

Świat bez narodów i granic jest pomysłem św. Augustyna

Wokół „Metamorfoz Państwa Bożego” Étienne’a Gilsona

Michał Rzeczycki

19 lutego 2021

Spis treści

Stoicka hipoteza	3
Chrześcijańskie odkrycie	4
Augustiańska rewolucja	5
Krótką kołdra św. Augustyna	6
Metamorfozy właściwe	7
Jedyna poprawna metamorfoza	8

To książka o pragnieniu jedności ponad podziałami. *Metamorfozy Państwa Bożego* Étienne'a Gilsona są zapisem wykładów autora wygłoszonych w Louvain w maju 1952 roku. Opowiadają o ideale uniwersalnej społeczności ludzkiej i jej kolejnych postaciach. Jak się okazuje, świat bez narodów i granic jest pomysłem chrześcijańskim.

Moment powstania Gilsona pracy nie jest bez znaczenia. Europa podnosiła się po doświadczeniu wojny. W październiku 1945 roku została utworzona Organizacja Narodów Zjednoczonych. W 1951 roku podpisano traktaty paryskie dające początek Europejskiej Wspólnocie Węgla i Stali, która stopniowo przerodziła się w Unię Europejską. Choć trwała już zimna wojna, a Stary Kontynent został podzielony żelazną kurtyną, to mimo wszystko na oczach Gilsona, jak on sam to nazwał, rodziło się uniwersalne ludzkie społeczeństwo. Kluczowe pytanie, które stawia autor *Metamorfoz*, dotyczy źródła tej idei.

Dzieje ludzkości zaczynały się od małych społeczności rodzinnych i plemiennych, które potem stawały się narodami i królestwami. Jednak ten ruch sam z siebie nie jest w stanie wyłonić ideału uniwersalnego społeczeństwa ludzkiego. Nie były też w stanie tego zrobić doświadczenia wojenne, które były tragicznym, lecz zarazem przygodnym wydarzeniem w historii świata. To zdecydowanie za mało, żeby zakotwiczyć pewną myśl na stałe w kulturze. Ideał uniwersalności istniał bowiem już znacznie wcześniej i był nieustannie obecny w historii Europy. Zrodził się właśnie tu. Dlaczego tak się stało? Czy pragnienie powszechnej jedności ludzi mogło zrodzić się w innym klimacie duchowym?

Stoicka hipoteza

Gilson nie krył się ze swoimi sympatiami ideowymi, nim jednak mógł przejść do wyłożenia chrześcijańskiej genezy uniwersalizmu, musiał odrzucić konkurencyjną hipotezę. Dlaczego imperium i stoicyzm nie wytworzyły powszechności, o której mówił francuski filozof? Przecież Rzym będący początkowo jedynie miastem-państwem na Półwyspie Apenińskim z czasem objął cały ówczesnie znany świat. Faktyczne zjednoczenie tak ogromnego obszaru mogło zrodzić przeświadczenie, że bariery dzielące ludzi są w gruncie rzeczy pozorne. Cóż bowiem było takiego poza granicami Rzymu?

A jednak do powstania takiej idei nie doszło. Rzym w swoim dualizmie prawnym wciąż pozostał miastem-państwem, któremu przysługiwała pełnia praw i pozycja stolicy. Poza granicami *urbs Roma* było imperium – obszar władztwa, nad którym obywatele rzymscy sprawowali kontrolę administracyjną, fiskalną i wojskową. Lokalna ludność miała do powiedzenia niewiele. Jej zadaniem było przynoszenie monety do rzymskiego skarbcza. Nie było mowy o idei, zgodnie z którą wszyscy zamieszkujący ziemię ludzie są jej obywatelami.

Rozwinięty w Imperium Romanum stoicyzm poszedł już o krok dalej. Był doktryną, a nie tylko strukturą administracyjną. Chociaż pojęcie kosmosu (gr. porządek, szys, upiększenie) istniało już od dawna, to jednak stoicy wyciągnęli z niego konsekwencje w odniesieniu do relacji ze wszystkimi innymi ludźmi, bez względu na ich pochodzenie, przynależność etniczną, polityczną czy religijną. Stoicki kosmos jest bowiem porządkiem wszechświata, u podstaw którego stoi *Logos* – Rozum.

Rozumność rzeczywistości otaczającej człowieka przejawia się w deterministycznych prawach, którym natura jest poddana. Stąd etyka stoicka nakazywała, żeby nauczyć się rozróżniać rzeczy zależne od naszej woli od tych, które są od niej niezależne. W ten sposób możemy uwolnić się od smutku, rozpacz, dojmującej tęsknoty – tych wszystkich uczuć, które przysparzają człowiekowi cierpienia. Jeśli bowiem na coś nie mamy wpływu, to nierozumnym byłoby przejmowanie się tym wydarzeniem lub całym ciągiem wypadków.

Mędrzec stoicki, który pojął deterministyczny i racjonalny charakter świata, przyjmuje śmierć drogiego przyjaciela spokojnie, z wyrozumiałą akceptacją. Wszak jest to coś, co musiało nastąpić. Jednak z tego samego powodu mędrzec dostrzega, że granice oddzielające ludzi od siebie nie są czymś fundamentalnym. Wszyscy bowiem uczestniczymy w tej samej rozumności. Wszystko zatem wskazuje, że idea powszechnego społeczeństwa ludzkiego ma korzenie stoickie, a tym samym poprzedza chrześcijański uniwersalizm. Dlaczego więc Gilson odrzuca ten wniosek?

Jak zauważa, „Rzym jest społeczeństwem ludzi, świat jest porządkiem rzeczy”. Stoicka wizja umiejscawia człowieka względem innego, tak samo jak przedmiot względem drugiego przedmiotu, a z kolei oba te przedmioty mają także swoje miejsce w porządku całego kosmosu. Kosmos bowiem nie jest społeczeństwem, ale porządkiem rzeczy, dlatego podobnie jak w wypadku administracyjnej struktury imperium, tak w myśli stoickiej jeszcze długą drogę trzeba przebyć, żeby sformułować pojęcie obywatelstwa.

Stoicki mędrzec, owszem, będzie solidarny z drugim człowiekiem, będzie mu pomagał, nawet jeśli dzieliłyby go z nim wszystkie różnice polityczne i religijne, jednak nie zrobi tego z powodu obywatelstwa w powszechnej społeczności ludzkiej. Uczyni to, bo tak nakazuje mu rozumna natura wszechświata. Niemniej Gilson oddaje stoicyzmowi i dziedzictwu rzymskiemu należną sprawiedliwość. Choć powszechna jedność ludzi z nich nie wynikała, to ich wspólne oddziaływanie na rzeczywistość wykonało niezbędną pracę przygotowawczą. Zasadnicza praca na tym polu należała już do chrześcijaństwa.

Chrześcijańskie odkrycie

Chrześcijańska opowieść o zbawieniu jest historią przełamywania kolejnych granic. Zaczyna się od Abrahama i jego rodu. Potem są plemiona, naród, królestwo. Jednak opowieść nie kończy się na granicach starożytnej monarchii izraelskiej. Jeszcze na kartach Starego Testamentu słyszymy: „To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi” (Iz 49, 6). Wybranie Izraela było paradoksem. Bóg przygotowywanie dzieła zbawienia wszystkich ludzi wyznaczył jednemu narodowi. Powstało w ten sposób napięcie między żydowskim nacjonalizmem a religijnym uniwersalizmem.

Ten paradoks znalazł jednak rozwiązanie w Nowym Testamencie. Jak pisze Gilson, „nauczanie Jezusa Chrystusa było w Izraelu, przez lud Izraela i – o ile on sam się na to zgodził – dla Izraela uwolnieniem od sprzeczności, w którą się uwikłał. Przynosząc wszystkim ludziom Dobrą Nowinę o zbawieniu, Ewangelia objawiła im przede wszystkim to, że wszyscy

są dziećmi jednego Ojca w niebie jako bracia Syna Bożego, który stał się człowiekiem, aby ich zbawić”.

Różnica, którą wprowadziło chrześcijaństwo (w przeciwieństwie do stoicyzmu), jest diametralna. Odniesienie człowieka do Logosu przestało być relacją między jednostką rozumną a bezosobową zasadą racjonalności porządku wszechrzeczy. Od teraz zasadą porządkującą stosunki międzyludzkie stało się odniesienie do osoby Chrystusa. To na podstawie tej relacji buduje się nowa społeczność – Kościół, do której bramą jest sakrament chrztu, a zaproszeni są wszyscy.

Spółeczeństwo, które powstaje dzięki chrześcijaństwu, jest od teraz prawdziwie uniwersalne. Nauczanie św. Pawła zrywa z trzymaniem się prawa rytualnego jako warunku zbawienia. Zamiast tego głosi usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa. Prawdziwym obrzezaniem staje się obrzezanie serca, a nie znak uczyniony nożem na ciele. Odtąd „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Chyba trudno o bardziej uniwersalistyczne stwierdzenie łączące wszystkich ludzi w jedną społeczność.

Augustiańska rewolucja

Św. Paweł w swojej teologii łaski i odkupienia położył fundamenty pod ideę powszechnej jedności ludzi. Zaslugą św. Augustyna było zbudowanie pomostu między chrześcijańską charytologią a myślą polityczną. Zgodnie z tradycyjnym poglądem tylko sprawiedliwość legitymizowała porządek polityczny. Oparcie państwa o fundament moralny zapewniało jego trwałość i pozwalało odróżnić wspólnotę polityczną od wszystkich innych związków, takich jak sojusze międzypaństwowe.

Te ostatnie bowiem są doraźne i ustają z chwilą, w której znika powód zawiązania sojuszu. Państwo zaś nie jest tworem *ad hoc*, lecz w pewnym sensie jego racja bytu jest wieczna: ma trwać, dopóki będzie istniała tworząca je zbiorowość ludzi związana prawem. Ten pogląd, choć był wyrażony już w I księdze *Polityki* Arystotelesa, św. Augustyn zaczerpnął z pism Cyncerona i wyłożył go w postaci słynnego pytania w IV księdze *Państwa Bożego*: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo, czyż nie jest bandą rozbójniczą?”.

Tak postawione pytanie ma oczywiście charakter retoryczny. Niemniej udowodnienie, że państwo musi mieć podstawę moralną, nie usuwa problemu praktycznego: skoro taki jest cel polityki, to jak go zrealizować? Dla św. Augustyna, który przez znaczną część swojego dojrzałego życia intelektualnego zmagał się z manicheizmem, problem zła i skłonności ludzi do zła stanowiły jeden z głównych tematów jego myśli. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że człowiek ma w sobie skłonność do popełniania czynów niemoralnych. Skąd jednak się ona bierze?

Wszystkie starożytne teorie na ten temat, które św. Augustyn krytykował, miały jeden wspólny mianownik: usiłowały znaleźć przyczynę zła w jednym stałym przedmiocie, takim jak ciało według manichejczyków lub przykre emocje według stoików. Teorie te łą-

two obalić, bo wystarczy podać kontrprzykład. Kłamstwo lub wiara we wróżby są złe, ale nie mają niczego wspólnego z cielesną pożądlivością. Przykre emocje, owszem, utrudniają doświadczenie szczęścia, lecz równie dobrze mogą być początkiem nawrócenia moralnego. Tak naprawdę, powiada św. Augustyn, to nasza wola i to, w którą stronę ją zwrócimy, decydują o wartości moralnej czynu.

Jednak wola człowieka jest chora i zraniona. Wybieranie dobra przychodzi nam często z trudem, co nie jest przecież teologiczną spekulacją, ale częścią naszego codziennego doświadczenia. Chcąc ten fakt wytłumaczyć, św. Augustyn sięgnął po biblijną opowieść o grzechu pierworodnym. Adam i Ewa mieli okazać posłuszeństwo Bogu poprzez powstrzymanie się od spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Zgrzeszyli jednak, a karą za nieposłuszeństwo względem Boga było nieposłuszeństwo obecne w nich samych. Człowiek w pierwotnej harmonii Edenu miał bowiem zdolność czynienia dobra z łatwością. Wola ciała i wola duszy pozostawały ze sobą spójne, a przez to natura ludzka bez kłopotu zwracała się ku Bogu. Jednak od chwili pierwszego grzechu człowiek doświadcza w sobie konfliktu, gdyż jego dwie składowe, tj. dusza i ciało, zaczęły pragnąć tego, co jest każdemu z nich najbardziej podobne: odpowiednio dóbr duchowych i dóbr materialnych. Św. Paweł wyraził ten stan w znanych słowach: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię (Rz 7, 15).

Opisywany przez św. Augustyna konflikt w naturze ludzkiej ma swój wymiar społeczny i wymiar historyczny. Oto są bowiem dwie *civitates*: *civitas Dei* – państwo Boże – oraz *civitas terrena* – państwo ziemskie. Przynależność do nich nie ma wymiaru terytorialnego lub ściśle politycznego. Kryterium stanowi nasza wola i to, czy jest ona skierowana ku Bogu, czy też skierowana ku sobie. Obie te społeczności toczą walkę w toku historii, a jej kresem będzie paruzja.

Augustyński model dwóch społeczności jest teoretycznym rozwinięciem teologii św. Pawła. Powszechna jedność ludzi jest możliwa wyłącznie w ramach państwa Bożego. Państwo ziemskie nie może niczego jednoczyć, gdyż jego zasadą jest koncentracja każdej jednostki na swoim egoizmie. Z tego powodu *civitas terrena* jest analogiczna do Hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi. Natomiast jedność ludzi w państwie Bożym ma podwójny fundament. Z jednej strony opiera się na jedności rodzaju ludzkiego, który pochodzi od Adama – pierwszego człowieka. Z drugiej strony biologiczne pokrewieństwo wsparte zostało powszechnością zbawienia. „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 23). Państwo Boże zatem jest jednością rodzaju ludzkiego w perspektywie łaski, która dla człowieka upadłego po grzechu jest warunkiem koniecznym osiągnięcia sprawiedliwości.

Krótką kołdra św. Augustyna

Gdy jednak przechodzimy od tego teoretycznego opisu do prób realizacji, pytania zaczynają się mnożyć. Problemатyczny jest sam status Kościoła. Choć nie jest prawdą, że człon-

kowie Kościoła są w państwie Bożym, bo to zależy od tego, czy każdy z nich kieruje się wolą Bożą, to jednak sam Kościół jako wspólnota jest z definicji zwrócony ku Bogu. Stąd Kościół powszechny jest narzędziem zjednoczenia ludzkości, mimo że jego członkom często daleko od osobistej świętości i sprawiedliwości. Jednak najbardziej problematyczny w tej układance jest fakt, że tak rozumiana powszechna jedność wszystkich ludzi jest możliwa jedynie dzięki wierze. Jak mówi Gilson, „starożytne państwo było w stanie tolerować wszelkie teologia, byleby tylko nie mówić nic przeciwko jego bogom. Państwo Boże przeciwnie, toleruje wyłącznie jedną teologię, tę, której powszechne przyjęcie zapewnia mu tylko jego jedność, lecz samo istnienie”.

I na tym polega coś, co nazywam krótką kołdrą św. Augustyna: skoro jedność jest dana przez wiarę, to zjednoczenie ludzi jest możliwe dopiero wtedy, gdy wszystkie narody przyjmą chrzest i uwierzą w Chrystusa. Jednak wiara zakłada dobrowolność przyjęcia wiary, co sprawia, że realizacja tak rozumianego uniwersalizmu jest *nomen omen* pobożnym życzeniem. Może by zatem pomogło państwo i jego siła zbrojna? A może zrezygnować z pojęcia łaski, przejąć Augustyński schemat, lecz włożyć w niego inną kategorię, taką, która spoczywa na epistemologicznie pewniejszym gruncie niż wiara i dlatego z perswazyjnego punktu widzenia jest bardziej apodyktyczna? Jednak wiara bez wątplenia gwarantuje więź między ludźmi. Jakąż więc alternatywną kategorię możemy tutaj zastosować, żeby otrzymać ten sam efekt?

Metamorfozy właściwe

Powszechna jedność wszystkich ludzi, która wyłania się z teologii chrześcijańskiej, jest rozdarta między utopią a sekularyzacją. Dowodem tego są kolejni myśliciele, których pomysły na realizację państwa Bożego opisuje Gilson w swojej książce. Na przykład Roger Bacon, franciszkanin żyjący w XIII wieku, zarysował projekt rzeczpospolitej chrześcijańskiej. *Christianitas* – to pojęcie pojawia się w *Dziele większym* Bacona – nie jest Kościołem. Nie jest też Państwem Bożym, ale doczesną wspólnotą „pod przewodem mądrości chrześcijańskiej, z względu na dążenie do dóbr, jakimi człowiek może cieszyć się w czasie”. Chrześcijańska mądrość ma za zadanie kierować Kościołem Bożym, organizować lud wiernych i chronić swoje granice przed atakami nieprzyjaciela skuteczniej i mniej krwawo, niż czyniły to niegdyś wyprawy krzyżowe.

Jak powiada sam Gilson, „nikt nigdy nie stworzył ideału doczesnego, który byłby bardziej chrześcijański”. Niestety piękno tego ideału nosiło wyraźną skazę zepsucia. Bacon chciał zamknąć religijny uniwersalizm w granicach, owszem, obszernych, doczesnej wspólnoty. Co zatem zrobić z niewierzącymi w Chrystusa Saracenami lub Tatarami? Pewnie w pierwszym odruchu należałoby wysłać misję, jeśli jednak one nie pomagają, a te ludy najeżdżają rzeczpospolitą chrześcijańską, to należy ich wytracić mieczem. Takie są praktyczne skutki ściągnięcia wzniosłej teologii za nogi na ziemię. Doczesność jednak rządzi się swoimi prawami.

Ubranie państwa Bożego w doczesność prowadzi do sięgnięcia po miecz. Być może jednak dotychczasowe próby zrealizowania państwa Bożego nie były dostatecznie konsekwentne? Może potrzeba myślenia bardziej radykalnego? W pewnym sensie taka była ścieżka rozumowania Augusta Comte'a, którego system filozofii pozytywnej czerpał całymi garściami z teologicznych schematów historiozofii św. Augustyna. Oto bowiem historia ma przebiegać według trzech faz: teologicznej, metafizycznej i naukowej. W ostatniej ludzkość znajdzie spełnienie, gdyż wiara religijna i mgliste poznanie metafizyczne zostaną zastąpione przez pewność metody naukowej.

Comte był przekonany, że w średniowieczu ludzie trafnie spostrzegli, że wspólnota spajająca organizmy polityczne sama nie może być wspólnotą polityczną, lecz religijną. Tym razem jednak nie może być to religia *sensu proprio*, gdyż ta należy bezpowrotnie do minionych faz rozwoju historii. Jak pisze Gilson, „samą istotą religii będzie odtąd bycie »socjolatrią«, czyli jedyną możliwą więzią społeczną, akceptowalną ponad państwem. Przynajmniej z tego tytułu będzie ona bezwzględnie konieczna. Ludzkość będzie religią albo jej nie będzie”. U św. Augustyna miłość do prawdy i dobra jest dana przez nadprzyrodzoną łaskę, natomiast według Comte'a to rozumienie i uczucie dostarczą wspólnej prawdy, którą ma żyć ludzkość.

W wielu aspektach program francuskiego filozofa wydaje się trawestacją teologii. Ludzkość zastępuje Kościół, wiara naturalna wiarę nadprzyrodzoną, postęp naukowy drogę do zbawienia. Comte pokusił się nawet o przedstawienie szczegółowego planu reformy społeczeństwa, które odtąd miałoby mieć swojego arcykapłana i prawdy wiary wyłożone w *Katechizmie pozytywistycznym*. Wszystko zaś oparte na niewzruszonym autorytecie prawd naukowo dowiedzionych. August Comte chciał urzeczywistnić państwo Boże, dlatego przejął jego strukturę, zsekularyzował treść i stworzył... utopię.

Jedyna poprawna metamorfoza

Jak wspomniałem na początku, Gilson wygłosił swoje wykłady, gdy oznaki powstawania globalnej społeczności ludzkiej były aż nazbyt widoczne, żeby można było je przeoczyć. Nie jest to jednak jedyny kontekst *Metamorfóz Państwa Bożego*. Choć od momentu wygłoszenia wykładów do otwarcia Soboru Watykańskiego II musiało minąć jeszcze dziesięć lat, to rozważania zawarte w ostatnim wykładzie są przepojone głównym problemem soborowym, tzn. zagadnieniem, jak Kościół ma ustosunkować się do współczesności.

Intelektualna podróż przez historię, w którą czytelnika zabiera Gilson, pokazała, jak sądzę, przygodność wszystkich prób realizacji państwa Bożego. Myśliciele różnych epok, wzięwszy na warsztat rozważania św. Augustyna, usiłowali urzeczywistnić je wedle potrzeb, przekonań i warunków epok, w których żyli. Nie ma w tym nic dziwnego. Każdy jest człowiekiem swoich czasów i nie da się obejść tego faktu. Dziwić musi natomiast kurczone trzymanie się konkretnej metamorfozy, która powstała w określonym miejscu i czasie, gdyż ona jest tą rzekomo jedyną prawdziwą. Otóż nie. Niezmienne jest państwo Boże, lecz zmienne są warunki, które prowadzą do zarysowania takiego, a nie innego projektu je-

go realizacji. Jak to ujmuję sam autor, „ciąg metamorfoz państwa Bożego nie ma innego sensu. Jest historią uporczywego wysiłku, by z tego wiecznego państwa uczynić państwo doczesne, zastępując wiarę jakąkolwiek wyobraźną więzią naturalną jako siłą zespalającą tę społeczność”.

Powyższa refleksja odnosi się przede wszystkim do Kościoła i kluczowego pytania *Vaticanum II* o stosunek Kościoła do współczesności. Kościół, jak wspomniałem wcześniej, jest jako wspólnota z definicji zwrócony ku państwu Bożemu, nie z uwagi na świętość swoich członków, lecz z powodu celu swojego istnienia. Stąd Kościół to podróżująca w czasie część państwa Bożego. „Nawet jeśli lud chrześcijański zmienia oblicze, gdyż kolejno zamieszkuje różnorodne państwa doczesne, to zarówno w czasie, jak i w przestrzeni stanowi jedno, ponieważ żyje jednym i niezmiennym życiem Kościoła” – powiada Gilson.

Chociaż autor *Metamorfóz* wprost tego nie wyraził, jego wykłady zawierają przestrożę przed kolejnymi próbami redukcji Kościoła lub państwa Bożego do jakiejś doczesnej struktury. Sobór Watykański II zawarł tę myśl w 76. numerze konstytucji *Gaudium et spes*. Mowa tam o Kościele, który „nie pokłada swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków”. W dobie przyspieszającej sekularyzacji sprzeniewierzenie się tej przestrożce jest niezwykle kuszące. Środki doczesne obiecują efekt szybki i wymierny, jednak każdorazowe sięgnięcie po nie nakazuje zastanowić się, czy efekt, który dzięki nim otrzymamy, będzie rzeczywiście tym, którego pragniemy. Kluczowe zawsze pozostanie wezwanie do budowania społeczności według wzoru św. Augustyna: wspólnoty ludzi zakochanych w prawdzie i dobru. A to zawsze będzie dzieło łaski.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Michał Rzeczycki
Świat bez narodów i granic jest pomysłem św. Augustyna
Wokół „Metamorfoz Państwa Bożego” Étienne’a Gilsona
19 lutego 2021

klubjagiellonski.pl
O autorze: Redaktor i wydawca portalu opinii Klubu Jagiellońskiego. Członek redakcji
czasopisma idei „Pressje”. Doktorant w Zakładzie Filozofii Polityki Uniwersytetu
Warszawskiego. klubjagiellonski.pl

pl.anarchistlibraries.net