demokracja rozumiana tylko proceduralnie, jako zespół instytucji prawno-ustrojowych umożliwiających pokojową zmianę władzy politycznej, jest bytem „pustym”, o ile nie zostanie wypełniona treścią, określaną mianem demokracji substancjalnej (zob. Kuniński 2004: 116). Owey „treści” nie można zadekretować ani wprowadzić żadną ustawą – musi się mozolnie rodzić i kształtować z aktywności obywateli, takich, którzy mają na uwadze coś więcej, niż tylko pomyślność swoją i swoich najbliższych, ale potrafią rozumować i działać w kategoriach dobra wspólnego. Tę treść demokracji substancjalnej określa się jako społeczeństwo obywatelskie.

W obliczu obecnej fazy modernizacji, określanej jako ponowoczesność lub późna nowoczesność, której główne przejawy i aspekty rozpoznawane i definiowane są m.in. jako globalizacja, zderzenie cywilizacji, wielokulturowość, społeczeństwo ryzyka, relatywizacja, płynna tożsamość itp., społeczeństwo obywatelskie musi wciąż przeddefiniowywać swoje cele, obszary działań i same działania. Społeczeństwo obywatelskie w szczególności działa na rzecz swoiście pojmowanego bezpieczeństwa jednostek i wspólnot; to z powodu zagrożenia jakichś interesów, dla zabezpieczenia jakichś praw, rozwiązania jakichś problemów ludzie zrzeszają się, by działać wspólnie. Tymczasem liczne diagnozy wskazują, że właśnie bezpieczeństwo staje się współcześnie dobrem deficytowym. Działające adekwatnie do zmieniają-

cych się zagrożeń społeczeństwo obywatelskie może więc być źródłem nadziei w „płynnych” czasach.

Prezentowany tekst poświęcony jest analizie wyzwań, przed jakimi stają współczesne modernizujące się społeczeństwa oraz możliwości, jakie w mierzeniu się z tymi wyzwaniami ma (może mieć) nowoczesne społeczeństwo obywatelskie.

Globalizacja

Ujmuje się ją zazwyczaj jako zbiór wielokierunkowych i wielopłaszczyznowych procesów, które zachodzą przede wszystkim w obszarach gospodarki, handlu międzynarodowego i masowego komunikowania (zob. Borkowski 2003: 11). Jürgen Habermas (2009: 127) – za Giddensem – definiuje globalizację jako „zagęszczenie stosunków o wymiarze światowym, które skutkują zwrotnym oddziaływaniem na siebie zdarzeń lokalnych i odległych”. Natomiast Jerzy Baradziej określa ją jako „[...] wielowymiarowy proces obejmujący zmiany zachodzące w sferze kultury, społeczeństwa i cywilizacji w skali całego świata, polegający na unifikacji sposobów produkcji, sprzedaży i konsumpcji dóbr a także ekspansji i dominacji euro-amerykańskiego wzoru cywilizacyjnego i związanego z nim stylu życia” (2008: 239–240).

Edmund Wnuk-Lipiński (2004: 23–25) wyróżnia w nowożytnej historii trzy fale globalizacji: pierwsza związana była z tzw. wielkimi odkryciami geograficznymi, druga – mniej może spektakularna – z rewolucją przemysłową, trzecia ma miejsce obecnie; jej głównym przejawem jest zaś „asymetria pomiędzy globalną dużą ruchliwością kapitału oraz relatywnie niską ruchliwością siły roboczej” (*ibidem*: 25).

Tenże autor twierdzi, że trzecia fala globalizacji wnosi do wspólnot lokalnych „[...] przynajmniej trzy zjawiska w sposób istotny naruszające ukształtowane wcześniej i stabilne w czasie poczucie tożsamości, a mianowicie:

- 1) relatywizację;
- 2) fragmentaryzację;
- 3) detradycjonalizację” (*ibidem*: 219).

Manuel Castells wskazuje trzy fundamentalne zagrożenia dla tożsamości jednostek, związane z globalizacją:

- 1) sama globalizacja „[...] która narusza autonomię i lokalność instytucji oraz systemów komunikowania się, w których ludzie przywykli żyć”;
- 2) relatywizacja, elastyczność i wzrastająca rola ponadlokalnych powiązań;

3) kryzys rodziny patriarchalnej (za: *ibidem*: 236–237).

Robert Borkowski – występujący z pozycji chrześcijańskiej nauki społecznej – wskazuje dalsze zagrożenia: „Rynek wywiera wpływ na kulturę obywatelską i dobro publiczne oraz przeinacza idee polityczne. Przede wszystkim następuje osłabienie roli państw narodowych i ograniczenie ich suwerenności na rzecz zwiększenia znaczenia wielkich transnarodowych korporacji (zwanych przez badaczy także postnarodowymi lub wręcz antynarodowymi)” (2003: 20).

Oprócz zagrożeń globalizacja niesie również – zarówno dla jednostek, jak i państw – liczne korzyści, jednakże w tym tekście analiza dotyczy przede wszystkim zagrożeń dla szeroko pojętego bezpieczeństwa. Ważnym aspektem globalizacji jest to, co bywa określane jako ekspansja nowoczesnych wzorów życia. Czym jest nowoczesność?

Nowoczesność

Anthony Giddens dostrzega we współczesności dwa powiązane obszary transformacji: „Z jednej strony, mamy do czynienia z rozprzestrzenianiem się nowoczesnych instytucji, które ulegają uniwersalizacji za pośrednictwem globalizacji. Z drugiej, zachodzą procesy celowej zmiany, które można określić mianem radykalizacji nowoczesności. Są to procesy *wymywania*, drażenia i problematyzacji tradycji” (2009: 80). A w innym miejscu pisze, że społeczeństwo nowoczesne to takie, „w którym więzi społeczne trzeba *wytwarzać*, a nie dziedziczyć po przeszłości” (*ibidem*: 143).

Zygmunt Bauman (2007: 7) pisze: „Przynajmniej w ‘rozwiniętej części naszej planety’ w ostatnich dziesięcioleciach zaszło lub wciąż zachodzi kilka blisko ze sobą powiązanych zmian, które tworzą nowe i w istocie bezprecedensowe warunki życia, powołując przy tym do istnienia cały szereg niespotykanych dotąd wyzwań”. Następnie wymienia (*ibidem*: 7–11) i szczegółowo analizuje pięć grup owych zmian. Oto one:

1. „[...] przejście od ‘stałej’ do ‘płynnej’ fazy nowoczesności, to jest warunków, w których formy społeczne (struktury ograniczające indywidualne wybory, instytucje stojące na straży powtarzalności rutyn i wzorów akceptowalnych zachowań) nie są już w stanie (i już się tego od nich nie oczekuje) trwać długo w jednym kształcie, ponieważ rozkładają się i topnieją w czasie krótszym niż ten potrzebny do ich powstania, i zaczynają upływniać się, kiedy tylko powoła się je do życia” (*ibidem*: 7);
2. „[...] separacja i zbliżający się ostateczny rozwód władzy i polityki [...]. Duża część władzy efektywnego działania, która niegdyś znajdowała się w rękach nowoczesnego

państwa, przenosi się dziś do – wymykającej się politycznej kontroli – globalnej (i pod wieloma względami eksterytorialnej) przestrzeni” (*ibidem*: 8).

3. Stopniowy zanik opartego na państwie lub innych wspólnotach ubezpieczenia od indywidualnego niepowodzenia i nieszczęścia. Jednostka została wystawiona na ryzyko i „kaprysy rynku towarów i pracy”. Społeczeństwo w coraz większym stopniu jest traktowane jako względnie luźna „sieć”, a nie struktura, czy trwała całość.
4. Upadek długoterminowego myślenia, planowania i działania oraz zanik społecznych struktur, w których było to możliwe. W konsekwencji ma miejsce zasadnicza dewaluacja takich kategorii, jak rozwój, dojrzewanie, kariera, postęp. Życie staje się coraz bardziej sfragmentaryzowane. Następuje radykalne zmniejszanie się rangi przeszłości: „Nagle i głębokie zapominanie przeterminowanych informacji i szybka zmiana nawyków mogą okazać się istotniejsze dla przyszłych sukcesów aniżeli zapamiętywanie przeszłych posunięć i budowa strategii w oparciu o przeszłe doświadczenia” (*ibidem*: 10).
5. Przeniesienie odpowiedzialności i ryzyka na barki jednostek. Jednostka musi w pełni ponosić odpowiedzialność za podejmowane decyzje.

Wyszczególnione przez Baumaną zmiany trzecia i piąta są ze sobą ściśle związane, a w zasadzie są tylko nieco innymi aspektami tego samego zjawiska. Tak czy owak – w warunkach owej nowoczesności, którą różni autorzy określają jako radykalna, płynna, czy też po prostu późna, drastycznie obniżyło się egzystencjalne bezpieczeństwo jednostek, a w każdym razie subiektywne poczucie owego bezpieczeństwa. Jaki człowiek „wyłania się” z owych globalnych – zachodzących bez jego udziału – przemian; jaka jest jego tożsamość?

Nowoczesna tożsamość

Czym w ogóle jest tożsamość? To pojęcie jest ważną kategorią analityczną dla bardzo różnych i rozmaicie usytuowanych dyscyplin nauki zajmujących się człowiekiem (zob. Giddens 2006). Tutaj warto przywołać tylko najważniejsze ustalenia.

„Tożsamość [...] oznacza koncepcję i obraz własnej osoby, rodzaj autodefinicji konstruowanej przez jednostkę w toku społecznej interakcji” (Baradziej 2008: 215). Badacze różnią tożsamość osobistą i społeczną. „Tożsamość osobista wiąże się z definicją własnej osoby, poczuciem odrębności od innych, ciągłością własnego *ego*, jego unikalnością. Tożsamość społeczna wiąże się natomiast z procesami identyfikacji ze zbiorowością i definicją jednostki pochodzącą z zewnątrz. Pierwsza odnosi się do niepowtarzalności i indywidualnych

cech jednostki (w każdym razie postrzeganych jako unikatowe i indywidualne), druga dostarcza jednostce identyfikacji ze zbiorowościami, ich obrazami i narzucanymi przez nie rolami” (Nowicka 2008: 108).

Tożsamość zazwyczaj kształtuje się w opozycji do tego, co inne, obce. „Doświadczenie inności, sytuacje spotkania z tym, co wydaje się ludziom niecodzienne, odmienne od tego, co znane i zwyczajne, wyznaczają granice tożsamości. [...] Symboliczne granice służą w sposób konieczny organizowaniu doświadczenia [...] wytwarzanie granic jest zatem sposobem zaprowadzenia ładu w chaotycznym świecie” (Grotowska 2008: 120–121). Co ważne, konkretny kształt określanej w ten sposób tożsamości jest w dużym stopniu uwarunkowany tym, jacy są owi „inni”, od których się odróżniamy, definiując siebie. W ten sposób „inni” stają się naszym „konstytutywnym zewnątrzem” (Mouffe 2008: 34). Budując tożsamość w opozycji do innych zbiorowości niejednokrotnie „[...] tworzy się ich negatywny wizerunek, poniża i dyskryminuje, a tym samym podwyższa zbiorową samoocenę oraz poprawia zbiorowe samopoczucie. Negatywnie ukierunkowany proces stereotypizacji obcych często prowadzi do pojawienia się niechęci lub wrogości do nich, czy też poczucia zagrożenia z ich strony” (Błuszkowski 2005: 144).

Co ważne dla naszych rozważań, w wypadku społeczeństw tradycyjnych potrzeba tożsamości realizuje się przez dążenie do *zakorzenienia* w aksjonormatywnym ładzie wspólnot, umożliwiających kształtowanie i rozwój osobowości (agend socjalizacyjnych) (Baradziej 2008: 226). W przypadku społeczeństw nowoczesnych potrzeba tożsamości realizuje się przez dążenie do *alternacji*; „[...] określić ją można jako proces nieustannego konstruowania przez jednostkę własnej tożsamości, której spójność i trwałość jest stale zagrożona ze względu na wysoki stopień szeroko pojętej mobilności przestrzennej i społecznej, wyznaczającej rytm życia człowieka nowoczesnego” (*ibidem*: 227).

I jeszcze jeden ważny głos. „Upraszczejac debata nad ontologicznymi podstawami tożsamości oraz procesem jej kształtowania, wyodrębnić można dwa główne stanowiska, zgodnie z którymi tym, co decyduje o naszej tożsamości, jest, po pierwsze, wybór, efekt nieustannej rozmowy z samym sobą, narracji, lub, po drugie, pochodzenie, ‘krew’, elementy przez nas nabyte, przypisane, a następnie odkrywane w kontaktach z innymi. Wybór i przynależność to czynniki, które decydują o zasadniczej odmienności tych perspektyw rozumienia genezy tożsamości współczesnej. Leżą one u podstaw konstrukcjonistycznej i substancjalistycznej (esencjalistycznej) wersji tożsamości. Pierwsza zakłada, że tożsamość budujemy w interakcjach, że jest ona czymś, co jest tworzone od początku do końca przez jednostkę, jest uzgadniane z samym sobą i z otoczeniem. Druga stwierdza, że tożsamość po prostu mamy i w

życiu ją odtwarzamy, że jest nam ona dana” (Szwed 2008: 165). Można śmiało przyjąć, że esencjalistyczna koncepcja tożsamości opisuje raczej tożsamość tradycyjną – daną z zewnątrz i odtwarzaną, zaś koncepcja konstrukcjonistyczna – tożsamość nowoczesną.

Giddens (2009: 88) określa tradycję jako „zorganizowane medium pamięci zbiorowej” i twierdzi, że posiada ona „[...] zdolność kontrolowania zachowań, ponieważ jej moralny charakter zapewnia pewien poziom bezpieczeństwa ontologicznego tym, którzy jej przestrzegają” (*ibidem*: 91). Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z prostym dychotomicznym podziałem, wedle którego w społeczeństwach tradycyjnych jednostka jest silnie zakorzeniona w istniejących i względnie niezmiennych strukturach, zaś tożsamość jest jej nadawana, podczas gdy w społeczeństwach nowoczesnych jednostka sama konstruuje swoją tożsamość w różnorodnych „migotliwych” interakcjach, nie odczuwając potrzeby zakorzenienia. Jerzy Baradziej – niejako na przekór takiej upraszczającej konstatacji – pisze: „Zauważmy, iż realizacja potrzeby *przynależności* jest szczególnie ważna w wypadku konstytuowania się tożsamości człowieka egzystującego w obrębie nowoczesnych form życia zbiorowego. Formy te charakteryzują się, ujmując rzecz w uproszczeniu, wysokim poziomem mobilności społecznej, rozproszeniem wspólnot rodzinnych, załamywaniem się tradycyjnych form stosunków społecznych, dezorganizacją środowisk społecznych swoistych dla tradycyjnych społeczności lokalnych [...]. Zatem tryb egzystencji człowieka w warunkach nowoczesnego świata sprzyja poczuciu alienacji, rodzi frustrację, powoduje osamotnienie, a co się z tym wiąże, generuje określone trudności z uzyskaniem i utrzymaniem spójnego i trwałego obrazu własnej osoby, powoduje zasadnicze kłopoty z tożsamością” (2008: 224–225). Tak więc: nowoczesny świat, to nie jest „nasz świat”?, nie potrafimy żyć inaczej niż „zakorzenieni”?, szukamy bezpieczeństwa?

Kazimierz Obuchowski od wielu lat lansuje tezę o „rewolucji podmiotów”: „Są podstawy do tego, aby sądzić, że historia ludzkości weszła w okres, w którym człowiek nie tylko nie powinien, ale i nie może już poprzestać na osiągnięciu pozycji jednostki ludzkiej usytuowanej w określonej roli społecznej. Musi podjąć ryzyko uzyskania statusu osoby lub zejść na margines historyczny, do czyścica ludzi niedoczłowieczonych. Stało się to w wyniku ‘rewolucji podmiotów’, która upowszechniła przekonanie, że swoje podstawowe odniesienia do siebie i do świata człowiek powinien tworzyć sam, a współuczestniczą w tym procesie jego pragnienia i osobiście wypracowana koncepcja świata. Pogląd ten wyraża koncepcję człowieka-podmiotu. [...] rewolucja podmiotów pojawiła się jako zjawisko masowe w drugiej połowie XX wieku i trwa nadal, obejmując coraz to nowe obszary życia ludzi. Istotnym wskaźnikiem rewolucji podmiotów jest zakorzenienie się jej założeń w treści samookreślenia jednostek

ludzkich. W skład tej treści wchodzi przekonanie, że w hierarchii wartości pozycję dominującą powinny zajmować problemy osobiste, jakość życia i udział w tworzeniu idei sprzyjających dobremu życiu wszystkich ludzi. W tym wypadku wartości znaczące dla człowieka-przedmiotu, takie jak: posłuszeństwo, przystosowanie, uległość – nie tylko schodzą na drugi plan, ale i zależą od tego, kogo i czego dotyczą” (Obuchowski 2000: 11–12).

Jerzy Nikitorowicz również używa tej kategorii pojęciowej, ale w nieco innym znaczeniu. Wychodząc od analiz wielokulturowości we współczesnym świecie (o której będzie mowa w dalszych partiach tego tekstu) oraz od założenia, że „[...] ludzie są istotami aktywnymi, dobrymi z natury i zdolnymi do dokonywania wyborów, a ich powołaniem i zadaniem jest dążenie do powiększenia i rozwoju swego potencjału” (2009: 9) rewolucję podmiotów postrzega przede wszystkim jako kształtowanie się nowego indywidualizmu, kwestionującego „paradygmat rozwoju przez konflikt i zniszczenie”, na rzecz „paradygmatu współistnienia” „[...] który zakłada możliwość rozwoju w wyniku procesów wewnętrznych kooperacji i negocjacji, ustawicznego dialogu i tolerancji humanistycznej” (*ibidem*).

Charles Taylor poświęcił ważną książkę (2001) analizie genezy tożsamości nowoczesnej, czy raczej – jak ją nazywa – nowożytnej. Wyraźnie daje też do zrozumienia, że ma na myśli tożsamość człowieka nowoczesnego z kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, czy inaczej: euro-atlantyckiej. „Tożsamość nowożytna swe powstanie zawdzięcza temu, że pewne zmiany w rozumieniu samego siebie, związane z całym szeregiem praktyk – religijnych, politycznych, ekonomicznych, rodzinnych, intelektualnych i artystycznych – sprzęgły się ze sobą i wzajemnie stymulowały w jej tworzeniu. Mowa tu o takich praktykach jak na przykład: obrządek religijny i modlitwa; duchowa dyscyplina obowiązująca członków chrześcijańskiej wspólnoty; badanie samego siebie jako element duchowego odrodzenia; polityka zgody; życie rodzinne oparte na przyjaźni i partnerstwie między małżonkami; nowe, rozwijające się od XVIII wieku metody wychowawcze; twórczość artystyczna, postawiona przed wymogiem oryginalności; wyznaczanie granic prywatności i ich obrona; handel i umowy; dobrowolne stowarzyszenia; pielęgnowanie i okazywanie uczuć; dążenie do poznania naukowego. [...]. Między różnymi praktykami a odpowiadającymi im ideami dochodziło do spięć i antagonizmów, a jednak pomogło to w ustanowieniu wspólnej przestrzeni rozumienia, w której ukształtowało się nasze pojęcie podmiotowości i dobra” (Taylor 2001: 384–385).

Ową wspólną przestrzeń, w której kształtują się pojęcia, w tym – jak wyżej – pojęcia podmiotowości i dobra, Taylor w innym miejscu (2010) określa interesującym mianem „imaginariusium społecznego”. Ma na myśli przede wszystkim „[...] sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się

sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw. [...] skupiam się na tym, w jaki sposób zwyczajni ludzie ‘wyobrażają’/ ‘imaginują’ sobie swoje społeczne otoczenie, [...] w społecznym imaginariu naprawdę interesujące są przekonania podzielane przez duże grupy ludzi, wręcz przez całe społeczeństwa [...] imaginariu społeczne to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne” (Taylor 2010: 37). Można przypuszczać, że na bazie owych imaginariów w dużym stopniu kształtują się tożsamości etniczne, także narodowe.

Wychodząca od założeń tak zwanej pedagogiki emancypacyjnej Maria Czerepaniak-Walczak również pokusiła się o sprecyzowanie pojęcia tożsamości nowoczesnej. Nie wdając się w jej genezę wymienia takie jej cechy, jak: „[...] potrzeba nowych doświadczeń oraz otwartość na innowację i zmianę; gotowość do wypowiedania i uzasadniania własnych opinii, a jednocześnie, zgodnie z logiką emancypacji, respektowanie prawa innych do wyrażania sądów; perspektywiczna orientacja temporalna oraz poszanowanie czasu innych; doświadczanie własnej podmiotowości w relacji z kulturą i z naturą oraz ze społecznymi i gospodarczymi wyzwaniami; zdolność antycypowania i wywierania wpływu na przyszłe sytuacje i doświadczenia; samodoskonalenie oraz poszanowanie godności innych” (Czerepaniak-Walczak 2006: 208).

Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, człowiek nowoczesny potrafi sobie radzić z licznymi wyzwaniami, które niesie globalizacja? Jednym z takich wyzwań jest narastająca wielokulturowość.

Wielokulturowość

Spółczesne społeczeństwa – przede wszystkim dzięki ułatwionej komunikacji i swobody przemieszczania się, także wobec dużych i łatwiej niż niegdyś widocznych nierówności ekonomicznych między państwami – stają się coraz bardziej wielokulturowe. Mowa tu oczywiście przede wszystkim o wielokulturowości w znaczeniu wieloetniczności czy wielonarodowości oraz idącymi za tym: wieloreligijności i wielorasowości. Uwzględniając jednak szerokie znaczenie pojęcia kultury, w zakres wielokulturowości można dodatkowo włączyć różne inne odmienności, w tym także te dotyczące preferencji seksualnych czy wyznawanych wartości i postaw wobec różnych kwestii. Nie tracąc z pola widzenia tego szerokiego znaczenia wielokulturowości, analiza obejmie jednak głównie wielokulturowość związaną z odmiennością etniczną, w ślad za nią bowiem zazwyczaj idą pozostałe jej odmiany.

Anthony Giddens pisze: „[...] obcy to nie ktoś zamieszkały ‘w innym świecie’, ale osoba z zewnątrz, która, zostając, zmusza mieszkańców danego miejsca do zajęcia wobec niej stanowiska. Muszą zdecydować, czy obcy, który postanawia zostać, jest ‘przyjacielem’ – a to nie to samo, co przyjęcie obcego do wspólnoty” (2009: 111). W obliczu „obcego”, odmienne-go – chcąc czy nie – zazwyczaj musimy zająć stanowisko. Zwykle wtedy również ulega „wyostrzeniu” kwestia naszej tożsamości – tożsamość nie jest problematyczna, gdy wokół nas są ludzie nam podobni, staje się sprawą znaczącą, gdy świat wokół nas zaczyna stawać się „mozaikowy”, gdy pojawiają się inni.

Chantal Mouffe pisze w tym kontekście: „W przypadku tożsamości zbiorowych, stworzenie ‘my’ współwystępuje zawsze z oddzieleniem się od ‘nich’. Nie znaczy to oczywiście, że jest to z konieczności relacja przyjaciel/wróg, czyli antagonizm. Musimy jednak pamiętać, że zawsze istnieje możliwość, iż w określonych okolicznościach ta relacja my/oni może stać się antagonistyczna, to znaczy przekształcić się w relację przyjaciel/wróg. Dzieje się tak, kiedy ‘oni’ są postrzegani jako coś podważającego tożsamość i jako zagrożenie egzystencji ‘nas’. W takim przypadku [...] każda forma relacji my/oni, czy to oparta na religii, etniczności, ekonomii, czy też czymkolwiek innym, może stać się siedliskiem antagonizmu” (2008: 31).

Częstym następstwem kontaktu kultur jest konflikt kulturowy. Według Jerzego Nikitorowicza „[...] to taka sytuacja, w której:

- jednostka ludzka przeżywa dylematy identyfikacji (rozszczenia tożsamości);
- członkowie grupy mający świadomość przynależności do niej identyfikują różne elementy kulturowe, prezentują sprzeczne wartości, co może być wynikiem dyfuzji, akulturacji, konwergencji kulturowej itp.;
- członkowie co najmniej dwóch grup kontaktujących się ze sobą kulturowo, wyposażeni we własne ideologie, prezentują sprzeczne cele, wartości, motywacje, zachowania, w efekcie współzawodniczą ze sobą i identyfikują wybrane elementy kultury z solidarnością i ciągłością grupy” (2009: 299–300).

Czy konflikt jest nieunikniony? Czy jeśli nie można go uniknąć, to czy musi być destrukcyjny, zagrażający, niebezpieczny? Czy można „ucywilizować” konflikt? To trudne pytania, zwłaszcza w kontekście słów Giddensa: „[...] istnieją tylko cztery sposoby [...] rozwiązania niezgodności wartości między jednostkami lub zbiorowościami. Może się ono dokonać przez *zakorzenie tradycji*; *uwolnienie się* od nieprzyjaźnie nastawionego obcego; *dykurs* lub dialog; *przymus* lub przemoc” (2009: 141). Jak uniknąć owej przemocy?

Demokracja agoniczna

Spośród różnych koncepcji demokracji, którą Ian Shapiro postrzega jako najlepszy z ustrojów, ponieważ jako jedyny „umożliwia minimalizację dominacji” (2006: 4), najczęściej analizowany jest model liberalny (Król 2008: 200–210; Marczevska-Rytko 2001: 73–78; Wonicki 2007: 63; Rajca 2007: 34) i republikański (Król 2008: 143–164; Wonicki 2007: 64–66), a także jego swoista odmiana, jaką jest model komunitariański (Gawkowska 2004). Rządziej brane są pod uwagę inne propozycje teoretyczne, jak np. model demokracji konsensualnej (Marczevska-Rytko 2001: 96–100; Rajca 2007: 38–44), socjalnej (Wonicki 2007: 82–100), czy deliberatywnej (Król 2008: 171–187; Wasilewski 2007: 13–18; Juchacz 2006: 28; Wonicki 2007: 124), a jeszcze rzadziej modele: korporacyjny, partycypacyjny, delegacyjny i inne (Rajca 2007: 44–46, 53–73). Natomiast w kontekście konfliktu godnym uwagi jest model demokracji agonicznej, którego główne założenia warto przywołać.

Najbardziej znanymi jego rzecznikami są Chantall Mouffe i Ernesto Laclau (2005), którzy wychodzą z założenia, że konflikt – rodzący się na bazie najrozmaitszych różnic: aksjologicznych, religijnych, ekonomicznych (jako post-marksiści akcentują ten ostatni) czy jeszcze innych – jest sprawą najzupełniej naturalną, dla dobrze funkcjonującej demokracji wręcz niezbędną. Szkodliwe jest tłumienie konfliktu oraz brak możliwości ujawniania jego przyczyn i swobodnego artykułowania związanych z tym stanowisk i postulatów. „[...] agoniczna konfrontacja nie tylko nie stanowi niebezpieczeństwa dla demokracji, ale jest wręcz koniecznym warunkiem jej istnienia. Specyfika nowoczesnej demokracji polega na uznaniu i uprawomocnieniu konfliktu oraz odmowie tłumienia go przez jakiś porządek autorytarny. [...]. Dobrze funkcjonująca demokracja wymaga ścierania się prawomocnych, demokratycznych stanowisk politycznych” (Mouffe 2008: 45). „[...] broniony przeze mnie pluralizm uznaje pozytywną rolę różnic i kwestionuje cel, jakim jest jednomyślność i jednorodność, które bazują na aktach wykluczenia i zawsze okazują się fikcją” (Mouffe 2005: 40). „Zbyt wielki nacisk na konsens i odrzucenie konfrontacji prowadzą do bierności i rozczarowania partycypacją w polityce. Co gorsza, rezultatem może być krystalizacja zbiorowych namiętności wokół problemów, których nie można rozwiązać za pomocą demokratycznych procedur, oraz eksplozja antagonizmów mogących zniszczyć same podstawy cywilizowanych form życia społecznego” (*ibidem*: 121–122).

Ważne jest przy tym, że oboje są dalecy od przebrzmiałych tradycji marksistowskich, które usiłowały podważać porządek demokratyczny; wręcz przeciwnie, Laclau i Mouffe silnie akcentują konieczność usytuowania konfliktu i metod jego rozwiązywania w ramach demo-

kracji: „Zalecany przeze mnie pluralizm wymaga rozróżnienia żądań akceptowanych jako część agonicznej debaty od tych, które mają być wykluczone. Społeczeństwo demokratyczne nie może traktować tych, którzy podważają jego podstawowe zasady jako uprawomocnionych adwersarzy” (Mouffe 2008: 138). Nie debatuje się z tymi, którzy kwestionują demokrację. W takim przypadku konflikt nie może zostać rozwiązany w ramach procedur demokracji agonicznej, ponieważ nosi znamiona konfliktu antysystemowego.

Istotą radzenia sobie z konfliktem, a więc w pewnym sensie samej demokracji agonicznej jest, po pierwsze, istnienie miejsc, w których konflikt może się bezpiecznie ujawniać, w których mogą być artykułowane wszelkie – indywidualne, a zwłaszcza zbiorowe – potrzeby i interesy, po drugie zaś debata. W tym kontekście Mouffe ostro krytykuje założenia demokracji deliberatywnej, zwłaszcza wywodzącą się z koncepcji Habermasa możliwość prowadzenia debaty zmierzającej do „konsensusu bez wykluczenia” – jako zasadniczo utopijną. Konsensus – zwłaszcza zawarty nazbyt pośpiesznie, często zaś przy użyciu różnych technik manipulacji – oznacza najczęściej właśnie wykluczenie pewnej grupy stanowisk, a często w ogóle niedopuszczenie ich do głosu. Wszystkie stanowiska muszą zaś zostać wyartykułowane, wszystkie interesy – ujawnione, niczego nie można „zamiatać pod dywan”.

Z tego względu oboje autorzy dość krytycznie postrzegają sceny polityczne większości współczesnych tzw. demokracji liberalnych, w których zawłaszczenie przestrzeni publicznej przez obecny establishment uniemożliwia artykulację znacznej części stanowisk. Z podobnego powodu krytycznie postrzeganych jest większość mediów. „Dziś zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym jesteśmy świadkami braku możliwości wyrażenia sprzeciwu przez prawomocne kanały polityczne. Na poziomie polityki krajowej winny temu jest konsens w centrum: ani centrolewica, ani centroprawica nie oferują prawdziwej alternatywy. Jedyna droga wyrażenia sprzeciwu to partie antyestablishmentowe, takie jak populiści. Moim zdaniem to brak agonicznej walki stwarza grunt dla populizmu. Na poziomie międzynarodowym sytuacja jest analogiczna. Nie istnieją prawomocne kanały wyrażenia niezgody na model amerykański. Ich brak jest źródłem nowych form terroryzmu. Moim zdaniem przekonanie, że postęp i modernizacja mogą nadejść tylko dzięki westernizacji, przez narzucenie jednego modelu i wykluczenie innych, odmiennych sposobów wchodzenia w nowoczesność, jest siłą napędową terroryzmu” (Mouffe & Laclau 2005: 129–130).

Druga część powyższej wypowiedzi Chantall Mouffe wprowadza interesującą perspektywę rozszerzającą sens polityki agonicznej z poletka państwowego na arenę międzypaństwową – globalną; z konfliktów międzygrupowych w ramach państwa na konflikty międzynarodowe, międzypaństwowe, międzyetniczne, międzykulturowe i inne. Poza tym korespon-

duje z sygnalizowanymi wcześniej kwestiami możliwości konfliktu wynikającego z różnic kulturowych – w tym przypadku dotyczących odmiennych sposobów dochodzenia do nowoczesności. Zazwyczaj przecież bezwiednie ulegamy złudnemu przekonaniu, że modernizacja musi być tożsama z westernizacją.

A przecież: „Tak jak nie istnieje jedna kultura światowa, tak samo nie jest możliwa globalizacja kulturowa, która byłaby jednocześnie uniwersalna i inkluzywna. Globalizacja kulturowa, partykularna i inkluzywna zarazem, rodzi imperializm kulturowy jednego partykularnego kodu kulturowego oraz powoduje marginalizację innych. Z kolei pełny multikulturalizm (czyli równość i ekskluzywność partykularnych kodów kulturowych) ogranicza z jednej strony komunikację globalną, a z drugiej – zrównuje w statusie kultury mniej zaawansowane z kulturami bardziej zaawansowanymi. [...] Napięcie to – w nieco uproszczonej i metaforycznej formie – można opisać jako wybór między wieżą Babel a fanklubem Michaela Jacksona, czyli pomiędzy brakiem globalnej komunikacji odwołującej się do wspólnego zasobu sensów a redukcją tej komunikacji do standardów trywialnej popkultury” (Wnuk-Lipiński 2004: 76–77).

Jak prowadzić politykę w warunkach globalizacji i narastającej wielokulturowości, z człowiekiem o nowożytnej tożsamości? Gdzie jest właściwe miejsce do uprawiania polityki, w tym także – do artykułowania stanowisk? Kto powinien stwarzać ramy do bezpiecznego ujawniania się, przebiegu i rozwiązywania konfliktu? Na jakim szczeblu można współcześnie sytuować dobro wspólne? Co dziś jest sferą publiczną? Te i inne pytania warto rozważać – nie pretenduję tu wszakże do udzielenia wszystkich odpowiedzi – w różnych kontekstach. Do używanych dotąd dołączę jeszcze jeden: społeczeństwo obywatelskie.

Jakie społeczeństwo obywatelskie?

Spółeczeństwo obywatelskie (*civil society*) definiowane jest jako „przestrzeń na zewnątrz rodziny, władzy państwowej czy obszaru regulowanego mechanizmami rynkowymi, w której ludzie dobrowolnie zrzeszają się, aby działać na rzecz wspólnego dobra” (*Portal Organizacji Pozarządowych*).

Jeden z badaczy społeczeństwa obywatelskiego Jan Herbst uściśla to pojęcie następująco: „Wiadomo, że chodzi o sferę niewymuszonej aktywności ludzi, którą to aktywność można traktować jako narzędzie społecznej zmiany. Wiadomo także, że jest to aktywność związana z określonymi wartościami, takimi jak indywidualna wolność, tolerancja, zaufanie i poczucie przynależności do szerszej zbiorowości. Wiadomo, że odwołuje się do pojęcia

wspólnoty, że ma spełniać funkcje kontrolne wobec instytucji państwa, stać na straży dobra wspólnego i przeciwdziałać oligarchizacji systemu demokratycznego” (2005: 11). Podstawowe kategorie użyte do opisu tego pojęcia, to dobrowolna aktywność, wspólnota, dobro wspólne.

Wioletta Szymczak ujmuje to odrobinę inaczej, akcentując aspekt „instytucjonalny”: „Społeczeństwo obywatelskie to wyodrębniony od państwa, gospodarki i życia prywatnego obszar, w którym obywatele dobrowolnie i w sposób autonomiczny tworzą stowarzyszenia, fundacje, ruchy, zrzeszenia, zorientowane na wyrażanie, obronę lub też realizację ich potrzeb i aspiracji” (2007: 28–29). Dalej autorka wymienia „wartości centralne dla idei społeczeństwa obywatelskiego”. Są nimi: wolność, pluralizm, autonomia, partycypacja, solidarność i zaufanie (*ibidem*: 30–35).

Edmund Wnuk-Lipiński pisze w tym kontekście o kulturze obywatelskiej: „Kultura obywatelska bywa definiowana w kategoriach dominujących postaw wobec innych uczestników życia publicznego (zaufanie, tolerancja dla odmiennych poglądów i racji, poszukiwanie pól kooperacji z innymi w celu realizowania wspólnych celów). Kulturę obywatelską wyznacza także poziom kompetencji w sprawach publicznych, obecność myślenia nie tylko w kategoriach partykularnego interesu, lecz również w kategoriach dobra wspólnego, a także stopień przestrzegania formalnych reguł funkcjonowania w tej sferze” (2008: 161).

Wiesław Bokajło twierdzi, że centralną dla obywatelstwa – a w konsekwencji dla społeczeństwa obywatelskiego – wartością jest umiejętność osiągnięcia konsensusu, ale ta umiejętność wymaga od obywatela trzech postaw:

- tolerancji;
- odwagi obywatelskiej;
- krytyczno-racjonalnej postawy aktywnego i odpowiedzialnego zaangażowania (2001: 65).

Pisze dalej, że cechą charakterystyczną społeczeństwa obywatelskiego jest – wbrew formułowanemu za Charlesem Taylorem stanowisku Jerzego Szackiego – nie samo tylko istnienie niezależnych od władzy państwowej autonomicznych stowarzyszeń, lecz „aktywność obywateli w sferze publicznej oparta na dialektycznych związkach: pomiędzy interesem indywidualnym a dobrem wspólnym oraz pomiędzy zasadą wolności jednostki [...] a solidaryzmem społecznym, bez którego nie ma mowy o wiązaniu się obywateli w związki publiczno-prawne, podejmujące inicjatywy obywateli” (*ibidem*: 65).

Wielu autorów unika dokładnej definicji społeczeństwa obywatelskiego wskazując, że jest to pojęcie nieostre, wieloznaczne i nie nadające się do zdefiniowania. Artur Kościański i

Wojciech Misztal, wychodząc z takiego założenia, wymieniają wszakże możliwe jego ujęcia. Piszą: „można je widzieć m.in. jako strukturę instytucji politycznych, cywilizowaną i wyzbytą agresji formę redukcji napięć społecznych, system wartości zapewniających trwałość wspólnoty postrzeganej w kategoriach dobra wspólnego lub jako zapośredniczenie potrzeb jednostki i ich zaspokojenie [...]” (2008: 28). Dalej dodają: „Jest to więc projekt normatywny osadzony na gruncie (z)budowanych instytucji społecznych, np. dialogu obywatelskiego, samorządu, wspólnot lokalnych, zinstytucjonalizowanych organizacji trzeciego sektora (w tym organizacji pożytku publicznego) czy w szerszym rozumieniu instytucji demokracji uczestniczącej” (*ibidem*: 38). Tak zwany trzeci sektor jest więc tylko częścią tego zjawiska, podczas gdy w potocznym odbiorze zazwyczaj utożsamia się społeczeństwo obywatelskie tylko z trzecim sektorem właśnie.

Pojęcie dobra wspólnego, używane kilkakrotnie powyżej, samo w sobie nastrocza liczne trudności teoretyczne, łącznie z całkowitym kwestionowaniem takiego bytu, zwłaszcza przez autorów nastawionych ultraliberalnie. Teoretycy społeczeństwa obywatelskiego używają jednak tego pojęcia z całą powagą. Stanisław Kowalczyk nadaje mu sens aksjologiczny: „Trwałą podstawę demokracji politycznej zapewnia dobro wspólne, które obywatele państwa dostrzegają i aktywnie współrealizują. [...] dobro wspólne nie może się sprowadzać do dobra gatunku *homo sapiens* lub sumy interesów jednostkowych. Takim dobrem jest dopiero zespół wartości materialnych, biologicznych, naukowo-poznawczych, moralno-ideowych, artystycznych, narodowych i wielu innych, które pozwalają na wszechstronny rozwój ludzkiej osoby i równocześnie kształtują społeczną wspólnotę” (2007: 18).

Czy w warunkach, w których kształtuje się globalna gospodarka, globalne media, zaczątki globalnych instytucji politycznych, a nawet globalne gusta, w tym globalna moda – możliwe jest globalne społeczeństwo obywatelskie? Czy jest możliwe, ale także: czy jest potrzebne?

Edmund Wnuk-Lipiński pisze: „Demokracja funkcjonuje względnie sprawnie w społeczeństwach odwołujących się do w miarę homogenicznych sensów zbiorowych, które z kolei znajdują się pod przemożnym wpływem lokalnej kultury. Jeśli kultura ta jest homogeniczna, to również kształtowane przez nią interpretacje świata społecznego są zbliżone. Członkowie *demos*, czyli wspólnoty politycznej w swoich ekspresjach i czynach odwołują się do wspólnego zasobu znaczeń i wartości, nawet jeśli dążą do sprzecznych celów” (2008: 154).

Między innymi w oparciu o te konstatacje twierdzi, że: „[...] nie istnieje coś takiego jak globalne społeczeństwo obywatelskie. Prawdą jest tylko, że pewne instytucje społeczne-

stwa obywatelskiego globalizują się” (Wnuk-Lipiński 2004: 107). Podstawowe przyczyny tego stanu są dwie: 1) „[...] brakuje globalnej reprezentacji interesu społecznego, która stanowiłaby przeciwwagę dla światowego kapitału i globalnych pracodawców”. 2) nie funkcjonuje światowa opinia publiczna – tzw. „międzynarodowa opinia publiczna” jest w istocie opinią publiczną Zachodu (*ibidem*: 109–110). Niektórzy teoretycy – jego zdaniem – piszą o załączkach społeczeństwa globalnego. „Istotnym elementem owego społeczeństwa ma być globalne protospołeczeństwo obywatelskie, którego instytucje już są obecne na arenie międzynarodowej w postaci transnarodowych organizacji pozarządowych. Rdzeniem, wokół którego rozwija się globalne społeczeństwo obywatelskie, jest pojęcie ‘globalnej odpowiedzialności’. Tam, gdzie pojawia się poczucie globalnej odpowiedzialności, pojawiają się zbiorowe działania, które zorientowane są na to, by owej globalnej odpowiedzialności sprostać. Działania te, niejako z mocy definicji, muszą przekraczać ramy państwa narodowego, a więc pojawiają się najpierw interakcje, później wspólne cele, a w konsekwencji – także wspólne tożsamości, przekraczające ramy państwa narodowego” (*ibidem*: 235). Jako przykłady można tu wskazać organizacje: Greenpace czy „Lekarze bez Granic”. To jednak – zdaniem autora – absolutnie nie oznacza formowania się globalnego społeczeństwa obywatelskiego w kształcie podobnym, jak te funkcjonujące w obszarach poszczególnych państw.

Podobnego zdania jest Karol Modzelewski (2008): „Nie ma innej polityki demokratycznej, niż polityka w państwach narodowych. Unia Europejska nie ma przecież swojego społeczeństwa obywatelskiego. Są społeczeństwa obywatelskie w poszczególnych państwach”.

Inne zdanie wydaje się prezentować Jürgen Habermas. Dostrzega i mocno akcentuje trend (ukształtowany m.in. przez interwencje humanitarne): „[...] prawo narodów stopniowo przekształca się w prawo obywatelstwa światowego” (2009: 154). I dalej: „Wobec przymusów i imperatywów rynku światowego, wobec zagęszczania się komunikacji w skali światowej zewnętrzna suwerenność państw, jakkolwiek by się ją uzasadniało, stała się dziś anachronizmem” (*ibidem*: 155). Rozważając w tym kontekście nowoczesne obywatelstwo twierdzi, że dziś określa je nie narodowa tożsamość, lecz uspołecznienie obywateli w ramach kultury politycznej (za: Warat 2008: 70). Wprowadza też interesujące pojęcie patriotyzmu konstytucyjnego (*ibidem*: 69).

Marta Warat – opierając się na koncepcjach Habermasa – rozważa kwestię, czy obywatelstwo jest jeszcze narodowe, czy już staje się postnarodowe; wprowadza też kategorię obywatelstwa wielokulturowego. Píše: „Wzrastająca wielokulturowość społeczeństw europejskich, w tym także Polski, zwraca uwagę na problem kategorii obywatelskości. W kontek-

ście obawy o spójność społeczeństwa, zmniejszającej się roli tradycyjnych ośrodków socjalizacji przy wzrastającej indywidualizacji społeczeństw europejskich oraz obecności licznych społeczności imigrantów coraz częściej rozbrzmiewa debata dotycząca obywatelstwa wielokulturowego i postnarodowego. Społeczna aktywność obywatelska, także członków grup mniejszościowych, na poziomie wspólnot lokalnych, politycznych, ale także etnicznych czy globalnych pokazuje, iż niemożliwe staje się definiowanie obywatelstwa poprzez tożsamość narodową, wspólnotę przodków, język czy wspólną historię. Dlatego tak istotna wydaje się koncepcja obywatelstwa wielokulturowego. Pozwala ona uchronić pluralistyczne społeczeństwa przed konfliktami i rozdźwiękami, zbudować przestrzeń zaufania między mniejszościami a grupą dominującą oraz umożliwia mniejszościom samookreślenie się bez przymusu integrowania z kulturą narodową” (2008: 66). Twierdzi, że w Europie dostrzegalna jest już wyraźna tendencja zastępowania tożsamości definiowanej w kategoriach narodowych czy państwowych – tożsamością kulturową, seksualną i religijną (*ibidem*: 67). A więc zamiast „jestem Polakiem” będę się niebawem określał: „jestem heteroseksualny”, „jestem wegetarianinem”, czy też „jestem fanem kina czeskiego”?

Pomijając rozważania, czy wskazana tendencja rzeczywiście istnieje, a jeśli tak, to czy okaże się trwała, warto zauważyć utopijność myślenia autorki w miejscu, gdzie twierdzi, że obywatelstwo wielokulturowe uchroni społeczeństwa przed konfliktami i rozdźwiękami. W świetle przytaczanych wcześniej myśli Chantall Mouffe można zauważyć, że ani nie jest to możliwe, ani też konieczne. Zgodzić się natomiast można, że owo obywatelstwo wielokulturowe może pomóc „zbudować przestrzeń zaufania między mniejszościami”, co jest ogromnie ważne dla rozwiązywania tych konfliktów w bezpieczny sposób.

Kazimierz Dziubka w trochę podobny sposób przekonuje „[...] o konieczności zastąpienia wąskiego zakresowo i ukierunkowanego na powiązania wertykalne (jednostka – społeczeństwo – państwo) pojęcia ‘obywatelskości’ bardziej adekwatnym wobec współczesnych trendów społeczno-politycznych i kulturowych pojęciem ‘multiobywatelskości’. [...] jego przedmiotowe rozumienie powinno odzwierciedlać wielopoziomowy układ wzorów identyfikacji i lojalności obywateli w warunkach globalizacji procesów społeczno-ekonomicznych i politycznych oraz uniwersalizacji norm kulturowych i moralnych” (2001: 120).

Czy jednak obywatelstwo postnarodowe, obywatelstwo wielokulturowe czy multiobywatelstwo – jeśli w ogóle poważnie traktować te konstrukty – implikuje powstanie globalnego, a przynajmniej ponadnarodowego społeczeństwa obywatelskiego? Społeczństwo obywatelskie to przecież o wiele więcej, niż tylko suma obywateli. Wydaje się, że na tym etapie dziejów trudno rozstrzygać o możliwości i potrzebie „globalizacji” tego bytu. Zamiast tego

warto zauważyć, że nawet gdy społeczeństwo obywatelskie pozostanie „lokalne”, może próbować mierzyć się z problemami, jakie niesie globalizacja, a nawet skutecznie je rozwiązywać.

Jeśli istotą społeczeństwa obywatelskiego jest nieprzymuszona aktywność obywateli dla rozwiązywania najróżniejszych problemów zbiorowości, to owa aktywność – niejako „sól” demokracji pojmowanej substancjalnie, w odróżnieniu od czysto proceduralnej – najczęściej bywa ograniczona do ruchów i stowarzyszeń o zasięgu lokalnym. To nie oznacza słabości, bywa raczej siłą – w małym kręgu ludzi, którzy się znają, łatwiej o zaufanie, niż we „wspólnotach abstrakcyjnych”; łatwiej również zdefiniować, co jest dobrem wspólnym i jakie są najważniejsze problemy danej wspólnoty, dające się rozwiązywać bez oglądania się na władze i urzędników, lecz dzięki działaniom samych obywateli. Znaczna część aktywności społecznikowskiej realizuje się w organizacjach owego „trzeciego sektora”, często o charakterze samopomocowym lub powstałych z myślą o pomaganiu innym – potrzebującym tej pomocy.

Habermas pisze: „Przypuszczam, że kultura polityczna, niezależnie od tego, jak bardzo utrwalona, będzie mogła utrzymać w spójności społeczeństwa wielokulturowe tylko wtedy, gdy demokracja będzie się wyplacać nie tylko liberalnymi prawami wolnościowymi i politycznymi prawami uczestnictwa, lecz także powszednim korzystaniem z udziałowych praw socjalnych i kulturalnych. Obywatele muszą móc doświadczać *wartości użytkowej swoich praw* także w formie bezpieczeństwa socjalnego i wzajemnego uznania różnych kulturowych form życia” (2009: 125). Godne podkreślenia – moim zdaniem – jest właśnie to przekonanie, że demokracja, oprócz typowo liberalnych praw, zawiera również te mniej powszechnie akcentowane: socjalne i kulturalne, i że obywatele ze wszystkich tych praw muszą mieć możliwość korzystać.

Tymczasem zwłaszcza w Polsce, gdzie pod wpływem (prawdopodobnie koniecznych) reform ekonomicznych roku 1990 zapanował niepodzielnie „dyskurs liberalny”, a w ślad za nim sprzyjający klimat dla wolności ekonomicznej, inicjatywy i przedsiębiorczości, w przestrzeni publicznej w zasadzie nie ma miejsca na artykułowanie potrzeb ludzi „wykluczonych”, ludzi „zbędnych” (długotrwale bezrobotnych, niepełnosprawnych, kulturowo – z różnych powodów – zapóźnionych itp.), także ludzi spoza „mainstreamu” definiowanego w kategoriach: „rdzenny” Polak, katolik, heteroseksualny, mieszkaniec dużego miasta, będący w wieku najbardziej interesującym twórców reklam (25 – 40 lat), dobrze zarabiający, bez problemów poruszający się po świecie, radzący sobie z nowoczesnymi środkami komunikacji itp. Trudniej przebić się do sfery publicznej z zasygnalizowaniem swoich potrzeb, aspiracji i

interesów – a tym bardziej oczekiwać ich realizacji – gdy jest się człowiekiem o innym odcieniu skóry, innego języka, innej religii, niepełnosprawnym, w podeszłym wieku, źle wykształconym, mieszkającym „daleko od szosy”, niepodłączonym do globalnej sieci itp. Można zaryzykować tezę, że właśnie tutaj kryją się ogromne możliwości dla społeczeństwa obywatelskiego.

W dużej mierze oczywiście już istniejące różne struktury społeczeństwa obywatelskiego, funkcjonujące w „tradycyjnych” obszarach działalności, jak: animacja aktywności lokalnej wokół „małych ojczyzn”, ruch kulturalny i hobbystyczny, praca socjalna i różnorodne formy działalności charytatywnej, ochrona środowiska, działalność edukacyjna, popularyzatorska itp., realizują zaspakajanie owych praw „nie tylko liberalnych” – jak to ujmuje Habermas – lecz kreują w swoich wspólnotach na przykład pewne elementy bezpieczeństwa socjalnego jednostek „słabych” (zob. Wojciechowski 1996; 1999) czy rozwiązują problemy zbiorowości, powstałe jako „koszt uboczny” różnych procesów wynikłych z modernizacji i globalizacji. Oto kilka wybranych przykładów udanych działań społecznikowskich.

Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju i Integracji Środowiska Lokalnego „Z Edukacją w Przyszłość” w Korzeczniku powstało w 2002 roku dla ratowania zagrożonej likwidacją szkoły podstawowej, z którą mieszkańcy tej wsi – położonej w pobliżu Kłodawy w powiecie kolkim w województwie wielkopolskim – silnie się identyfikują, jako że jej budynek w zasadzie sami zbudowali w czynie społecznym w latach 50. ubiegłego wieku. Obecnie Stowarzyszenie – oprócz prowadzenia wspomnianej Szkoły Podstawowej – prowadzi niepubliczne, lecz o uprawnieniach publicznego, Centrum Kształcenia Ustawicznego i dwa oddziały przedszkolne oraz inicjuje i realizuje różne działania na rzecz lokalnego środowiska, głównie Korzecznika i kilku sąsiednich wsi. Warto wymienić wypromowanie lokalnego produktu, jakim są wyroby z masy solnej, pozyskiwanej ze współpracującej ze Stowarzyszeniem Kopalni Soli w Kłodawie, które to wyroby są następnie sprzedawane na licznych kiermaszach i jarmarkach – promując mikroregion i przy okazji kopalnię. Inne działania to m.in. współpraca z organizacjami zagranicznymi, owocująca wizytami w tej wiosce wolontariuszy aż z 12 krajów (nie tylko z Europy, ale też np. z USA, Japonii czy Maroka), którzy prowadzili dla dzieci i dorosłych zajęcia językowe, inicjatywa wydania kilku broszurek o charakterze regionalno-historycznym, czy wreszcie współpraca z Konińskim Bankiem Żywności na rzecz osób ubogich. Budynek szko-

ły, jednocześnie siedziba Stowarzyszenia, stał się prawdziwym wiejskim centrum kultury i aktywności lokalnej¹.

Stowarzyszenie Bydgoskie Przedmieście w Toruniu powstało z idei ocalenia zabytkowego, niepowtarzalnego charakteru tej dzielnicy. Zapisano się kilkoma skutecznymi akcjami, m.in. wymuszeniem na władzach miasta prowadzenia rzeczywistych, a nie pozorowanych, konsultacji społecznych w sprawie przebudowy głównej ulicy tej dzielnicy, których efektem były m.in. znaczące korekty planowanej inwestycji – zgodnie z oczekiwaniami większości mieszkańców.

Stowarzyszenie Rowerowy Toruń od kilku lat – z dość dobrymi efektami – walczy o znaczącą rozbudowę sieci dróg rowerowych w mieście i modernizację już istniejących. Skutecznie lobbuje na rzecz tego, by przy okazji remontu niemal każdego odcinka ulicy zbudować obok drogi dla rowerów. Organizuje też różne ciekawe imprezy rekreacyjno-kulturalne, np. „Rowerowa Masa Krytyczna”.

Fundacja Ducha na Rzecz Rehabilitacji Naturalnej Ludzi Niepełnosprawnych z siedzibą w Toruniu (nazwa pochodzi od nazwiska założyciela, którym był – zmarły w 2005 roku – zasłużony społecznik Stanisław Duszyński), działająca od 1989 roku, prowadzi – zgodnie z nazwą – różne formy działalności rehabilitacyjnej niepełnosprawnych, m.in. hipoterapię, spływy kajakowe po rzekach i jeziorach Suwalszczyzny, górskie obozy wędrownie, połączone nierzadko ze wspinaczką (także dla niepełnosprawnych ruchowo!). Angażuje w swoją działalność liczne rzesze wolontariuszy; w niektórych środowiskach Torunia w dobrym tonie jest mieć w swoim życiorysie chociażby taki epizod.

To tylko kilka przykładów, zgromadzonych na zasadzie dostępności. Społeczeństwo obywatelskie w Polsce doczekało się znacznie bardziej systematycznych badań i niejako stałego „monitorowania” działalności dzięki środowisku Stowarzyszenia Organizacji Pozarządowych Klon/Jawor. Z tych analiz wynika, że – ogólnie biorąc – kondycja społeczeństwa obywatelskiego jest na dosyć marnym poziomie, natomiast istnieją liczne enklawy, swoiste „wyspy”, w których ta działalność rozkwita, czasami systematycznie, często na zasadzie zrywu – dla zaspokojenia jakiejś palącej potrzeby wspólnoty (zob. *Strona internetowa Stowarzyszenia Klon/Jawor*). Wymienione wyżej przykłady pochodzą raczej z takich wysp.

Oprócz funkcjonowania w „tradycyjnych” obszarach działalności, w warunkach globalizacji, „późnej nowoczesności” i wielokulturowości możliwe i pożądane są również nowe obszary działań; niektóre z nich mogą się zresztą częściowo pokrywać z tymi wymienionymi

¹ A. Jankowska, *Pedagogiczne aspekty funkcjonowania Stowarzyszenia „Z Edukacją w Przyszłość” w Korzeczniku* (niepublikowana praca licencjacka, UKW), Bydgoszcz 2010.

powyżej. Chodzi o takie działania, które będą stanowić próbę odpowiedzi na specyficzne wyzwania, jakie niosą omawiane wcześniej aspekty modernizacji; wyzwania i problemy, które nie występowały dawniej, przynajmniej w skali masowej. Moim zdaniem te nowe pożądane obszary działalności społeczeństwa obywatelskiego to przede wszystkim:

1. Edukacja międzykulturowa.
2. Nowa alfabetyzacja.
3. Walka z samotnością.

Potrzeba edukacji międzykulturowej (zob. Nikitorowicz 2009: 282) wynika przede wszystkim z tego, że nasz kraj najprawdopodobniej – i to zapewne szybciej, niż potocznie sądzimy – zostanie postawiony w obliczu masowego napływu cudzoziemców o różnych barwach skóry, odmiennych religiach, obyczajach i systemach wartości, a po drugie z tego, że jako społeczeństwo zupełnie nie jesteśmy do tego przygotowani. Kontakt kultur – jak sygnalizowano wcześniej – może rodzić liczne konflikty, powstałe głównie z lęku, który rodzi się z niewiedzy. Dlatego też cenne są wszystkie takie inicjatywy i działania, które przyczynią się do redukcji tego lęku, przez zwiększanie poziomu rzetelnej, pozbawionej uprzedzeń i stereotypów wiedzy oraz przez umożliwianie kontaktów międzykulturowych. Zapewne pewien niewykorzystany potencjał tkwi w istniejących w Polsce (a całkiem licznych) stowarzyszeniach mniejszości narodowych i etnicznych; oprócz statutowych działań nastawionych na ochronę własnych interesów mogłyby one w większym stopniu „wyjść do Polaków” i inicjować różne działania sprzyjające lepszemu poznaniu ich odmienności, np. koncerty, wystawy, konkursy itp. Można sobie wyobrazić „knajpki etniczne” (których jest już w naszym kraju całkiem sporo), w których można byłoby nie tylko zjeść specjały kuchni innych narodów, ale też obejrzeć wystawę fotografii czy rękodzieła, posłuchać zespołu grającego etniczną muzykę, czy nauczyć się charakterystycznego tańca; możliwy jest w tej kwestii udany mariaż działalności ściśle biznesowej ze społecznikowską o charakterze edukacyjno-popularyzatorsko-rozrywkowym. Z działań typowo społecznikowskich można wyobrazić sobie większe zaangażowanie Polaków – inicjowane przez konkretne stowarzyszenia – w działania charytatywne i wolontarystyczne na rzecz ośrodków dla cudzoziemców czy obozów dla uchodźców.

Nowa alfabetyzacja powinna obejmować przede wszystkim walkę z „cyfrowym wykluczeniem”. Znaczna jest w naszym społeczeństwie liczba ludzi, którzy – z przekonania, że to dla nich za trudne („to już nie dla mnie”), ze wstydu lub jeszcze z innych powodów – nie umieją posługiwać się komputerem, nawet w jego najprostszych funkcjach, nie mówiąc już o surfowaniu po Internecie czy korzystaniu z poczty elektronicznej lub komunikatorów, ale również nie korzystają z telefonu komórkowego, karty bankomatowej, a bywa, że nawet nie

mają konta w banku, oszczędności (o ile je posiadają) trzymając „w skarpecie”. To prawdziwe wyzwanie dla społeczeństwa obywatelskiego w najbardziej lokalnym, wręcz sąsiedzkim wydaniu. Można tu wskazać przede wszystkim różne stowarzyszenia działające na rzecz aktywności lokalnej, także (o ile nie głównie) te działające (lub mogące działać) w małych miejscowościach w oparciu o lokalową bazę świetlicy, szkoły czy remizy strażackiej. Inna możliwość – już nie tylko w środowiskach wiejskich – to wspólnoty parafialne; odkąd katecheza odbywa się w szkołach, prawie w każdej parafii stoi niewykorzystana sala katechetyczna ...

Samotność w tłumie – dotycząca nie tylko ludzi starych – niejednokrotnie już bywała wskazywana jako niechlubny znak naszych czasów. Jakikolwiek byłyby przyczyny – a nie tu jest miejsce, by je analizować – społeczeństwo obywatelskie walkę z samotnością może uczynić jednym z celów. Jako pierwsze ponownie nasuwają się wspólnoty parafialne; to w nich może być prowadzona nader skuteczna diagnoza sytuacji, rozpoznawanie zasięgu problemu, wyszukiwanie samotnych i potrzebujących wsparcia, a następnie działania pomocowe, polegające początkowo na nawiązywaniu kontaktu i przełamywaniu naturalnego wstydu i oporu, następnie na oferowaniu konkretnej pomocy, dostosowanej do indywidualnego przypadku (oczywiście – nie wbrew woli osoby potrzebującej). Miejsca, gdzie takowe grupy wsparcia mogłyby działać, to oczywiście nie tylko wspomniane parafialne salki katechetyczne, ale również świetlice osiedlowe i wiejskie, także szkoły i być może inne instytucje. Potrzebni są tylko ludzie, którzy się w tej sprawie zorganizują i będą działać.

Wymienione trzy „nowe” obszary nie wyczerpują oczywiście katalogu możliwych wyzwań i problemów, jakie stają i będą stawać przed współczesnym człowiekiem w „płynnych czasach”. Społeczeństwo obywatelskie jest prawdopodobnie najlepszym miejscem, w którym te zagrożenia – w miarę ich pojawiania się – mogą być rozpoznawane i skutecznie neutralizowane.

Uwagi końcowe

Społeczeństwo obywatelskie może być owym brakującym miejscem, które – wedle koncepcji demokracji agonicznej – jest niezbędne w dobrze funkcjonującym społeczeństwie głównie po to, by było gdzie artykułować różne potrzeby, nie tyle jednostkowe, co raczej zbiorowe, dotyczące zazwyczaj lokalnych wspólnot. Oprócz samej artykulacji – koniecznej dla prawidłowego zdiagnozowania przesłanek, stron i racji (nieuchronnego w wielokulturowych społeczeństwach) konfliktu – równie ważne (o ile nie ważniejsze) jest istnienie miejsca i „metodyk” rozwiązywania owego konfliktu. W tej ostatniej sprawie również można pokła-

dać nadzieję w społeczeństwie obywatelskim, jest to bowiem chyba najlepsze miejsce dla odbywania debat – jako najważniejszego składnika owych sposobów rozwiązywania konfliktów.

Jednakże by sprostać wyzwaniom niesionym przez globalizację, „późną nowoczesność” i wielokulturowość, wyzwaniom dodatkowo trudnym w sytuacji, gdy jesteśmy (stajemy się) ludźmi o „nowożytnej” tożsamości, społeczeństwo obywatelskie musi nieco przededefiniować swoją istotę, cele, obszary niektórych działań, a z czasem też dopracować się nowych form działalności.

Interesująco jawi się w tym kontekście rola edukacji. W szczególności można rozważać pytania: czy, w jakiej mierze i w jakich formach edukacja może „współpracować” ze społeczeństwem obywatelskim. Jest to jednak temat na oddzielną analizę.

Bibliografia

- Baradziej J. (2008). *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*. [w:] P.K. Oleś & A. Batory (red.). *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Lublin, s. 215–245.
- Bauman Z. (2007). *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*. Warszawa.
- Błuszkowski J. (2005). *Stereotypy a tożsamość narodowa*. Warszawa.
- Bokajło W. (2001). *Spółeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*. [w:] W. Bokajło & K. Dziubka (red.). *Spółeczeństwo obywatelskie*. Wrocław, s. 17–83.
- Borkowski R. (2003). *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*. [w:] R. Borkowski (red.). *Globalopolis: kosmiczna wioska – szanse i zagrożenia*. Warszawa, s. 7–28.
- Czerepaniak-Walczak M. (2006). *Pedagogika emancypacyjna: rozwój świadomości krytycznej człowieka*. Gdańsk.
- Dziubka K. (2001). *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*. [w:] W. Bokajło & K. Dziubka (red.). *Spółeczeństwo obywatelskie*. Wrocław, s. 85–128.
- Gawkowska A. (2004). *Biorąc wspólnotę poważnie?: komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa.
- Giddens A. (2006). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa.

- Giddens A. (2009). *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*. [w:] U. Beck, A. Giddens & S. Lash. *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Warszawa, s. 79–144.
- Grotowska S. (2008). *Poza bogactwem i biedą: granice tożsamości kulturowej*. [w:] I. Borowik & K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*. Kraków, s. 120–135.
- Habermas J. (2009). *Uwzględniając Innego: studia do teorii politycznej*. Warszawa.
- Herbst J. (2005). *Oblicza społeczeństwa obywatelskiego*. Warszawa.
- Juchacz P.W. (2006). *Demokracja, deliberacja, partycypacja: szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*. Poznań.
- Kościański A. & Misztal W. (2008). *Wprowadzenie. Aktywność obywatelska: ile idei, ile praktyki?* [w:] A. Kościański & W. Misztal (red.). *Społeczeństwo obywatelskie: między ideą a praktyką*. Warszawa, s. 27–39.
- Kowalczyk S. (2007). *Ontologiczno-aksjologiczne podstawy społeczeństwa obywatelskiego*. [w:] E. Balawajder (red.). *Społeczeństwo obywatelskie: modele teoretyczne i praktyka społeczna*. Lublin, s. 13–25.
- Król M. (2008). *Filozofia polityczna*. Kraków.
- Kuniński M. (2004). *Demokracja*. [w:] B. Szlachta (red.). *Słownik społeczny*. Kraków, s. 116–132.
- Marczewska-Rytko M. (2001). *Demokracja bezpośrednia w teorii i praktyce politycznej*. Lublin.
- Modzelewski K. (2008). *Nie ma partii, którą uznałbym za swoją* (w rozmowie z Z. Dąbrowską). „Dziennik” 4 maja.
- Mouffe Ch. (2005). *Paradoks demokracji*. Wrocław.
- Mouffe Ch. (2008). *Polityczność*. Warszawa.
- Mouffe Ch. & Laclau E. (2005). *Ludzie potrzebują alternatywy* (w rozmowie z M. Gdulą, J. Kutylą i A. Ostolskim). „Krytyka Polityczna” nr 7–8, s. 122–133.
- Nikitorowicz J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa.
- Nowicka E. (2008). *Podwójna tożsamość: dzieci małżeństw mieszanych*. [w:] I. Borowik & K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*. Kraków, s. 104–119.
- Obuchowski K. (2000). *Od przedmiotu do podmiotu*. Bydgoszcz.
- Portal Organizacji Pozarządowych*. [online:] <http://badania.ngo.pl/>. [dostęp 28.02.2011].
- Rajca L. (2007). *Demokracja: studium polityczne*. Toruń.

- Shapiro I. (2006). *Stan teorii demokracji*. Warszawa.
- Strona internetowa Stowarzyszenia Klon/Jawor. <http://www.klon.org.pl/> [dostęp 28.02.2011].
- Szwed R. (2008). *Modele tożsamości europejskiej a identyfikacje zbiorowe w Europie*. [w:] I. Borowik & K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*. Kraków, s. 163–178.
- Szymczak W. (2007). *Znaczenie wartości w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego*. [w:] E. Balawajder (red.). *Spółczesność obywatelska: modele teoretyczne i praktyka społeczna*. Lublin, s. 27–45.
- Taylor Ch. (2001). *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa.
- Taylor Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków.
- Warat M. (2008). *Obywatelstwo wielokulturowe – projekt teoretyczny czy europejska codzienność*. [w:] A. Kościański & W. Misztal (red.). *Spółczesność obywatelska: między ideą a praktyką*. Warszawa, s. 66–83.
- Wasilewski J. (2007). *Czy demokracja deliberatywna naprawi współczesną demokrację?* [w:] J. Reykowski (red.). *Konflikt i porozumienie: psychologiczne podstawy demokracji deliberatywnej*. Warszawa, s. 13–35.
- Wnuk-Lipiński E. (2004). *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków.
- Wnuk-Lipiński E. (2008). *Socjologia życia publicznego*. Warszawa.
- Wojciechowski A. (1996). *Idee słabości*. Toruń.
- Wojciechowski A. (red.) (1999). *Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji*. Toruń.
- Wonicki R. (2007). *Spór o demokratyczne państwo prawa: teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*. Warszawa.