

Ewelina Lewandowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

MORALNE ŹRÓDŁA FUNDAMENTALIZMU ISLAMSKIEGO A KATEGORIA „WALKI O UZNANIE” AXELA HONNETHA

Moral Sources of Islamic Fundamentalism and Axel Honneth's Concept of "The Struggle for Recognition"

Słowa kluczowe: islam, fundamentalizm, terroryzm, tożsamość.

Key words: Islam, fundamentalism, terrorism, identity.

Streszczenie

Celem pracy jest ukazanie moralnych źródeł zjawisk fundamentalizmu i terroryzmu islamskiego. Analiza wsparta jest koncepcją i krytyką rozwoju społecznego autorstwa Axela Honnetha. Opis mechanizmów tytułowej „walki o uznanie” służy nakreśleniu psychologicznych i etycznych motywów działań wynikłych z relacji Zachodu ze światem arabskim.

Abstract

The objective of the paper is to present the moral sources of the phenomena of Islamic fundamentalism and terrorism. The analysis is supported by the concept and critique of social development by Axel Honneth. As stated in the title, the description of the mechanisms of "the struggle for recognition" is used to outline psychological and ethical motives of actions arising from the relationship between the West and the Arab World.

Źródła fundamentalizmu islamskiego a koncepcja Axela Honnetha

Terroryzm islamski to zjawisko nowe. Jego źródeł należy doszukiwać się nie tylko w obecnej sytuacji politycznej i społecznej, ale także w historii relacji pomiędzy światem islamu a Zachodem. Na wzrost nastrojów fundamentalistycznych wpłynęły m.in. kolonializm, rewolucja islamska w Iranie (rządy Chomeiniego) oraz wciąż trwający konflikt izraelsko-palestyński. Dzisiejsza wiedza wskazuje, że do

powstania islamskich ruchów fundamentalistycznych o charakterze terrorystycznym doprowadziła złożona kompilacja czynników ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Za główne przyczyny uznaje się biedę, niestabilność władzy, niezadowolenie i protesty społeczne oraz różnice religijne i kulturowe (m.in. konflikty pomiędzy świeckim Zachodem a islamskim Wschodem, sunnitami a szyitami, grupami etnicznymi krajów arabskich). Jednak poza wymienionymi czynnikami refleksja filozoficzna dotycząca zjawisk społecznych skłania do poszukiwania źródeł konfliktów także w konstrukcji psychologicznej człowieka.

Axel Honneth nie bada zjawisk fundamentalizmu ani terroryzmu, prezentuje jednak model moralnego rozwoju społecznego, który zmusza do głębszych refleksji na tymi zagadnieniami. Opierając się m.in. na teoriach Georga Hegla i Georga Meada, Honneth stworzył model rozwoju społecznego o charakterze etyczno-psychologicznym, uzasadniając go moralnymi doświadczeniami ludzkości, zarówno tymi pozytywnymi, jak i negatywnymi. Kluczowym pojęciem w jego teorii jest „uznanie”, rozumiane jako ostateczny cel żądań jednostek i grup, które walczą o poszanowanie ich tożsamości, zaś „tożsamość” traktuje się tu jako szczególną kombinację potrzeb, uczuć i sposobów życia. Według filozofa, jednostki oraz grupy domagające się uznania społecznego działają niejako w afekcie, motywowane negatywnymi uczuciami pogardy i poniżenia doznawanymi ze strony innych grup społecznych. Większość konfliktów społecznych i kulturowych wynika z chęci odbudowania poczucia własnej wartości¹.

W kontekście narastających konfliktów społecznych Honnethowska koncepcja „walki o uznanie” prowokuje do postawienia (niepopularnych, lecz ważnych) pytań: Czy istnieje moralne uzasadnienie terroryzmu islamskiego? Czy przesłanki natury etycznej mogły być jednym ze źródeł analizowanego problemu, a jednocześnie ważnym motywem działań islamskich grup terrorystycznych? By odpowiedzieć na te pytania, należy porównać wyłożone przez Honnetha objaśnienia z realnymi stosunkami pomiędzy Zachodem a krajami, w których powstawał fundamentalizm islamski. Celem mojej pracy jest wykazanie, że źródła fundamentalizmu islamskiego mogą być badane przy pomocy kategorii stworzonych przez Honnetha.

Tożsamość muzułmanów w kontekście ich relacji z Zachodem

W swoich rozważaniach Honneth odnosi się do założeń psychologii społecznej George’a Herberta Meada, zakładającej że tożsamości jednostkowo-zbiorowe powstają m.in. poprzez doświadczenie walki o uznanie. Tym założeniem

¹ A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna. Wprowadzenie*, PWN, Warszawa 2011, s. 209–214.

można tłumaczyć zjawiska mające miejsce w czasie XIX-wiecznej kolonizacji krajów arabskich przez Zachód – zarówno społeczeństwa kolonizujące, jak i kolonizowane budowały przynajmniej część swojej tożsamości na podstawie wzajemnej niesymetrycznej relacji panowania. Mead uczestnictwo jednostki w interakcjach międzyludzkich uważał za warunek pozwalający na uświadomienie własnej podmiotowości. Wskazywał na psychologię jako na narzędzie badania mechanizmów powodujących powstawanie świadomości własnej subiektywności. Zarazem twierdził, że psychologia społeczna jest w stanie zbadać mechanizm przyczyniający się do tego, że pomiędzy podmiotami powstaje świadomość wagi ich działań społecznych. Dzięki temu mechanizmowi podmiot ma możliwość zrozumienia znaczenia ekspresji własnych działań, np. Europejczycy poprzez aktywność polityczno-gospodarczą osiągnęli pozycję dominującą nad społeczeństwami skolonizowanymi, przez co utwierdzili się w przekonaniu o swojej wyższości cywilizacyjnej, a tym samym wyższości własnej tożsamości. Dokładnie w tej samej relacji „panowania – bycia zdominowanym”, lecz zupełnie przeciwny, bo negatywny obraz samych siebie zbudowali obywatele skolonizowanych krajów arabskich. Ich samoocena budowana w oparciu o dialog z Zachodem kształtowana jest również dziś².

Do zrozumienia mechanizmu budowania samoświadomości społeczeństw zachodnich i muzułmańskich znaczące są analizy psychologiczne Meada. Wyodrębnił on dwa stany ludzkiej świadomości: *ja przedmiotowe* i *ja podmiotowe*, które stanowią klucz do interpretacji powstawania samoświadomości jednostki. Człowiek uzyskuje samoświadomość m.in. w sytuacji interakcji z drugą osobą lub grupą. Jako *ja przedmiotowe* jednostka jest widziana i oceniana z perspektywy partnera interakcji. Od *ja przedmiotowego* należy odróżnić *ja podmiotowe* jako zbiór twórczych impulsów budujących „własną” tożsamość, często w opozycji do *ja przedmiotowego*. Ponadto *ja podmiotowe* zawsze jest warunkowane poprzez *ja przedmiotowe*, ale zawsze też wykracza poza nie. Konsekwencją „dialogu” pomiędzy *ja przedmiotowym* i *ja podmiotowym* jest intersubiektywna koncepcja ludzkiej świadomości. Człowiek, uzyskując samoświadomość, czyni to poprzez postrzeżenie swoich działań z perspektywy innej osoby. „Powyższa teza [...] stanowi pierwszy krok w kierunku naturalistycznego ugruntowania Heglowskiej koncepcji uznania, [...] pozwala wskazać mechanizm psychiczny, który uzależnia rozwój samoświadomości od egzystencji drugiego podmiotu”³. Według Meada percepcja innego jest pierwotna względem rozwoju samoświadomości.

Pierwotność *ja przedmiotowego* względem *ja podmiotowego* jest wyraźna podczas analizy zachowań społeczeństw muzułmańskich w czasach kolonializmu. Skolonizowane społeczeństwa arabskie, będąc w relacji z rozwiniętymi cywili-

² A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Nomos, Kraków 2012, s. 90–91.

³ Ibidem, s. 74.

zacyjnie kolonistami, nie mogły oceniać swoich osiągnięć politycznych, ekonomicznych etc. równie wysoko jak zachodnich. Ich *ja przedmiotowe* budowane było w relacji, w której traktowani byli z pogardą oraz w relacji unaocznienia im ich słabości. Honneth ujmuje to następująco: „[...] gdy podmiot osiąga normatywną perspektywę swojego partnera interakcji, przejmuje jego moralne odniesienia do wartości, projektując je na praktyczne relacje z samym sobą”⁴. Poprzez doświadczenia *ja przedmiotowego* muzułmanie odebrali wachlarz negatywnych informacji na swój temat, co mogło w nich wzbudzać uczucia wstydu. Obok braku uznania ze strony kolonizatorów istniał również brak równości względem prawa pomiędzy tymi społeczeństwami.

W swojej teorii Mead, tak samo jak wcześniej Hegel, „chce [...] pojmować rozumienie samego siebie uzyskane przez podmiot, który nauczył się postrzegać siebie w perspektywie zgeneralizowanego innego, jako charakterystykę osoby prawnej. Wraz z przyswojeniem norm społecznych regulujących strukturę kooperacji w ramach wspólnoty, dorastająca jednostka dowiaduje się nie tylko tego, jakich zobowiązań względem członków społeczeństwa powinna dotrzymywać, ale uzyskuje również wiedzę dotyczącą praw, które przysługują jej w tym sensie, że może ona w prawomocny sposób domagać się respektowania swych określonych żądań”⁵.

Posiadanie praw lub ich nieposiadanie przez członka społeczeństwa jest podstawą do osiągnięcia, względnie nieosiągnięcia tożsamości społecznej. Pełnia przynależnych praw oraz ich respektowanie przez innych dają jednostce lub społeczeństwu poczucie szacunku do siebie. Ponadto posiadanie równych praw jest równoważne z byciem uznanym za członka społeczności. Pomimo zakończenia epoki kolonializmu, muzułmanie nadal nie czują się uznani w swej tożsamości w zglobalizowanej społeczności. Znanym przykładem jest sytuacja konfliktu palestyńsko-izraelskiego, w stosunku do którego Zachód, a w szczególności rząd USA, przyjął postawę stronniczego sędziego. Amerykańską stronnicość i antymuzułmańskie działania opisuje treść raportu, który w roku 2013 opublikowało Amnesty International. Dotyczył on przeprowadzonych przez USA bezprawnych ataków dronów w Pakistanie. Według organizacji, część z tych ataków może zostać uznana za zbrodnie wojenne. Działania te zostały przeprowadzone bez zachowania standardów prawa międzynarodowego⁶. Inny raport Amnesty International dotyczy sytuacji w Afganistanie. „Od czasu inwazji amerykańskich sił zbrojnych tysiące Afgańczyków zginęło bądź zostało rannych, ale ofiary i ich rodziny mają znikome szanse na zadośćuczynienie. System sprawiedliwości amerykańskiej armii prawie zawsze chronił żołnierzy przed odpowiedzialnością za

⁴ Ibidem, s. 76.

⁵ Ibidem, s. 78.

⁶ *Czas rozliczyć USA z ataków dronów w Pakistanie*, [online] <http://amnesty.org.pl/no_cache/aktualnosci/strona/article/8025.html> (dostęp: 19.04.2015).

bezwprawne zabójstwa i inne nadużycia. [...] Raport dokumentuje także brak transparentności śledztw i oskarżania o przypadki bezprawnego zabicia cywilów w Afganistanie. Armia USA ukrywa całościowe dane na temat odpowiedzialności za ofiary cywilne i rzadko dostarcza informacji o konkretnych sprawach”⁷. Sytuację, jaką jest brak zagwarantowania praw, odczuwają mniejszości muzułmańskie w krajach całego świata. Przykładem może być Francja, która zakazała noszenie przez kobiety burek w miejscach publicznych. W Polsce mniejszość muzułmańska nie ma prawa dokonywać uboju rytualnego zwierząt. Skutkiem tego wierni nie mogą obchodzić ważnych w ich religii świąt, których elementem jest ubój oraz spożywanie mięsa hallal. Nie rozstrzygam tutaj słuszności, względnie niesłuszności polityki USA, Francji czy Polski – chcę jedynie wskazać na przyczyny negatywnych odczuć muzułmanów, którzy nie mając zagwarantowanych określonych praw, czują się zagrożeni w swej tożsamości.

Podane przykłady obrazują brak egalitaryzmu prawnego w globalnej wspólnocie, a nieposiadanie równych praw może powodować obniżenie poczucia własnej wartości. Mead mówi o „godności, w którą dany podmiot czuje się wyposażony z chwilą, w której mocą przyznanych mu praw zostaje uznany za członka wspólnoty”⁸, przy czym pojęcie godności utożsamia z poczuciem własnej wartości i szacunkiem do samego siebie. Na gruncie relacji muzułmanów ze światem Zachodu wyznawcy islamu nie mają podstaw do szanowania siebie. Jednakże poza równością praw istnieje jeszcze jedna forma uznania, o której pisze Honneth, powołując się na Hegla, a mianowicie taka, „która stanowi potwierdzenie nie tylko przynależności danej jednostki do wspólnoty, ale również jej historyczno-życiowego zindywidualizowania. Mead zgadza się z Heglem [...] co do tego, że relacja prawnego uznania jest niepełna, jeżeli w pozytywny sposób nie artykułuje indywidualnych różnic, jakie występują pomiędzy obywatelami wspólnoty”⁹.

Niekwestionowaną różnicą, jaka pierwsza nasuwa się przy porównywaniu kultur, jest przynależność religijna oraz stopień zsekularyzowania państw. Muzułmanie są w większości wierni swojej tradycji, co znaczy, że religia zajmuje w ich codziennej egzystencji centralne miejsce, stanowi nie tylko wymiar życia duchowego, ale także ustanawia zasady postępowania. Islam jest dla nich najcenniejszym kulturowym walorem i historyczną spuścizną. Tymczasem w społeczeństwach zachodnich religia ta bywa demonizowana, a jej wyznawcy często piętnowani. Bassam Tibi jest zdania, że zachodnie media oraz popularni dziennikarze tworzą przekaz ukazujący terrorystyczne akcje fundamentalistów jako

⁷ *Afganistan: Tysiące cywilnych ofiar zabitych w operacjach USA i NATO wciąż pozbawione sprawiedliwości*, [online] <http://amnesty.org.pl/no_cache/aktualnosci/strona/article/8391.html> (dostęp: 19.04.2015).

⁸ A. Honneth, op. cit., s. 78.

⁹ *Ibidem*, s. 79.

główny przejaw islamu. Taki obraz tej religii budzi obawy Europejczyków¹⁰. Zdaniem Lawrence'a Davidsona, media tworzą niepełny obraz sytuacji, skupiając się na przekazywaniu wydarzeń bez ich historycznego i kulturowego kontekstu. Ponadto jako eksperci od problematyki islamu występują często ludzie, które w rzeczywistości nie posiadają kompetencji w tym zakresie. Negatywny obraz kształtuje się głównie z powodu braku wiedzy na temat kultury i historii muzułmańskiej, a system zachodniej edukacji nie służy powszechnemu i rozległemu poznaniu tego zagadnienia¹¹.

O filozoficznych przyczynach negowania przez wielu ludzi na Zachodzie islamu pisał John Esposito. Argumentował on, iż zgodnie z nowoczesnym nastawieniem kultury zachodniej religia nie powinna przynależeć do sfery publicznej. Przekonanie to jest wynikiem historycznego doświadczenia Zachodu z okresu, kiedy polityka państwowa była podporządkowana polityce kościelnej ze szkodą dla polityki państwowej. Dziś postrzega się separację religii od państwa nie tylko jako normę, ale jako wymóg istnienia nowoczesnego i rozwijającego się społeczeństwa. Wspólnoty, które nie realizują „nowoczesnych” wartości i politycznej orientacji w ten sam sposób, są często postrzegane jako wsteczne, „irracjonalne” lub „ekstremistyczne”¹². To zatem, co nie jest normalne dla nowoczesnego świata judeo-chrześcijańskiego, jest normalne dla kultury islamu i *vice versa*¹³.

Powyższe przykłady obrazują brak respektowania praw muzułmanów w zglobalizowanym świecie oraz tłumaczą znamienne dla zachodniego myślenia negatywną opinię na temat muzułmańskich wartości religijnych i kulturowych. Powołując się na teorię Meada, można powiedzieć, że są to przykłady braku akceptacji muzułmanów w oczach „innego”. Dochodzi tu do konfliktu *ja podmiotowego z ja przedmiotowym*. Podmiot (społeczeństwa muzułmańskie) jako *ja podmiotowe* odczuwa „ciągły napór pragnień, których nie da się pogodzić z intersubiektywnie uznanymi normami jego środowiska społecznego i będzie musiał poddać w wątpliwość swoje własne *ja przedmiotowe*”¹⁴. By muzułmanie mogli dokonać społecznej artykulacji kreatywności swojego *ja podmiotowego*, muszą podejmować próby poszerzenia norm ucieleśnionych w *ja przedmiotowym*. „Mead wprowadza napięcie pomiędzy zinternalizowaną wolą »innego« a roszczeniami związanymi z indywidualizacją, które musi doprowadzić do konfliktu moralnego pomiędzy podmiotem a jego otoczeniem społecznym”¹⁵. Pro-

¹⁰ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa 1997, s. 31.

¹¹ L. Davidson, *Islamic Fundamentalism. An Introduction Revised and Updated Edition*, GP, London 2003, s. 71.

¹² J. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York 1992, s. 189.

¹³ L. Davidson, op. cit., s. 70.

¹⁴ A. Honneth, op. cit., s. 80.

¹⁵ Ibidem, s. 81.

wokowane przez część muzułmanów konflikty powodowane są ich wewnętrznymi roszczeniami. By muzułmańskie *ja podmiotowe* mogło zrealizować swoje żądania, zmuszone jest do negacji świata zachodniego. Dzieje się tak, ponieważ dochodzi do zwątpienia w pewne normy prawne narzucone przez kolonizatorów. Muzułmańskie *ja podmiotowe* wchodzi więc w dialog z wyobrażeniem przyszłego społeczeństwa (z idealną przyszłą wspólnotą), które potwierdzi ich społeczne roszczenia. Muzułmanie mogą dokonać „samopotwierdzenia”, gdy perspektywę faktycznej zachodniej woli zastępują perspektywą uwzględniającą ich własne prawa. „Powstaje tu idealne *ja przedmiotowe*, które podmiot kreuje w sobie, udziela mu, niezależnie od moralnego rozbratu z rzeczywistością wspólnotą, gwarancji intersubiektywnego uznania. Bez tego uznania nie byłby on w stanie zachować swej osobowej tożsamości”¹⁶.

Powyższa teza jest nawiązaniem do heglowsko-meadowskiej idei „walki o uznanie”. W rozumieniu Meada walka (w tym także muzułmanów) rozpoczyna się od idei moralnych i spoczywa w rękach charyzmatycznych przywódców. Przykładem tego jest postać Hasana al-Banny (1906–1949), który założył stowarzyszenie Braci Muzułmanów jeszcze w czasach kolonializmu, dokładnie w roku 1928. Masowa struktura tej organizacji stała się wzorem dla ugrupowań fundamentalistycznych. „Hasan al-Banna i jego uczniowie zdołali upolitycznić [...] religijność. [...] Islam propagowany przez Braci Muzułmanów nie ograniczał się do pobożności i praktyk wiary, lecz nowoczesności europejskiej przeciwstawił »nowoczesność zgodną z islamem«. [...] Braciom Muzułmanom udało się zdobyć popularność w grupie społecznej szczególnie wyalienowanej, odsuniętej na margines i niezadowolonej”¹⁷.

Psychologiczną teorią Meada można tłumaczyć działalność fundamentalistów islamskich jako powstałą m.in. z potrzeby odróżnienia muzułmańskich wartości od wartości zachodnich. Celem tego odróżnienia była możliwość uzyskania świadomości unikatowości własnego społeczeństwa, która warunkuje samorealizację. Natomiast samorealizację Mead odnosi do doświadczenia „społecznie użytecznej pracy: miara uznania udzielonego podmiotowi, który »dobrze« wypełnia funkcję przypadającą mu w ramach społecznego podziału pracy, wystarcza, by wytworzyć w nim świadomość jego indywidualnej odrębności”¹⁸. Mead dodaje, że warunkiem osiągnięcia szacunku do samego siebie jest możliwość dokonania pozytywnego wkładu do reprodukcji wspólnoty. Do formy samorealizacji poprzez prace mają trudniony dostęp muzułmanie pochodzący z krajów arabskich, którzy zamieszkują państwa zachodnie. „Z najnowszych badań przeprowadzo-

¹⁶ Ibidem, s. 82.

¹⁷ G. Kepel, *Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 34.

¹⁸ A. Honneth, op. cit., s. 87.

nych przez University of Bristol wynika, że muzułmanie są obecnie najbardziej dyskryminowaną grupą mniejszościową w Wielkiej Brytanii, a szczególnie na brytyjskim rynku pracy. Według przeprowadzonych tam badań, mężczyźni wyznania muzułmańskiego o 76% rzadziej otrzymują pracę niż biali brytyjscy wyznawcy chrześcijaństwa posiadający takie same kwalifikacje. Okazuje się również, że muzułmanie są postrzegani przez pracodawców jako »nielojalni i groźni«. Z kolei kobiety wyznające islam są o 65% rzadziej zatrudniane niż kobiety o podobnych kwalifikacjach wyznania chrześcijańskiego. Ponadto muzułmanie obojga płci rzadziej otrzymują kierownicze stanowiska. Badaniami objęto 14 grup etnicznych i religijnych. Dowiodły one także, że podczas gdy kolor skóry ma niewielkie znaczenie dla pracodawcy, wyznanie muzułmańskie staje się najbardziej dyskwalifikującym czynnikiem¹⁹. Społeczeństwo buduje swoją tożsamość, walcząc o intersubiektywne uznanie. W przypadku wyznawców islamu warunki uznania na arenie międzynarodowej często nie są spełnione ani poprzez równe prawa, ani poprzez pozytywną ocenę wyborów sposobu życia, wyznawanych wartości czy możliwości bycia użytecznym dla społeczeństwa.

Odmówienie uznania muzułmanom a terroryzm

Axel Honneth w nawiązaniu do teorii Meada i Hegla formułuje normatywny model rozwoju społecznego. Posługuje się przy tym pojęciem pogardy, która jest według niego równoważna z doświadczeniem moralnego aktu oburzenia ze strony pogardzanych. Celem, jaki postawił przed sobą autor, było wyjaśnienie procesów zmiany społecznej poprzez analizę roszczeń wpisanych właśnie w relację wzajemnego uznania. Honneth prezentuje rozmaite warianty ludzkiej urazy i poniżenia. Podobnie jak Mead, Hegel, Max Scheler czy Helmuth Plessner, autor przyjmuje trójpodział form wzajemnego uznania. Dzieli formy integracji społecznej na formy powstałe w relacjach emocjonalnych, formy uznania cudzych praw i formy wspólnej orientacji na wartości²⁰.

Według Honnetha, człowiek całe życie doświadcza różnych form uznania. Ludzka tożsamość jest kształtowana m.in. przez różnego rodzaju wzorce aprobaty. Oprócz doświadczeń pozytywnych, istnieją także ich kontrprzykłady polegające na odmówieniu uznania. To negatywne pojęcie realizowane jest poprzez poniżenie i pogardę. Konsekwencją negatywnego traktowania jednostki jest umniejszenie jej samooceny opartej na intersubiektywnym doświadczeniu. We-

¹⁹ B. Mirowska, *Muzułmanie najbardziej dyskryminowani na brytyjskim rynku pracy*, [online] <www.polishexpress.co.uk/muzulmanie-sa-najwiekszymi-ofiarami-dyskryminacji-na-brytyjskim-rynku-pracy/> (dostęp: 19.04.2015).

²⁰ A. Honneth, op. cit., s. 90–93.

dług Honnetha, istnieje nierozzerwalna zależność pomiędzy aprobatą a tożsamością. Wynika to ze sposobu kształtowania *ja przedmiotowego*, które jest uzależnione od oceny innych osób²¹. Według Meada, „normatywny autowizerunek każdego człowieka [...] zdany jest zawsze na potwierdzenie zwrotne ze strony innego człowieka, doświadczeniu pogardy towarzyszy niebezpieczeństwo zranienia, które może doprowadzić do rozpadu całej tożsamości osobowej”²². Poniżenie drugiego człowieka przybiera różne formy i skalę, a w konsekwencji rani w większym lub mniejszym stopniu. Fenomen pogardy ma szeroki zakres odniesienia i może dotyczyć różnych form upokorzenia. Ponadto pojęcie to podlega takim samym różnieniom jak pojęcie uznania.

Najintensywniejsze psychologicznie konsekwencje powoduje poniżenie związane z tożsamością cielesną. Ten rodzaj upokorzenia powstaje podczas fizycznego znęcania się. „Swoistość tego rodzaju ran fizycznych, do jakich dochodzi na przykład w przypadku gwałtu czy tortur nie polega bowiem na bólu czysto cielesnym, lecz na jego połączeniu z uczuciem bezbronności, bycia zdanym na wolę innego podmiotu [...]”²³. Na skutek upokorzeń o charakterze fizycznym podmiot traci wiarę w siebie i w otaczający świat, a finalnie przestaje wierzyć w siebie.

Poza poniżeniem fizycznym jako kolejną formę pogardy wymienia Honneth upokorzenie jednostki w przestrzeni prawnej. Człowiek, który nie jest dopuszczony do równej partycypacji praw, nie może postrzegać siebie jako pełnowartościowego członka wspólnoty. Poprzez prawa Honneth rozumie indywidualne roszczenia, na których społeczne spełnienie w prawomocny sposób może liczyć jednostka²⁴. „Swoistość takich form pogardy, z jakimi mamy do czynienia w przypadku społecznego wykluczenia lub pozbawienia kogoś praw [...] łączy się [...] z poczuciem nieposiadania statusu pełnowartościowego partnera interakcji. Dla jednostki to odmówienie jej społecznie obowiązujących roszczeń prawnych oznacza ranę zadaną intersubiektywnemu oczekiwaniu, iż jest ona uznana za podmiot zdolny do kształtowania moralnego osądu”²⁵. Konsekwencją utraty praw przez jednostkę jest jednoczesna utrata szacunku do siebie samej.

Kolejną formą pogardy to negatywna ocena sposobu życia jednostki i wartości, według których działa ona w społeczeństwie. Ta forma poniżenia poprzez ocenę społeczną dotyczy także grup. Według Honnetha, „wraz z tą [...] ewaluatywną formą pogardy – deprecjacją indywidualnych lub kolektywnych sposobów życia – osiągnęliśmy tę formę zachowania, którą dzisiejszy język potoczny charakteryzuje przede wszystkim za pomocą takich pojęć jak »obelga« czy »po-

²¹ Ibidem, s. 128.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 129.

²⁴ Ibidem, s. 130.

²⁵ Ibidem, s. 131.

hańbienie«. »Honor«, »godność« czy mówiąc współcześnie »status«²⁶. Wraz z doświadczeniem utraty wartości społecznej jednostka doświadcza negatywnej samooceny, nie może bowiem pozytywnie postrzegać i cenić samej siebie na podstawie swoich umiejętności i cech charakterystycznych.

Według Honnetha, trzy opisane powyżej doświadczenia pogardy powodować mogą negatywne reakcje emocjonalne. Podczas takiego doświadczenia podmiot czuje, że w sposób niesprawiedliwy został pozbawiony uznania. Honneth stawia tezę, iż „za każdą negatywną reakcją emocjonalną, jaka towarzyszy doświadczeniu pogardy okazanej roszczeniom do uznania, kryje się [...] taka możliwość, że odnośny podmiot dokona kognitywnego rozpoznania bezprawia, jakie go spotkało, uzyskując w ten sposób motywację do podjęcia sprzeciwu politycznego”²⁷. Taka ewentualność aktywnej walki o uznanie uwarunkowana jest środowiskiem polityczno-kulturowym, w jakim funkcjonuje podmiot doświadczający pogardy. Możliwość artykulacji sprzeciwu wymaga od jednostki aktywnego uczestnictwa w działalności ruchu społecznego, którego wartości ona podziela.

W podjętych rozważaniach kluczowe znaczenie ma sposób rozumienia fundamentalizmu. Ze względu na socjologiczny i reakcyjny charakter tłumaczy się go następująco: „fundamentalizm religijny (islamski) to ruch regresji i protestu (J. Habermas); forma odpowiedzi na kryzys, który jest odbierany jako zagrożenie dla tożsamości grupy (M. Marty, R.S. Appleby)”²⁸. Utrata wysokiej pozycji wśród innych kultur, zacofanie ekonomiczne, technologiczne, kulturowe – to czynniki, które obudziły w społeczeństwach muzułmańskich poczucie wstydu i niższości. „W przypadku takiej reakcji emocjonalnej, jaką jest wstyd, doświadczenie pogardy może stanowić bodziec motywujący do podjęcia walki o uznanie. Emocjonalne napięcie spowodowane zaznanymi upokorzeniami może być bowiem zniwelowane dopiero wówczas, gdy jednostka ponownie otrzyma możliwość aktywnego działania [...] zainicjowana ponownie praktyka może przybrać postać oporu politycznego”²⁹. Wypowiedzi Usamy bin Ladena, przywódcy islamskiego ugrupowania terrorystycznego Al-Kaida, świadczą o tym, iż czuł on, że społeczeństwa muzułmańskie zostały skrzywdzone przez Zachód, a działania terrorystyczne powodowane były doznanymi przez jego współbraci cierpieniami: „Nie powinno ukrywać się prawdy, że ludzie islamu zaznali cierpienia z powodu agresji, niegodziwości i niesprawiedliwości ze strony sojuszników syjonistycznych bojowników; krew muzułmanów stała się najtańsza [...] rozlana w Palestynie i Iraku. Te przerażające obrazy [...] w Libanie są wciąż żywe w naszej pamięci. [...] Ludzie islamu zdali sobie sprawę, że są głównym celem agresji so-

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 135.

²⁸ M. Libiszowska-Żółkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbidum, Warszawa 2004, s. 123.

²⁹ A. Honneth, op. cit., s. 135.

juszników syjonistycznych bojowników. [...] My, ja i moja grupa cierpielśmy z powodu niesprawiedliwego traktowania”³⁰. „Zachód chce nas podbić, chce okupować nasze ziemie, rabować nasze bogactwa, narzucać nam swoich lokajów jako władców. Jeśli się na to nie godzimy, nazywa się nas terrorystami”³¹. Nie-sprzyjająca sytuacja i niskie położenie społeczeństw muzułmańskich oraz całej kultury islamskiej obudziło wśród pewnych grup motywację do ekspresji swojego sprzeciwu.

Wnioski

Teoria „walki o uznanie” warta jest bliższego poznania i wykorzystania w celach praktycznych. Może zmienić sposób postrzegania problemu, co jest bardzo korzystne w kontekście narastających konfliktów międzykulturowych. Honneth, skupiając się na analizie moralnego modelu przemian społecznych, koncentruje swoje badania na etapie, gdy jednostka walczy o uznanie. Nie zastanawia się jednak nad tym, jakie są ewentualne konsekwencje zdobycia uznania.

Uważam, że częstym motywem towarzyszącym „walce o uznanie” może być walka o władzę. Władza nie musi mieć charakteru politycznego, może być rodzajem siły sprawczej, która realnie wpływa na kształt życia społecznego. Szerokie wpływy i oddziaływanie o charakterze przestępczym islamskich ugrupowań terrorystycznych również mogą być postrzegane jako rodzaj władzy, której towarzyszy uznanie. Jednak czy można powiedzieć, że członkowie takich grup wciąż walczą o uznanie? Można sądzić, że ich działania i motywy przekroczyły już ramy modelu Honnetha. Autor ten bowiem całkowicie pominął fakt, że w wielu przypadkach grupa, która zdobyła już uznanie, może stać się grupą dominującą, co więcej, grupą usiłującą narzucić własne wartości partnerom interakcji społecznych czy politycznych. Działania islamskich terrorystów są przykładem takiej właśnie postawy. Moim zdaniem, motywy powstawania ruchów fundamentalistycznych nie tylko wpisują się w model proponowany przez Honnetha, lecz także przekraczają jego ramy. Fundamentalisci nie poprzestali na samej tylko walce o uznanie. Walczyli jednocześnie o władzę, wykorzystując ją jako narzędzie ucisku, agresji i przemocy. Uznawane przez siebie wartości i styl życia traktują jako nadrzędne nad odmiennymi wartościami i stylami życia. Promują także własne prawo szariatu jako nadrzędne nad innymi systemami prawnymi. Światowa opinia publiczna często opisuje członków grup terrorystycznych w następujący sposób: „Są oni bezwzględnyimi, fanatycznymi mordercami z po-

³⁰ L. Davidson, op. cit., s. 179.

³¹ W. Jagielski, *Osama: Wróg Numer Jeden*, [online] <http://wyborcza.pl/1,76842,9534932,Osama_Wrog_Numer_Jeden.html#ixzz3NEWcxfC6> (dostęp: 19.04.2015).

czuciem misji, a misją tą jest zlikwidowanie każdego, kto wyznaje inną religię lub ma inny światopogląd, i narzucenie prawa szariatu. Z masowymi egzekucjami, ścinaniem głów, a nawet krzyżowaniem [...]”³².

Opisu tego rodzaju agresji czy chęci osiągnięcia dominacji społeczno-politycznej nie znajdziemy w teorii Honnetha. Jednakże nie zgadzam się z zarzutami³³, iż Honneth zignorował inne (poza moralnymi) czynniki rozwoju społecznego. Według mnie, jego koncepcja jest niekompletna z innego powodu niż ograniczenie jej do płaszczyzny psychologicznej. Honneth nie przewidział kolejnych mechanizmów, które są konsekwencją toczenia „walki o uznanie”. Historia przemian społecznych stanowi dowód na to, że ci, którzy wywalczyli sobie uznanie i władzę, sami często stają się grupą pragnącą dominacji i to oni właśnie pozbawiają uznania grupy podlegające ich władzy.

³² *Ukryte pochodzenie ISIS*, [online] <<http://pracownia4.wordpress.com/2014/09/20/ukryte-pochodzenie-isis/>> (dostęp: 19.04.2015).

³³ A. Honneth, op. cit., s. XXXVII.